واللّٰه یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

بتوفیقات یزدان و فیض مفیض الاحسان خطبه موسومه
بندگان جناب نواب صاحب بهادر والی رامپور متعلقه

ایه حاصل المتن بدایه

مع ترجمه و شرح فارسی

که بعد استسعاد شرف ملاحظهٔ ملازمان کیوان ایوان و
پذیرفتن بندگان فلک مکان جناب محتشم الیهم دام اقبالهم

در مطبع نامی منشی نولکشور بطبع رسیده مطبوع جهان شد

بسم الله الرحمن الرحیم

محجوبان ظلمت کدهٔ ناسوت راچه یارا که در وادی لاهوت حمد الهی تازند و تیره درونان جلباب
بشری راچه مجال که علم بیان در میدان ملکوت نعت رسالت پناهی برافرازند همچنین سیر منزل
منقبت آل اطهار و اصحاب کبار خصوصًا ارکان اربعهٔ دین متین و خلفای راشدین رسیدن حد
امکان نیست وطی این جمله مراتب و مدارج کار خامه و زبان بعد این اعتراف و اقرار میگوید
عاصی خطاکار نولکشور مالک مطبع اوده اخبار که چون هدایهٔ عربی با ترجمهٔ فارسی به تطبیق تام و
تصحیح مالا کلام مولوی محمد اعظم حسین خیرآبادی تلمیذ عمدة العلما قدوة الفضلا استاد مطلق
مولوی محمد عبد الحق صاحب دامت برکاته باتمام رسید و آئین گلدستهٔ شریعت محمدی و ملت
احمدی نضارت افزای بوستان همیشه بهار دین متین گردید نظر بندرت و سمو مرتبت این کتاب
مستطاب بدل آرزو منزل جاگزید که این خزینهٔ جواهر زواهر را در بارگاه همجاه داوری شریعت
پروری دین پناهی تقدس کلاهی پیشکش نماید و بفیض قدر دانی عالیهمتی و والا منزلتی فریدون
شوکتی سکندر حشمتی نتیجهٔ مشقت خود بر داشته بپایه ساید هرچند پای اندیشه بفلک و سر فکرت بجلوگاه
ملک رسانیده شد جز بندگان کیوان ایوان و ملازمان ثریا مکان فخر روسای نامدار سرمایهٔ ناز
امرای والاتبار سر افراز سراپا اعزاز ملجای اهل نیاز مربع نشین چار بالش
سریر آرا

ممالک سطوت اختر تابان برج دارائی گوهر درخشان درج فرمان فرمائی غرهٔ ناصیهٔ بر و احسان قرهٔ باصرهٔ
شکوه و شان منشور فضائل جلیله طغرای فرمان محاسن جمیله نقطهٔ پرکار کرم مرکز دائرهٔ نعم حلال دقائق سربستهٔ
کشاف رموز سر بکر پیش شهود ننشسته افصح موسی بیان ابلغ سحبان زبان نکته پرور عطارد رقم صاحب
السیف و القلم عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین جناب **نواب محمد کلب علیخان صاحب بهادر**
فرزند دلپذیر دولت انگلشیه فرمانروای دار الریاست مصطفی آباد رامپور دام دولته و قام صولته
که اندرین دور قانون شریعت را بدرگاه عالم پناهش رواج و قراریست و متاع هر هنر و علم را
بوجود باوجودش روز بازاری بخاطر فاتر رسید و اندیشهٔ صحیح خبر آن بارگاه دیگر را شائستهٔ نذر
این گرانبها گوهر ندید ازانجا که از بدو شعور طبیعت این سراپا عقیدت بهواخواهی آن بارگاه عالم پناه
مجبول است و پیوسته ادای لوازم ارادت و اطاعت ازین عقیدت آثار و اجرای مراسم اعزاز
و مکرمت ازان سرکار والاتبار بطرز نیکو مرعی و مبذول خطبهٔ این کتاب لاجواب بنام نامی
بندگان آسمان مکان اعلی حضرت دام اقبالهم مزین نموده و تشرف انتساب اسم سامی ملازمان
فلک آستان عزت افزوده برخی از محامد والای آن ذات سراپا صفات می نگارد و نبذے
از محاسن و فضائل بیکران می شمارد مصرع گر قبول افتد زهے عز و شرف
آغاز ترانه مدح از صفت عدل و داد زهی کواکب حشمی کیوان همی خورشید علمی ناهید برجیسی
قیصر توانی فغفور مکانی کسری فری رستم جگری مطیع نوازی سرکش گدازی دارا سطوتی سکندر
حشمتی که اگر از کیفیت عدل و دادش رقم زنم آب بر روی کسری شکنم تا گل وجودش در
بوستان جهان نخندیده سر خار ستم پامال خزان عدم نگردیده نوشیروان که باین صفت همایون
نوشین روان بود قبای ضلالت در بر داشت و این را اکلیل سعادت بر سر نار را با نور چه نسبت و کفر را
با ایمان چه مناسبت معشوقان دلربا بغازه پیرائی عدالتش عاشق نواز و عاشقان بینوا به برگ و نوای
انصافش با معشوقان گرم ناز و نیاز گلشنی که به نسیم معدلتش شگفته است رائحه بمشام جهانیان
ننهاده و نهالیکه بآبیاری نصفتش سر بفراخته از پا در افتاده اخیج پریشان بفیض عدل و انصافش

معتدل و زخم قلوب ستمدیدگان بمرهم صدق و سدادش مندمل خلیل کعبهٔ عدل و دادست و شکنندهٔ
اصنام جور و فساد و لنعم تمایل اشعار مدحت عدل او چه پردازم * جگر جور و کینه بگدازم *
خانه برباد کینه در عهدش * شادمان ظلم دیده در عهدش * فتنه نالان بصیبت معدلتش *
دهر خندان بظل مکرمتش * ظلم کاهد بدور انصافش * عیش بالد بفیض اوصافش *
کبک در عهد معدلت دمساز * میکند آشیان به پنجهٔ باز * فکر هم از وصف داد او مصئون *
از جفای تفحص مضمون * صفت نازک خیالی اگر از نازک خیالیش حرفی رقم فصحای
جهان را خامه شکنم نازک خیالان وحید عصر قربان نازک خیالیش و عالی فطرتان سخن آفرین
آفرین گوی ذهن عالیش نثرش را اگر با نثر ظهوری نسبت دهم بر نارسائی ذهنم دندان بجگر افشارد
و نظمش را اگر با نظم نظامی مقابل کنم پایه نشناسیم شمارد بر چهرهٔ نثر از رنگین خیالیش غازه و روی
گفتار موزون به نظم کلامش تازه صدر نشینان انجمن سخن ناصیه فرسای عتبهٔ زبان دانیش و
سرفرازان جماهیر طلاقت حلقه بگوش جادو بیانیش خیال بلندش سحر ساز و صریر کلکش
معنی نواز به تفصیلش ذره مشرق هزاران خورشید درخشان و با جمالش کوزه محیط دریای بیکران
بلاغت وابستهٔ سلسلهٔ کلامش و فصاحت مفتون زبان طلاقت نظامش از کلام عالیش
شگوفه خسروی و ترانهٔ عنم و قندیل حرم در ایجاد طرق نظم و نثر بی مانند و نظیر ست
و مصداق کلام الملک ملک الکلام چشم بینندگان و بصیر اشعار جند اصحاب لوای سخن *
محو عشق خدا خدای سخن * از بیانش بلند شان سخن * بخشش مهر آسمان سخن * آسمان پیش
طبع اوست زمین * گر سخن خاتم ست اوست نگین * برده سبقت ز فصحان جهان *
بفصاحت چو در عرب سحبان * صفت جوهر شناسی هنروران روزگار به آبیاری
قدر دانیش چون سرو نورسته چمن چمن برخویش می بالند و بخت خوابیده خود را بیدار باد
گفته غازهٔ امید برخ یاس می مالند هر جوهری که از نارسائی روزگار مانند آئینه در زنگ
پنهان بود در عهد فرخی مهدش کوس انا الموجود نواخته و هر قابلیتی که از انقلاب ادوار

وگردش لیل ونهار بسان عنقا معدوم وبی نشان بود بجلوس میمنت مقرونش علم شهود برافراخته بارگاه والایش کاملان را مخزن است وجناب تقدس انتسابش علما وحکما را مسکن هرکه در استحصال هنرها مثل ماه کاهید در جناب سپهر قبابش قدرش افزود وهرکه درکسب جوهرها راه آسایش وآرام پیمود بست نوالش ابواب نشاط ابدی بر رویش کشود کرم ونوال ساسانی بر ورد کی خاص بود واکرام وافضالش بهم تمام خلق عام است هنر ناقص وانعامش تمام اشعار مژده از قدردانیش چه دهم * بار منت به بخت ها نهم * ناقد وقدردان جوهرها * مشتری هنر بکشورها * قدردان گهرفشانی ها * رشک شاهان بقدردانیها * روز بازار علم در عهدش * ماهِ من صاحب هنر مهدش * نکته دانان روکش جامی * بدرش در خجسته فرجامی * از هنر هرکه پیشکش برده * بر در آن محی دل مرده * صله اش داد وابر وبخشید * دل حاسد به تیغ رشک برید * صفت جود وعطا یزدان جهان آفرین به تنویر سراج وجود باجود دشش ظلمت دریوزه گری از جهان برداشت وهر گدای بینوا الفیض زر پاشی غیر محصورش صاحب نصاب گردیده همت بر ادای زکوة برگماشت بینوایان بساز وبرگ انعام بیکرانش مسجود اغنیای روزگار وگدایان بهید بدستیاری فیض بی پایانش محسود شاه وشهریار حاتم طائی اگر بزمانش بودی بفر ومائگی خود اعتراف نمودی ابر شیوهٔ درفشانی از کفش آموخته ودریا خزانهٔ گهربخشی از همت عالیش اندوخته آفتاب بزربخشیش کیمیاگر وصدف بگهرریزیش قطره پرور حیات جاوید خواستن سکندر بتمنای عطای بی منتهایش وعمر ابد یافتن خضر بغرض رهبری بینوایان سوی بارگاه والایش اگر علو همم وعموم کرم والایش بخامه سپارم بتصرف مداد بحار وصفائح افلاک دوار نتوانم که اندکی از اندکش بشمارم یکی از همم عالی وعزایم متعالیش سفر حج حرمین مکرمین است زادهما الله شرفا وتعظیما که از بدو ارتقای نیر سلطنت کسی از سلاطین هندوستان باهمه فر جمشیدی وشوکت اسکندری همت بر کسب این سعادت بجو عطاپاشی وزرریزی نگماشت واگر کسی بدین عزیمت برخاست بگونا گون هدف سهام ملام خواص وعوام گشته قهقری باز پای بخانه گذاشت حبذا همت فلک منقبت

که درین سفر همایون بآبیاری انعام بیکران گلزار سخاوت را تر و تازه گردانید و به تشریف مکرمت خلعت موهبت براندام جهانیان پوشانید از مشرق تا غرب خانهٔ امید سائلان بمصباح اکرامش روشن گردید و صحرای آرزوی متمنیان ببهار انعامش گلشن حاتم را ببذل عامش خاتم تخجل در انگشت و منعمان جهان بکشادگی کفش فشرده مشت اشعار از سخایش چو خامه تر سازم * صفحه را معدن گهر سازم * طبع از فیض او گهر بارد * نام نیسان ز دهر بردارد * تشنه جویای بحر او ز عطا * تشنه جوید بکوه و در صحرا * می نماید ببذل او حاتم * کو نگین است و او تهی خاتم * بر درش هر که آرزو آرد * دامنش از جواهر انبارد * صفت حسن صورت خوبرویان جهان ابروان مقوسش را قبلهٔ طاعت میخوانند و خاک پایش را عبیر زلف و قشقهٔ جبین و غازهٔ رخسار میدانند قامت زیبایش سرو دلجوی گلشن اقبال است و خرام دلنوازش پایمال تارک اندوه و ملال ماه از جبین نور آگینش داغ داغ و دلها از چهرهٔ دلفروزش باغ باغ اشعار حسن رخسار او رقم چو زنم * آب بر روی شمع و گل شکنم * غازهٔ چهرهٔ جوانیها * روز بازار شادمانیها * از جمال رخش شه خاور * نور بخش کواکب دیگر * گر به بیند سوی رخش بلبل * نفگند باز سایه بر رخ گل * چون نگه بر فتد بصحرایش * آهو آید پی تماشایش * حسن یوسف گلی ز گلزارش * صد زلیخا نثار رخسارش * صفت حسن اخلاق وحشیان آهو مزاج به آوازهٔ استیناسش وحشت گذار و نفاق کیشان فسادمنش بتماشای گلزار اخلاقش الفت شعار بزم موافقت و دلجوئی را شمعی است شبستان آرا و کاشانهٔ موالات و خوشخوئی را سراجی است همه نور و ضیا شمیم گلهای ریاضش حلم و حیاست و نسیم نزهت افزای بستانش صدق و صفا بندگان پر ورنجسته اطوار رفقانواز رخت آثار صیت و دادش بیخ‌زن بنیان حقد و نفاق و آوازهٔ صدق و سدادش محرک عروق وفاق و نیر جهانتاب از رای منیرش مستنیر و تدبیر صائبش غازهٔ پیرای چهرهٔ تقدیر اشعار روز بازار مهر و رافت‌ها * اعتضاد جهان در آفت‌ها * داده از فرط اتحاد و وفاق * تاج از صدق بر سر اخلاق *

نفحه از خلق او بغنچه رسید * تا پسند مشامها گردید * آسمان خلق واو مه تابان * مهر ماه ست واو خور رخشان
رسم رافت ازو پدید آمد * بدر مدعا کلید آمد * زالفتش باد و خاک و آتش و آب * متفق همچو زمرهٔ احباب
آید از فیض خلق او بیرون * بزبان بوسی قلم مضمون * صفت دین پروری زهی شاهنشاهی
که بر سرش اکلیل شاهی است و در دلش انوار الهی ضمیر خورشید نظیرش انوار عالیه را مهبطی ست
شایسته و سینهٔ فیض گنجینه اش مقاصد متعالیه را مکمنی ست بایسته آتش طغیان افسردهٔ آب
ایمانش و خاک شک از دامن افشانده باد ایقانش خاشاک کویش چشم دوز احولان ضلالت انباز
و غبار راهش سرمهٔ دیدهٔ موحدان باعجاز از هر موی مبارکش زبانیست محو حمد یزدان محمود و در شب
زنده داری و خداپرستی رشک سلطان محمود شاه دارادتش بکرسی شهود نشسته و غلغلهٔ تعلیم خداییش
رونق هنگامهٔ دوئی شکسته هر که خود را بفتراک ارادتش بسته از کمند نفس اماره فرارسته سر بپایش
انداختن همان است و دل از ظلمت عصیان پرداختن همان اشعار شمع روشن بمحفل ایقان
صرصر آستین بشمع گمان * صیت دینش نسیم صبح یقین * وز نسیمش شگفته روضهٔ دین * بزم ایقان از و ضیا همدوش
شمع بزم گمان از و خاموش * همه پیران از و ستانه شک * حرف تردید شد زدلها حک * الحق اوصافش غیر محصور
و پایهٔ فکرت بطی این منازل خسته در نجوم هرزه چانی من بتوصیفش آهن سرد کوفتن جائیکه فصحای بلاغت
پیشه از توصیفش زبان بریده اند و بلغای فصاحت اندیشه خود را شایستهٔ این مدح نه دیده من تحریرش و لیده بیان را چه پایه که زبان باین نعمه کشایم
و باهمه بی مایگی درین بادیه دامن برچیده و پا از گلیم خویش بیرون نکشیده بساط دعا
گستردن را ذریعهٔ آسودگی می شمارم و دستار بر زمین زده دعای ترقی دولت و اقبال و افزایش
جاه و جلال برزبان می آرم الهی تا فلک محدد جهات است و عقول مربی کائنات آستان عرش
نشانش مسجود عالی فطرتان والا همم و دار اسطوتان سکندر حشم باد شعار تا زمین ست نطع صندل گون
تا به نطع ست سبزهٔ بوقلمون * بارشش برتابود زهوا * تازه آبست تازه روی گیاه * سبزه بود ست تازه هر دو رنگ
تا بمعدن شود زهر و سنگ هر چه کاهد ز عمر و جاه عدو باد افزون بعمر و جاه او

تمام شد

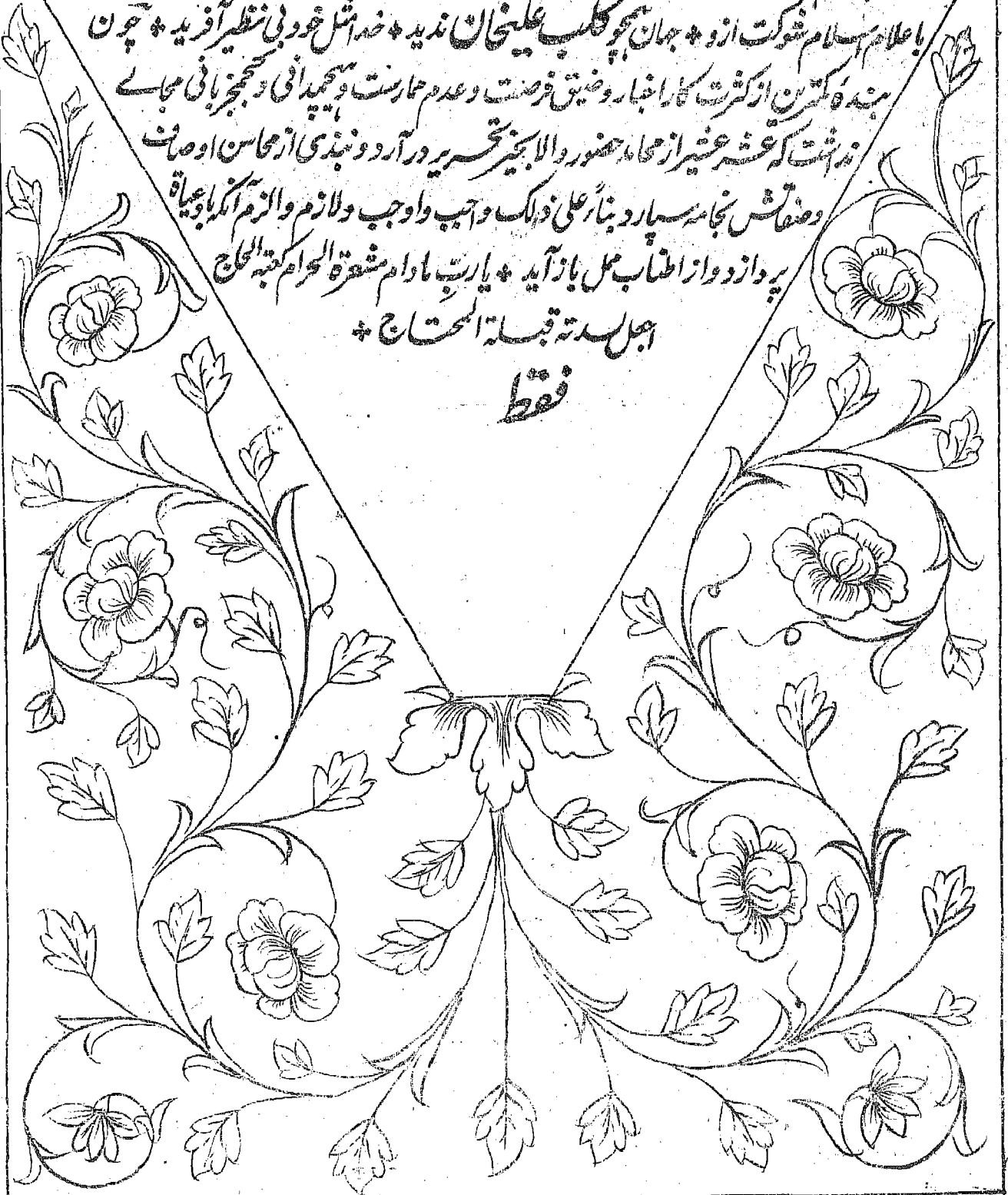
تقریظ ہدایۂ شریف

من تصنیف منیف ذخر الفضائل فخر الاماثل صدر الافاضل وحید روزگار جلیل المقدار مولوی غلام محمد خانصاحب اڈیٹر اوده اخبار لازال ظل افاضته

الحمد لله الذی اخرجنا من غیابة الضلالة الی ذروة الهدایه و هدانا باعلام العلوم من بدایة الغایة الی النهایه و الصلوة و السلام علی من نشر
لنظم الشریعة درر الدرایه و یواقیت تقویة الروایه اما بعد عار و ننگ ایجاد ایرد ستعال آب و رنگ عرق انفعال گرمی بازار کساد
صحت اغلاط افساد جالب جلباب خیال پرده دار ناطوره کمال مفتون سلمای هدایت انام مجنون لیلای رفاهت خاص و عام
الراجی الی رحمة الله الصمد غلام محمد غفر الله ذنوبه و ستر عیوبه از خمخانهٔ غیب صدای هنیئا وا ز میکدهٔ لاریب صدای مریأ شنیده و
جامی از خمهای فیضان هدایت در جمع ارباب درایت نوشیده و در انتهای دو جام جرعه از ان بمقتضای شربنا و اهرقنا الی الارض جرعة
فللارض من کاس الکرام نصیب بر لب خاک گذرانیده و در عیار تماشای مستی میکند و فرق ضلالت راکه از غایت ارتعاش پا بنر لات
قدم مستی خوار است بر سنگ درشتی نمیزند و شکستگی قلم را از سو صبای تحریر بشارت وافر البشاشت بطور جبر نقصان مضرت کثیره بلا شبهه
جبیره درستی میدهد که درین ایام میمنت اختصام که صدای رعد سرود بستان و سرود ستان موجد تواجد و ترقص گلستان ست و از
ابر کرم دریای رحمت الهی روان اهتزاز نسیم بهار شمیم غنچه پژمرده دلان را گل گل می شگفاند و قوای نامیه هر دم روح و روان تازه
در جسم بیجانیان می دواند مژده باد که بخت مسلمانان یاوری کرد و طالع اسلامیان رهبری یعنی کتاب مستطاب جامع احکام شریعت نبوی
حاوی مسائل ملت مصطفوی بحر ذخار رحمت الهی آفتاب هدایت اوامر و نواهی کنوز اسرار لطیف المسمی به **هدایه شریف** عربی مع ترجمه
فارسی که طالبان در تمنایش چون گوش روزه دار بودند و مومنان همچو مستسقیان که تشنه کامی سرکار دارند طلبگار لله الحمد که
در مطبع عالی متعالی سرآمدهٔ جاه مندان روزگار مالک التجار گره کشای عقدهٔ دشوار مسلمانان رامعین و مددگار جناب منشی **نولکشور** صاحب
مالک مطبع اوده اخبار بتصحیح تام و صحت مالا کلام بقالب طبع در آمد گوئی که جان ضلالت ضالین از جسم ناتوان خویش برآمد ماشاء الله
بچه خوبی و خوشی اسلوبی و التزام شائسته و اهتمام بایسته منطبع گردیده است که عالم عالم برو گردیده اگر چشم بدبین بروا فتد
کور شود و اگر حاسد ببیند زنده در گور بماند اهل نفقه زندگانی جاودانی یافتند و مشتاقان ربع مسکون جوق جوق از جهات و اطراف
نقد جان برکف نهاده در راه طلب او شتافتند آهی خامه آگهی هنگامه من این چه ذهولست و بیخبریست و گستاخی و فزودن سری که الی الآن
اطلاعی نداری که اینهمه شهرت جلیت و علت غائی اشاعت از برکت نام کیست بدانکه چون بسم الله زیب خطبه اسم پاک عالیجناب

ہمایون خطاب مقدس القاب اسلامیان مآب رئیس المومنین معاذ المسلمین افتخار العالمین مربی العلما ملجاء الفضلا شاہ سلیمان جاہ دین پناہ ماحی بدعت مبطل ضلالت فروغ نصفت نور معدلت حامی حرمین شریفین حضور فیض گنجور نواب محمد کلب علیخان بہادر فرمان فرمای مصطفیٰ آباد عرف رامپور ادام اللہ اقبالہ وضاعف اجلالہ ہدایۂ ہدایہ است ونہایہ ہدایہ

نظم

خدیو جہان خسرو نامور ❊ خداوند فرمان دہ دادگر ❊ فرو مہیا فرہنگ فرخ لقا ❊ خرد رہنما نور بینش فزا ❊ بدین وبدانش فروغ کمال ❊ وجودش نمود جلال وجمال ❊ زہی شاہ سلطان دین پروری ❊ خجے آفتاب کرم گستری ❊ بہمت کف جود بحر آفرین ❊ بحشمت شہنشاہ روی زمین ❊ برایات اقبال نصرت ازو ❊ باعلام اسلام شوکت ازو ❊ جہان ہمچو کلب علیخان ندید ❊ خدا مثل خود بی نظیر آفرید ❊ چون بندۂ کمترین از کثرت کار اخبار وضیق فرصت وعدم مہارت وہیچمدانی وعجز یافی مجال نداشت کہ عشر عشیر از محامد حضور والا بتحریر درآرد ونبذی از محاسن اوصاف وصفاتش بجامہ سیاہ دیبار علی ذلک واجب واوجب ولازم والزم آنکہ بادعیاۃ پردازد واز اطناب مملّ باز آید ❊ یارب مادام مشعرۃ الحرام کعبۃ الحاج اجل سدۃ قبلۃ المحتاج ❊

فقط

تقریظ ہدایہ مع ترجمۂ فارسی تراویدۂ خامۂ بلاغت ختامہ عریف زمان غطریف دوران فاضل المعی عالم لوذعی مقبول بارگاہ رب المشرقین مولوی محمد اعظم حسین دام فیوضہ

الحمد لله الذی منه البدایه والیه النهایة والصلوة والسلام علی رسوله الذی ارسل الی کافة الخلق للهدایة وعلی آله المخصوصین بالعنایة واصحابه اصحاب الکفایة والدرایة اما بعد بر ضمائر خورشید نظائر متفقهین دانش گزین وخواطر دریا مقاطر متشبثین حبل المتین شرع مبین که تطبیق فروعات اختلافات بینه وپیوند سازی السنه مختلفه فارسیه عربیه آفریده شده پیدا که کتاب مستطاب منظور انظار ارباب الباب محبوب قلوب فضلا وطلاب نخلستان فقه را اصل اصول و با احتوای براهین ساطعه ودلائل قاطعه هر جمله اش بجای خود علمیت معقول از متن متینش هدایه اسلام وار شرح رزینش هدایه کافه انام تصنیف شریف وتالیف لطیف امام همام شیخ الاسلام سید العلما قدوه فقهای کرام برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر المرغینانی که در کتب فقه حنفیه عیون روایت را شفیعی است و برپایز او نسبت سائر کتب سابقه ولاحقه بوی نسبت انجم بخورشید سرا پا ضیا ازبان به بیان فضائل غیر متناهیه اش کشودن نبود اید متفرع عنهایه ورا خفتن است و نعم ما قال بعض الاجلة فی شانه بیت

ان الهدایة کالقرآن قد نسخت ،، ما صنفوا قبلها فی الشرع من کتب ،،

در اوائل طلوع نیر سلطنت با نصفت سرکار دولت مدار انگلشیه درین مملکت هندوستان وعهد معدلت عهد نشین گورنر جنرل لارڈ هیسٹنگس بهادر بضرورت انفصال معاملات وحل مقدمات مسلمانان هندوستان عموماً ورعایای بنگاله خصوصاً این کتاب مستطاب را از میان کتب فقه مدار ومعتمد علیه فضلای اقالیم سبعه ومعمول علمای حرمین مکرمین زادهما الله شرفاً وتعظیماً دریافته ترجمه اش بزبان فارسی که حل معضلات هدایه را کافی ووقائق زائده که حواشی وشروح را از ان گزیر نمی باشد منافی باشد بمبذول توجه وصرف عنایت جناب فضیلت انتساب افراز فضلای زمان مولوی غلام یحیی خان بهادر که دران آوان بعهدهٔ جلیلهٔ قاضی القضاتی هرسه صوبه فسحت آباد همیشه بهار بنگاله واوڑیسه وبهار ممتاز بودند باستعانت دیگر فضلای معاصرین جناب شان فراگرفت بعد مرور مدتی بنظر ثانی مولوی محمد راشد بردوانی بعض اسقامش که باختلاف بعض از نسخ آمده بود از صفحه حالش دور شده بصحت تمام در کلکته انطباع پذیرفت چون هرگونه پذیرا وپسندیده بود مطبوع طبائع خواص وعوام گردید واز فرط روای دستور العمل حکام اضلاع وصدر دیوانی وکارنامه وکلا وعمال عدالتهای هندوستانی گشته بحرز جان بودنش نوبت رسید مزید خریداریش مرتبه پیدا کرد که در اندک زمان نسخ مطبوعهٔ کلکته را اثری ونشانی بنظر در نیامد

خریداران بہا در گرہ تگاپوئی داشتند و یکتا نسخۂ کاملہ اش در نمی یافتند اگرچہ قیمت ہر چہار جلدش ہشتاد روپیہ فرا رسیدہ بود
مگر شایقانش کمتر از پیشینی بمعاوضہ اش میدادند و بہزار تمنایش بجان می ارزیدند درین زمانہ یکسرہ از دکاکین تجار
معدوم گشتہ بود طالبانش از دیار و امصار خصوصاً تجار مدارس تجاریہ متواترہ شوق بدل افاضت منزل مالک مطبع
می افزودند چون خاطر خطیر جناب معلی القاب عالی ہمم فیض مجسم گزیدہ صفات پسندیدہ سجیات رتبہ شناس کمال و جوہر
صاحب خلق عام و والا وقار منشی نول کشور مالک مطبع اودہ اخبار کہ افاضت عام و اشاعت علم و ہنر را بکافہ انام از
اجزای اربعہ وجودش قرار دادہ اند و ہمت عالی ہمتش را جز فکر ترفیہ و افادت بنی نوع خود فکری دگر ندادہ روز را بہمین خیال
شب میکند و شب را درین افکار بروز می آرد تدبیر افاضت عام نخستین شعار اوست و دل و جانش را اشاعت ہنر جستن وثار
تصدیق مقالم را شاہد عدیل اینست کہ درین سہ چہار سال اکثری از کتب مبسوطہ عربیہ مثل احیاء العلوم و سائر مصنفات
حضرت واقدی و بسیاری دیگر ازین قبیل کہ ہر یکی بفرط حجم خودش دیدہ بینندگان خیرہ مینمود و امرا و والیان ریاست را استکتاب
یکتا نسخہ اش صد گونہ مشکل بود بصرف زر خطیر و بذل مشقت شبانہ روز خود بتوسط مشاہیر علمای این عصر اردو ترجمہ فرمودہ و بطباعت
خود در آوردہ تحسین و صد آفرین جہانیان نمود و پیوستہ بطبع ہمچو کتب مشغوف بود و این ترجمہ ہدایہ را مطلوب جہان و از نظر مشتاقان
معدوم و پنہان یافتہ بانطباعش آہنگ فرمود چون فقدانش از حد در گذشتہ بود بجستجویش دل و جان یکجا کردہ بہ تجسس
تامہ و پیام دست و پا زدہ از کتب خانہ جناب معلی القاب مولوی عبد العزیز خان بہادر صدر الصدور سابق پنشندار حال
دو نسخۂ صحیحۂ کاملہ اش بدست آوردہ غنیمت مکنونہ خاطر خودش بانطباع متمم داد الحق این گران بہا عنایت جناب صدر الصدور
ممدوح را سپاس سنجیدن از طاقت طلاقت مستبعد مینماید و شکریۂ این نعمت غیر مترقبہ مطبع باختیار خود نمیدارد و چون افاضت
عام در ہر امر مطبع منظور بود بغرض اینکہ افادہ اش مخصوص بقومی و زبانی و ادانی و اقلیمی نباشد اصل ہدایہ عربی را باین ترجمہ یکجا نمودن
فراخواست تا طلاب عرب ہم از منافع عامہ اش محروم نمانند و فارسیان نیز بکار خودش در آرند و ہندیان ہم ذریعہ حل معضلات
ہدایہ انگاشتہ بجان و دلش فرا خواہند خاکسار بیمقدار اذل انام بیچیز گمنام محمد اعظم حسین خیرابادی را کہ نسبت تلمذ بجناب
مستطاب ملک العلما قدوہ فضلا استاد مطلق جناب مولانا محمد عبد الحق لا زال شموس افضالہ طالعۃ و اعلام فضلہ علی دول الاعلام
رافعۃ داشتہ ام و از فرط نالایقیہای خود ننگ تلامذۂ حضرت ممدوح بودہ ام بنا بر نگرانی تصحیح و تطبیق عبارت عربی ہدایہ ترجمہ فارسی
کہ در ہر صفحہ از بدایت تا نہایتش این التزام بانجام رسیدہ برگماشت متن و خدا درین تطابق اصل و ترجمہ کہ از فاتحہ تا خاتمہ در ہر صفحہ
یک حصہ از عبارت ہدایہ مقرین است و دو تا حصہ زیرینش از ترجمہ بلحاظ مطابقت تام کہ ترجمہ لفظ اولین در سطر اولین است و آخرینش
در آخرین صد ہزار دقت و مشقت افتاد سپاس یزدان کہ این التزام وثیق قدم بسجادۂ اختتام نہاد و چون خطبہ اش باسم سامی
بندگان حضور باہر النور خورشید پرضیای سپہر نصفت جمشید و سادہ طراز معدلت مردم دیدۂ ریاست زیبا اختر فلک شوکت خسرو
سرا پا اعزاز مناص و مقر اہل نیاز سراج منیر نوامیس شریعت شمع شبستان افروز کاشانۂ ملت خسرو دین پرور شاہ معدلت گستر کہ

گلستان ہمیشہ بہار شریعت آبیاری وجود باجودش شاداب و نام و نشان خودبینی و ضلالت از جہان بفیض عام
توجہش بی نشان و نایاب شہنشہ جوان عقل و جوان سال و جوان بخت ✤ فلک رخش فلک قدر و فلک تخت ✤

کواکب موکبی انجم سپاہی ✤ فلک خرگاہ و گردون بارگاہی ✤
چو خاتم آسمان زیر نگینش ✤ کلید جزو و کل در آستینش ✤
زمین تا آسمان فرمان براوست ✤ ز مشرق تا بمغرب جاگر اوست ✤
چو تیغ بر سر حکم او جہانگیر ✤ چو خورشید ست تیغش آسمان گیر ✤
سلطان سپہر مرتبت خسرو جمشید

شوکت عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین نواب محمد کلب علیخان بہادر فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ فرمان فرمای دار السرور رامپور لازال صولتہ خوانده شد فیض نام نامی بندگان کیوان مکان جناب مجتہد العصر دام اقبالہم نوبت خریداریش بمرتبہ رسید کہ قبل ازانکہ حمل تمامی در برکشد طلب تجار افغانستان و بخارا و یارقند پیش کشیدش و ورود آمد مطبع نامی سیر زدنش ہمان ست و با افغانستان و ماوراء النہر رسیدن ہمان

تنبیہ

اینہم نوشتنی ست کہ در ترجمہ ہدایہ در ہر مقام بعد ترجمہ اصل عبارت ہدایہ بنظر ایضاح مقام فائدہ از خود افزوده و امتیاز در اصل و فائدہ واجب انگاشتہ عبارت ترجمہ اصل بحروف نسخ و عبارت فائدہ بحروف نستعلیق بنگاشتہ ما را این تقریر امتیاز بوجوه عدیده پذیرا نا فتاده چہ در یک صفحہ سطری از نسخ و سطری از نستعلیق نگاشتن حسن خط را بسنگ زدن و بسبب اینکہ اصل ہدایہ عربی ہم باو در ہر صفحہ یکجا بوده است التباس ترجمہ با اصل و بادی النظر پیدا کردن بود بنابرا امتیاز اصل ترجمہ و فائده زائده علامت جستیم و بر راس عبارت فائدہ ف نگاشتیم و بر ترجمہ اصل ص گذاشتیم امتیاز ترجمہ اصل و فائدہ بخوشترین وجوه پیدا گردید و بحسن خط ہم بیدادی نرسید ✤

تمت

تقریظ بدایهٔ شریف نتیجهٔ قلم اعجاز رقم منشی انوار حسین صاحب تسلیم سهسوانی

طبع سلیم حضرت تسلیم همیشه بایجاد صنائع و بدائع مائل است بدین معنی اوده اخبار و کتب
مطبوعهٔ این مطبع شاهد عادل است فن تاریخ به طبعش قسم میخورد و حساب جمل ناز کلکش میکشد
چنانچه درین عبارت صنعت عجیب و رعایت غریب که مصنف در هر فقره و فقره من الفاظ متحد الاعداد آورده است
بلکه در نفس معنی هفت قلزم را در قطره و صحرا را در ذره بند کرده است ممکن نیست که لفظ آوردهٔ دیگری بجای لفظ
نشانیدهٔ مصنف نشیند و در انجمن سخن اساس تحسین و آفرین چیند

حمد یزدان باسط که خالق سیاه و سپید زمن است لطف انتصاف عبودیت و عمدهٔ تاج سخن است همانا افتتاح
۶۲ ۶۲ ۷۶ ۷۶ ۱۱۹ ۱۱ ۱۴ ۱۱۹ ۱۴ ۱۱ ۱۳۸۴
رنگینی مضامین است و بهمین بنیاد جلال دین الله اسم ذاتش وکیل نام صفاتش زمین را از بهر آدم فرش ساخت
۱۳۸۴ ۶۴ ۶۴ ۶۴ ۶۴ ۶۶ ۶۶ ۱۰۶ ۱۰۶
و بزم سموات را از انجم جهانتاب روشن۔ مخترع دوزخ و بهشت است و مبدع خوب و زشت۔ کسیکه بندگی او کرد یگانه گردید
۵۵۶ ۵۵۶ ۵۵۶ ۷۰۶ ۷۰۶ ۸۶ ۸۶
و هر که نافرمانی گزید بساط نشاط نوردید۔ عزت در عبادت اوست و دوستی در طاعت او ۔ ۔ نعت محمد مصطفی
۴۳۲ ۴۳۲ ۴۷۷ ۴۷۷ ۴۸۰ ۴۸۰ ۸۴۱
محبوب مقبول خدا۔ هم استیعاب سلسله فرین اسلام است هم دستور العمل اهل کلام۔ سید الانبیا خطابش الطاف الهی القابش
۱۸۴ ۹۶۸ ۹۶۸ ۱۶۷ ۱۶۷
موجودات گوهر بحر وجود او نمود بود عالم در بود و نمود او۔ چار یار او که پرده در احتجاب اند در ارج چون لفظ مقدس در
۴۶۰ ۴۶۰ ۱۱۳ ۱۱۳ ۴۱۵ ۴۱۵ ۴۱۵ ۲۰۴ ۲۰۴ ۲۰۴
حساب اند۔ نور چشم ایمان عشق ابوبکر را میدانم صورت دین محبت عمر را میخوانم۔ از دوستی عثمان طاعت ستاره هویدا
۷۰۱ ۶۶۰ ۶۶۰ ۱۱۴۱ ۱۱۳۱
و در حب علی پناه بهی پیدا۔ سپر گناه جهنمی آداب بتول است گویی گزیدهٔ او در امان رسول۔ تولای حسنین نشاط دارین
۴۴۶ ۴۴۶ ۱۲۰ ۴۱ ۴۶ ۲۹۶ ۲۹۶ ۶۲۵ ۶۲۵
و لای دیگر آل نبی پیام یوم الحساب است۔ هم ترس روز ترس هم وسیلهٔ نجات از عذاب است۔ تعریف اصحاب یقین
۹۳ ۹۳ ۶۶۰ ۶۶۰
گلبن ایمان است و توصیف ارباب دین منبع ایقان ۔ ۔ تعریف ولی نعمت جامع کمالات وسیلهٔ جمیلهٔ نجات است
۱۰۳ ۱۰۳ ۱۵۴ ۱۵۴ ۶۰۶ ۶۰۶
و توصیف ملاذ ستایش ذریعهٔ رفیعهٔ سعادت۔ شکر نعمت و عاطفت موجب انشراح و طمانیت۔ در مدحت منعم مجاز
۶۶۱ ۶۶۱ ۵۶۰ ۵۶۰ ۵۶۰ ۵۶۰ ۶۱۳

سپاس انعام منعم حقیقی جلوه گر و در کفران نعمت شهاب ثاقب وقاحت و غوایت بسر - اما کالاهی انشا و املا
کجا که بساط مدیح چنیم و در بزم محبان نامی و اثیسان مقبل کنج نشینم بالتخصیص مدح عالی ولی نعمتی که عطا اوست چمن
عنایت ست و گل شاداب بوستان مهربانی و رعایت - یعنی نواب عظمت جهان عالی همت بلند مکان - حساب قدر
پسندیده سیرت - نور حدقه جمال نور حدیقه جلال - معیار علم و تکیه گاه هنر ور والا قدر و بهار اقبال و عالی گهر -
دقیقه فهم اسکندر جاه نمود کیاست صاحب و دستگاه - شکوه کرم ثروت هم - شکوه تمکینی انسانیت قرة العین
مردمیت - بخت بلند خوش اقبال صاحب وفا صاحب نوال - تازه گل دوحهٔ دولت مهذب صاحب مروت -
راز ثروت زور امنیت - عینک چشم بسالت و دبدبه هستی سطوت - مست دستگاه شریعت پناه - بود ناموس شایقین
حاجی حرمین شریفین - در بحر جاه و جلالت بی بهادر **محمد کلب علیخان بهادر** بود ناموس عظمت انگلشیه
فرزند دلپذیر دولت انگلشیه - نمود کرم صاحب شعور فرمان روای رام پور - که ممدوح زمان ست و عالی و سلیه جهان
جان جان ست و دل پاکان - طبع لطیف او کمال لطف داد ار اقبالش عروج شان روزگار - دل فیض منزل او محل فهم تقنن
رو ست و خاطر عاطر او الطف موز و فی نوشتن بجا - اگر حمید حسن اخلاق حوائم می سزد و اگر وافقت رموز و فاق دانم
میسر - با فضال خداوندگار و سرا پا برکت ست و جاه الفت اندیشی و داد فتوت - چاره ساز بیست که دلنوازی
از ملازمی او سر بلند و جمعیت که در دمندی از دم او بهره مند - ارجمندی بلا گردان اقبال لازوال بزم افروز قربان
جمال با کمال - اخلاص روشن تر از مهر جهانتاب و بوستان حسنات چون ریاض خلد شاداب - هر دم خیال تفوق
و تفوق چاکران در سر و تفرق و توقف یکسر افتاده از نظر - اگر تیر او خود خطا کند مشعر اصوب ست و صواب او بهر نمط بمد دیگر سلوک
عداوت آن محبت و مودت پناه آئین محبت روا ناست چه در جفا عید و از کین نایاب پیدا و هویدا - و نهمی او بزم دل کشت
مهر او دریای عطا - مهر انور جلوه گرامی گوهر اوست فلک نیلی کهنه سکه در او - در صرف و بذل اخلاق دریا دل ست که
همواره نقد کیسه بهر پادر گل - دل به احسان بی قید و بست و از معاندت جان ستان بیرون جست - کنایه بهار عمر از ملازمت
اوست شمشیر حوادث را عمد خدمت او - لطف خالق بهر احبا ست و شمشیر بران برای اعدا - بهجت شمع بزمش صلا هنگامه رزمش
نور پیشانی صبح خنده آفتاب ماک امید و مشتاق نگاه دل افروز او قریب و بعید - در شدائد مصیبت نشنه یک بهره طریق
ودر اقامت نهج تعمق هر رفیق جان فرحت ست و مرد مک کیاست دولت فطانت ست و نعمت طلاقت - گلدسته

تلطف و تا نفش سینه هوا خواهان را باغ بلاغ ساخت و تاسیس عنایت و رعایتش تعمیر دل شکسته خانه بدوشان پرداخت
از انجا که افتتاح در دیدهٔ دل که خرمن فیض ست مد نظرست و در ضمن آستانه بوسی بصد فرحی اوج فخر جلوه گر-
آن کدام ست که در هوای آستان عالی نشان مانند ذره از جا نرفت و اورا چه نام ست که بشوق جانستی نوازش قوام
جوشش از خود رفتگی نگرفت - بحکم مایهٔ آگاهی میل لباس رنگین نفرمود و بکید ست دست اطراز دامن سادگی نمود -
تکلف ظاهری را که کلفت باطنی دران منظوریست گذاشت و از لذت دنیا که ذلت عقبا دران مضمریست دل بر داشت
هم کامل سخن هم نیک خصال ست مصرع رنگین دیوان ایزد ذوالجلال - مهارت و فراست از هر لفظ پیدا و ممتازی
فکر بالا دست از هر فقره هویدا تا بانی بیان و سیاق معانی ست و مرات خیال و بال نشاط رطب اللسانی - فصاحت بند نام
سحر سامری مشتاق کلام - حسن و لطف بلاغت با نطرف حدود و غایت - فضای متانت و لکشا سلاست مستغنی از تماشا
تقریر بدروه تمکنت نشسته دارد و تحریر در منزل خاص بند و بسته - گرمی طبع تقویت آتش طور صفائی فکر نازش صفوت
شعور لمولفه فارسی جان داده و قربان ارفع شان او * شد نکوئی را نمو در سایهٔ دامان او * ز دای
یار طبع او هم نثر را رفعت از و * هم نظام نظم را پیرایه شوکت از و * هر چند وصف معنوی جناب ممدوح
و مدح ماوجب صوری آن مایهٔ فتوح - باعث رفعت و حشمت ام ست و نقد حیات مستقیم احترام - نثر از مین ترقیم
رنگینی گلشن فردوس می یابد و شعر از فیض رقم بصفت عرش می یابد - نتیجه تحریر واسطه فروغ نام میگردد
و سبب قدر عالی و حصول مرام - فی المثل در پیشین ایام خجسته فرجام در تعریف آن ملک سیرت و مرجع عام -
نثری از قلم مخلص درگاه ارتفاع پناه چکید و بجهر ممتازی نام و نشان اسم بامسمی تاج المداح گردید - چون
شاهد سخن حمایل صنایع و بدایع بر دوش کشید در صورت و معنی بر سلیم طبع یک قلم سود ازده هوا و هوس او گردید
الاخر گلدسته دست اصحاب بینش شد و رفیق شب هجران ارباب دانش - بجهر سخن باف و مدحت گر گو که
خفیف و ذلیل باشد بهنگام شگوفه کاری امارت تجویز رتبه بهتر گردد - از برات عزت نواخته شود و از جهر
منزلت سر افراخته - آری تسلیم باشد و از فقدان استعداد که امتیاز یازده و دوازده نمیدارد و بلکه
پنج و نه را باتحاد اعداد یک می انگارد نسخهٔ پریشانی را تو قیر اشعار میگوید و باین وجاهت حصول مرام می جوید
زوال نعمت را سعدان دولت نام نهاده است و از فقدان تجربه ارتداد را بال شهرت قرار داده - اختر سخن او

مائل احتراق گردید و بخت ناساز در آشتی لباس آشتی پوشید - از معنی منبع آشنائی نیست که حرفی در مدح خواند
و از کمال طلاقت شناسائی نیست که زبان در دهان گرداند - ساز و برگ نوکاری کجا و سر و سامان ادانگاری کجا -
که یک قلم اوصاف صاف برطراند و پنجه در پنجهٔ مرد میدان اندازد - یعنی حرفی چند دلکشا بنگارش آرد و معنی نمکین
بگذارش سپارد - ہان این صنعت اگر خلعت شاباش بخشد و اکلیل کلام گردد امر جداست و گر این سخن که خود
مخترع طبع اوست رنگ پذیر شادی گردد بسبب کمال نام قدرت خداست - کلک کوتاه عمر سامع حق نویش
دراز باد و شاهد گلفام پری جلوه در بزم گرم ناز باد - در بزم متینش انوری هر زبان آور و در بحر قدردانیش
دری بها هر جا که - شارع شرع شعر هر شاعر ترقیم نثر در میراث هر ناشر لمؤلفه هر محرر یک قلم موزون کلام *
نثر هر یک غور و شان احتشام * دیگر کلک دو زبان که از شاخ گیاهی بیش نیست چه نگارد و رنگینی مضامین
که تفاخر هر اعمده باعث گردد از کجا آرد - اعتداد دعوت حالات حکایات اهل قلم کار من نیست و فضل و تمکنت
یکان یگان در محوطهٔ انسلاک رقم آوردن قدرت حکم سخن نیست - معهذا این جمله را بحکم وقت نازک کام ناکام انگاره
میگذارم و بسر در فور مقصد دیگر که واسطهٔ ابتهاج جان و دل باشد می آرم - از انجا که بمراد زیرکی در اشاعت علم
می افزایند و نهال امید عالم و عالم را نهال می سازند چنانچه درین ایام مبارک پیام بافضال ایزد منان و یزدان علام
توجه عالی متعالی باشارهٔ جوهر عقل کطبع هدایهٔ شریف میل فرمود و برابر آن قدردانی آن رفیع جاه مطبع اوده اخبار را
انتخاب نموده هدایه شریف باطهارت درایت حلیه طبع پوشید و شرح پارسی بحکم عزم درست رفاقت در پاشیں
غلطید - کارنامهٔ نیکوکاری عمر ابد ماتن و شارح خوانمش یا فرع و بقیهٔ نورانی صاحب مطبع دانمش - متن از نابت
ستایش سبک دوش شرح در دامن اسرار الهی جلوه فروش - عربی هادی کامل سنیان پارسی ایمان انس جان
ارباب دانش عربی و پارسی را انوار بصائر میدانند و اصحاب بینش دولت جاوید تدین میخوانند سخنم را النسخ از کدف
تألف از لاف ست مدعی کجا که بیند که این کتاب منطبع چون دامن آئینه صاف - بعون الطاف سبحان و بعون اکرام
مکین لامکان - درین مطبع هر کتاب با احکام پاکیزگی و اصول مطبوع و لطف موزونی در قالب طبع در می آید گر گویم
که با طرح خوبی و طراز تحسین تمثال خیال رنگین در طبع در می آید - اینهمه سرگرمی پاکیزگی نیست مالک مطبع ست که
فرشته [illegible] دانش ست و حقیقت خوبی آن مایه عقل شمع محفل ارباب بینش ست - درین مقام اعتراز انجام - پاره درپاره

ستودگی مطبع امتحان طبع پردا ختن ست و بهرشاهد مسیح انفاس و طرب افزای معنی ساطع در صفحه جا انداختن -
پناه قوت شان زور بهار رنگ اقبال نول کشور - که مالک مطبع اوده اخبارست و امیدگاه تاجران نامدار -
نه تالق متاع نه شتالق معاش ست مان بهانون و سیاق نیسان گهرپاشش - پرستنده خود نمائی نیست و شعب
دراستغنائی نیست - متاع الفت صرف کردن کارش و زیاده از قدرت دستگیری نمودن شعارش -
تلطفات او هم سینه ریش عاطفت او بیش از بیش - روزی استقلال اقتناع طبع کتب عمده روانداشت
و با وصف التجای عیش و نیاد امن همت از دست نگذاشت - از همین این کارخانه هندوستان چمن زار است
و مطبع نوبهار راطور معنی گفتن سزاوار - اول شمع انجمن ولا به از زکی و گویا - خجسته انام غلام محمد نام -
خان القاب او عزیز دلها خطاب او - اڈیٹر اخبار و خواجه ناشران ست و سرمایه جهاد و طاق ابرو شاعران
سپهر حلم و گره کشای دل ست جوان صالح و معنی حیا درین منزل ست - نیک خواهی آغاز لفظ تهیش
که تخلص اوست پیداست بلکه نزد اهل بصیرت آثار مقرب و سبیل ارتقا هویدا - خطاط نستعلیق کو و روشش بیان
و بمقابله این مقاله و علاء الدین رهبر خوان - هر صحیح گشت اسرار علوم پرداخته و فرع علم و عمل را استاد ساخته -
کیفیت محنت پیشت و شرائط صحت بوله - هر حرف هزار نواز تحسین ست هر لفظ اعظم جسم آفرین ست - ستوده و گزیده
انام مولوی اعظم حسین نام - بکرم ایزد چو چمن نوباوه چمن جوانی ست و تازه بهار چه دولت و همثل معجزه زبان دانی
دیگر مولانا محمد عمر که عمران مسیح انفاس دراز باد و شاهد یکتائی در بزم خاطرش جلوه گر ناز - روی ارتیاب
سیاه تدقیق خدادادست استعداد و تعلیم شیفته حق ارشاد - نقاش چمن مانی نا هی و در سایر خلق گرامی -
نقاشی یاد بود در روزگار راجسم ست الحق جلوه لوح کتب موج طلسم ست - هر مصلح سنگ ارجمند و نام آور
هر سنگ چون نگین لعل در قیمت افزون تر - میر حشمت علی آفسر این گروه صاحب دین و یقین ست
و حساب کارش پرداز و انداز دیگر آئین - کار هر یک همین هنگامه آشوب چین - هر یک غلغله خوبی بجا رو
انداخت و روانی هر یک سپهر را ساکت ساخت - آئینه از زنگ صفائی اسباب آهنی مقیم حیرت کده
دل لدا از گرد ید و چه بی شوخی کار خویش را به آوازه بالمد با ثبات رسانید - اگر بر تعمیم حرف جمعیت پیر جا خاص جه
رخصت ایراد یابد چه تجسم که خود بر سرش شعشعه ظهور تاثیر جلیت او نماید - الغرض عمر و دولت مخاطب قدر دان در آید

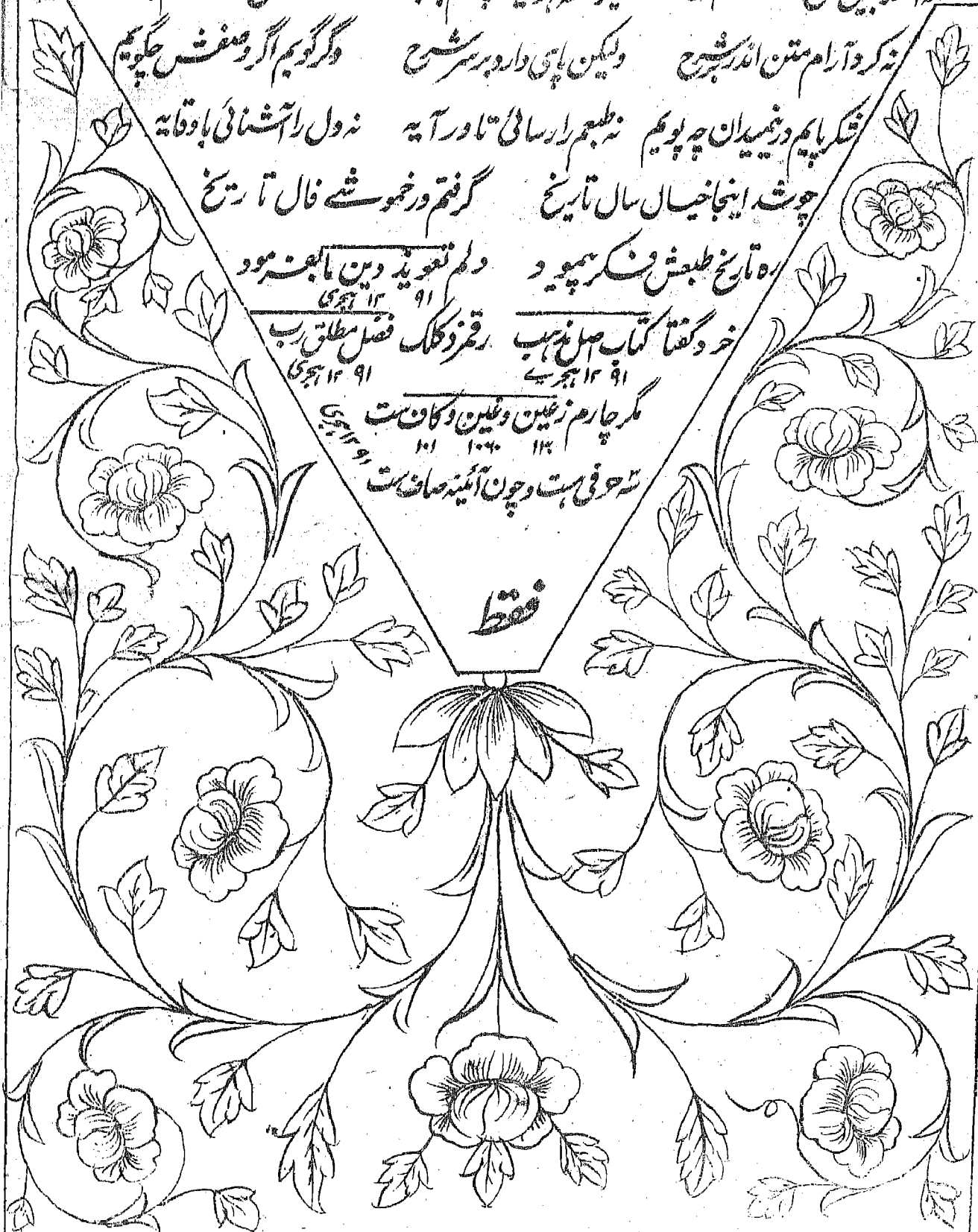
و دستہ غم چون حیرت دل در سینہ خدا و بانا د- الکنون کہ بہ منزل مطبوع خاتمہ رسیدم باعانت
۳۵۹ ۶۵۲ ۱۲۷ ۱۲۷ ۱۲۷

قضا و قدر بہار باغ تاریخ چیدم

مثنوی

ہدایہ چون بعون و صون یزدان بشد مطبوع و عالم گشت شادان
بہر صفحہ برابر شرح ہم متن نہ اصلا بیش شرح ست و نہ کم متن
ز دیگر صفحہ ہر یک چشم بربست بلطف صلح راہ خشم بربست
نہ کرد آرام متن اندر شرح ولیکن پای دارد بر سر شرح
دگر گویم اگر وصفش چگویم شکستہ پایم در میدان چہ پویم
نہ طبعم را رسائی تا در آید نہ دل را آشنائی با وقایہ
چو شد اینجا خیال سال تاریخ گرفتم در خموشی فال تاریخ
رہ تاریخ طبعش فکر پیمود دلم تعوید دین بالبشر بود
۱۲۹۱ ہجری
خرد گفتا کتاب اصل مذہب رقم زد کلک فضل مطلق رب
۱۲۹۱ ہجری ۱۲۹۱ ہجری
مگر چارم ز عین و غین و کاف ست
۱۱۲۰ ۱۰۷۰ ۱۰۱ ۱۲۹۱ ہجری
شہ حرفی ست و چون آئینہ صاف ست

فقط

فهرس المجلد الاول للهداية

صفحه	مطلب	صفحه	مطلب
	دیباجة الهداية		

فهرست جلد اول ترجمه فارسی هدایه

صفحه	مطلب	صفحه	مطلب
۲	دیباچه هدایه فارسی		

واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم
بہ یمن توفیقات یزدان و فیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین اعنی
جلد اول
ہدایہ اجل المتن بدایہ
مع ترجمہ شرح فارسی
منقول از مطبوع کلکتہ
بحسن اہتمام کارپردازان والا فطرت مشعر تمتع طلباء علوم و وکلاء و مفتیان عدالت
در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور طبع مزین مطبوع جہان شد

بسم الله الرحمن الرحیم

بدایت هدایت شرع اسلام بکتابی است مملو از احکام مصدر بحمد شارع علام موشح به نعت سید انام علیه و علی آله و اصحابه الصلوة والسلام که استنباط فروع از اصولش با جماع امت فوق سنت و قیاس ست و نهایة التحقیق محققان و غایة البیان مدققان بسلوک مسلک شرح فرائض و واجبات آن از آبله پایان بادیهٔ حیرت و یاس خلاصهٔ قواعد و نقاوهٔ ضوابطش جامع رموزیست که ایضاح کنز دقائق آن بتبیین حقائق صورت نگیرد و دُرر غرر محیط ناپیداکنارش به بحر رائق تقریر و نهر فائق تحریر وسعت نپذیرد و غیر وقایهٔ صیانت ایزدی ضبط روایاتش لا ممکن بل محال و جز عنایت خبیر و فتح قدیر عروج معارج الدرایة آن از قسم وهم و خیال حقا که رمز الحقائق اداء آمر برحق از حل مفاتیح شروح مبسوط مبراست و مطلب فائق نواهی ناهی مطلق از کشف مصابیح متون مختصر معرا نقد رائج معدن الحقائق نسبه مزید علیه آن غیر کافی و زیادات جامعش بتهذیب صغیر و کبیر وافی چون پای سعی بطی نشیب و فراز این وادی لنگ است و دست اجتهاد از وصول دامن مقصود کوتاه و زیر سنگ لاجرم بفتوای مفتی خرد از قید تخریج و ترجیح وارستن و مانند متاخرین قلادهٔ تقلید سلف و خلف بگردن بستن بدرجهٔ استحباب بل وجوب نموده و بنابر کثیر امور دینیه از عبادات و معاملات بنظر اختلاف اعتقادات با پس ماجرای شرعیه سررشتهٔ آداب از دست دادن مکروه بلکه ناجائز و حرام دانسته بسلوک طریق مباح اظهار مدعا پرداخته شد در مرایای ضمائر صافی گهران صفاکیش پرتو انداز باد که هرگاه در سنه ۱۱۹۰ هزار و صد و نود هجری ولایت جنت البلاد بنگاله بفروغ معدلت و نور نصفت نواب گورنر جنرل عماد الدوله مستر وارن هاسٹنگس بهادر جلادت جنگ منور بود قاضی القضات مولوی غلام یحیی خان بهاری باتفاق مولوی تاج الدین بنگالی

و میر محمد حسین ایرانی و مولوی شریعت الله سنبهلی حسب فرمان نواب معزی الیه هدایهٔ عربی را بزبان پارسی ترجمه آوردند و
کپتین هملٹن صاحب یکی از نامداران سرکار دولت مدار کمپنی عالیشان انگریز سوای جلد اول عبادات سه جلد دیگر را بانگریزی ترجمه کرد
و ظاهر حال برین دال ست که ترجمهٔ تمام کتاب باتفاق هر چهار کس خصوصًا باطلاع قاضی القضات و مولوی تاج الدین مرحومین نشده
ازینجهت بسیاری از دلائل نقلیه و عقلیه سیما آنچه از عربیت فی الجمله تعلق دارد در ترجمه فرو گذاشت گردیده و بمقتضای سهو و غفلت
که لازمهٔ بشریت است در بعض مسائل خطاهای نمایان بظهور پیوسته ورنه قاضی القضات و مولوی تاج الدین مرحومین از فحول علمای وقت
بودند و بعض مقام باتفاق هر چهار کس قسمی بخوبی ترجمه شده است که قابل تحسین و آفرین است و ازانجا که مسٹر هملٹن درین ملک ترجمهٔ بعض
جلد دوم باعانت بعض شیعی المذهب و ترجمهٔ باقی در لندن بلا امداد کسی از فضلا کرده لهذا در شرح حال امام اعظم نعمان ابن ثابت
ابو حنیفه کوفی رح مطاعن بیجا و ببیان کتب پنجگانه اصول که مبسوط و جامع کبیر و جامع صغیر و زیادات و سیر است غلطهای فاحش واقع شده
و در ترجمهٔ مسائل هم خطاهای کثیر راه یافته مثلاً در کتاب الجنایات باین مسئله که اگر کسی کسی را خفه کند نزد ابی حنیفه رح بر وی قصاص نیست
و نزد صاحبین رح قصاص واجب است ترجمه کرده که اگر کسی کسی را غصه دهاند و حال آنکه خفه عبارت است از کشتن کسی بافشردن گلو و هرگاه در
سنه ۱۲۲۱ هزار و دو صد و بیست و یک هجری تمام ممالک هند و بنگ و دکن زیر حکومت اولیای دولت انگلشیه در آمد و ریاست عامهٔ
ولایت قلمرو و تجدید مراسم کهن و بنیاد قوانین نو بذات همایون یوسف صورت موسیٰ سیرت عیسیٰ حلم ادریس علم لقمان هنر سلیمان فر عمر رض
شوکت علی همت ملک بخش ممالک ستان بهرام احتشام کیوان توان موسس قوانین نصفت و عدالت مشید ارکین عظمت و جلالت
زور و مهر و دیر کین عاقبت اندیش پیش بین جویای نام و ننگ مجموعهٔ دانش و فرهنگ مقدمة الجیش جنود فتح و ظفر رعایا نواز غربا پرور
انسان العین چشم دانش و بینش عین الاعیان انفس و ارواح آفرینش صدر نشین محفل عز و برتری زینت ده کج کلاهی گورنری مهر حشمت
جود و سخا منبع بذل و عطا رفیع القدر سمو المناقب گورنر جنرل مسٹر جارج هلیر د بارلو صاحب ادام الله اقباله وانجح آماله رونق پذیر بود
و صاحب عالیقدر سامی مراتب خدیو کشور سخن سنجی شهنشاه ملک معنی یابی بحر زاخر دُرر علوم عقلی و نقلی قاموس محیط لآلی فنون فرعی
و اصلی گوهر کان فصاحت جوهر جان بلاغت استاد بوعلی و بونصر ارسطوی وقت فلاطون عصر زینت بخش دولت سرمدیهٔ انگلشیه
مجدد قوانین ملت قدیمهٔ عیسویه آبرو بخش خاکساران و هواخواهان آتش زن دودمان ظلمه و ستمگاران مربع نشین چار بالش دولت و اقبال
دست گزین محفل انجاح امانی و آمال نائب مبدار فیاض در فیض گستری سایهٔ رحمت رحمان در رحم آوری ناسخ نام کسری و حاتم
بعدل و سخاوت ماحی نشان افراسیاب و رستم در تهور و شجاعت حق گذار و حق پژوهی که سوای تعریف خبر که احتمال صدق و کذب
است لفظ ناراستی بر زبان حق ترجمانش نگذشته و بجز تحقیق لغت حرف لغو پیرامون دهان صدق تبیانش نگردیده صور توهمات
و اشکال تخیلات را بارقهٔ ذهن تا قبش همان نسبت خس و خاشاک با صاعقهٔ محرق و ظلمت جهل و نادانی را بمقابل شعلهٔ ذکاوتش بعینه
علاقهٔ تاریکی شب ظلمانی بشمس شارق اگر نه در ظلمت آباد هند نیر طلعتش تابیدی ارباب علم و فضل که مانند ذرات در حضیض گمنامی
ناکام بودند بال و پر طیران براوج مدعا کشاده بعنوزا بدی چسان رسیدندی و شپره چشمان کوتاه بین که بقوت جهل و نادانی

سر یکبار بفرق فرقد بسودند حجاب نومیدی بر چهرهٔ مقصود کشیده رخت ادبار بشیب نامرادی چگونه کشیدندی اگر جسم مجسمش را روح
مجرد گویم روا است و مرتبهٔ عقل هیولانیش را درجهٔ عقل کل خوانم سزا آبای علوی را چنین جوهر فردی در صلب تاثیر بر نخورده و امهات سفلی
هیچو فرزندی در کنار تربیت نپرورده مرکز علمای آفاق مجمع مکارم اخلاق مقبول حضرت واهب المواهب خداوند خداوندگان
جان هربرٹ هارنگٹن صاحب ادام الله اقباله و جعل الی کل خیر آله رونق افزای محکمهٔ عدالت صدر و نظامت بود بتقریب تفحص احکام و فتاوای
مقدمات عدالت دیوانی و نظامت از کتب معتبرهٔ فقه آنجناب را سیر ترجمهٔ انگریزی هدایه بمقابله فارسی و عربی آن اتفاق افتاد و بمقتضای
خبرت ذاتی که اکثر مسائل فقهیه در حافظهٔ کاملهٔ آنجناب محفوظ بود بر غلطهای ترجمهٔ فارسی هدایه و انگریزی آن اطلاع دست داده تصحیح ترجمهٔ فارسی
که درستی ترجمهٔ انگریزی وابستهٔ آن بود پیش نهاد خاطر دریا مقاطر گردید و این ضعیف الخلیقه بل لاشی فی الحقیقه سرگردان بادیهٔ جهل و نادانی
محمد براتُ الله ابن ضیاء الدین محمد بردوانی عفی الله عنهما که بعد تحصیل و فراغت از علوم ضروریه مرسومه بجناب مستطاب آن دُرّ مکنون بحر دانش و
بینش و کوکب دری فلک محیط آفرینش بشیوهٔ ملازمان منسلک و تربیت پذیر بود و عند التکرار یک مسئلهٔ علمی فواید هزاران مسائل از هر نوع
بر میداشت و تا فرقی از مائدهٔ پر فائدهٔ آن حاتم زمان ذله ربای وظائف بوده اوقات چاشت و شام را با جمعی کثیر از ایتام و بیوگان
عیال خود بفراغت بسر می برد و بمساعی جمیلهٔ آنجناب بعهدهٔ مولویت عدالت پادشاهی سوپریم کورٹ و ترجمهٔ فارسی و بنگله عدالت دیوانی
صدر و نظامت مقرر بود و بعد از آن بمقتضای فیض بخشیهای آن فیاض بتقرر خدمت افتای صدر سربلندی یافت مخاطب باین خطاب شد
که ترجمهٔ هدایهٔ فارسی صحیح بکنی این قلیل البضاعت آن امر را سرمایهٔ فوز جاودانی دانسته الفاظ مشتمله امر را مادهٔ تاریخ یافته فوراً انگشت اجابت
بر دیده نهاد و جناب خداوندی احوال ابتری ترجمهٔ فارسی و انگریزی بنواب گورنر جنرل موصوف که شمهٔ از خوبیهای ذاتی و صفاتی آن والا نهاد
بالا گذشت اطلاع کرده اجازت تصحیح فارسی و چهاپهٔ آن بتوسط این حقیر بدست آورد نیز تعمیم فوائد علمی که طالب علمان عربی خوان را بتسهیل مطالب
هدایهٔ عربی و فارسی خوانان این ملک را که بهره از عربیت ندارند بدانستن مسائل و ادلهٔ آن و صاحبان عالیشان انگریز را بانفاذ احکام مقدمات
مرجوعهٔ عدالت دیوانی و نظامت بکار آید طلب فرمود و نواب معزی الیه که موجد قوانین علوم و رسوم است بلا توقف بنظر استحسان در آورده
مؤنت تصحیح و چهاپهٔ آن بر خزانهٔ عامره حواله کرده اجازت داد چنانچه این قلیل البضاعت عدیم الحیثیت ترجمهٔ جلد اول که مترجمان سابق
رعایت عهدهٔ مترجمی که عبارت از ابقای معنی و تغییر الفاظ است مطلقاً نکرده بودند بطور معهود که لازمهٔ ترجمه است کرده و در سه جلد دیگر که
ترجمهٔ آن بانگریزی شده بود بپاس اینکه از تغییر ترجمهٔ فارسی ترجمهٔ انگریزی بالکل ناقص خواهد شد و حکم جناب خداوندی بود که حتی الوسع در
ابقای آن کوشد ترجمهٔ سابق را بحال داشته همین التزام کرد که دلائل و مسائل متروکهٔ اصل را الحاق کند و هر جا که در اصل مطلب غلطی است تصحیح
آن نماید و بشرح مطالب دقیقهٔ آن عبارات شرح بقدر ضرورت الحاق کند تا طالب العلم هدایه خوان را بتسهیل عربی مددی رسد فارسی خوانان
و صاحبان عالیشان بفهم مطالب آن محتاج بشروح و کتب دیگر نشوند و وجه فرق میان اصل ترجمه و الحاق بدینگونه صورت بسته که آنچه
در هدایهٔ عربی مذکور است ترجمهٔ آن بحروف عربی و آنچه ملحق است بحروف فارسی در قالب طبع آورده شد و اکثر جا در اواخر ملحقات نام شروح
مثل عنایه و کفایه و غیره مندرج گردید تا در میان اصل عبارت کتاب و لاحق بران فرق باشد و باید دانست که صاحب هدایه شیخ الاسلام

برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر مرغینانی راکه وفاتش در ۵۹۳ پانصد و نود و سه وقوع یافته در هدایه شرح بدایه که هم از مصنفات اوست
او بهاست که دانستن آن بر طلاب واجب است یکی از آن اینست که هر جا گفته است که این حدیث محمول است بر فلان معنی مراد از آن آنست
که اهل حدیث آنرا بران معنی حمل نموده اند و هر جا که میگوید که بجهت معنی که من آنرا بران حمل نمودم مراد از آن اینست که صاحب هدایه آن حدیث را
بران حمل نموده نه اهل حدیث واز داب اوست که روایت خود را عام از سنت واثر که ثابت است بقول صحابه رض حدیث میگوید وگاهی فرق نمیکند
در میان خبر واثر و در جواب اما فارا ذکر نمیکند باعتماد ظهور معنی و در ان وصلیه وا و را فرو میگذارد و مراد از فقه دلیل عقلی میدارد و در مسائلیکه
اختلاف است میان امام اعظم رض و شافعی رض یا امام یا صاحبین یا زفر دلیل شافعی و صاحبین یا زفر را اول می آرد و دلیل امام در آخر همه بشرحی
می نگارد که جواب ادله شافعی و صاحبین و زفر از ان حاصل میشود و همواره رضی بجواب اخیر است پس هر جا که دلیل صاحبین را آخر ذکر کرده است
رضامی او بآن قول اخیر باید فهمید واز قال العبد الضعیف خود را مراد میگرد ولیکن کتاب هدایه برای تعظیم صاحب هدایه بجای لفظ قال
العبد الضعیف قال رحمه الله یا قال رضی الله عنه مقرر کرده اند وصاحب هدایه لفظ متکلم را برای احتراز از صیغه انانیت ذکر نکرده است واز داب اوست
که مسائل قدوری را اولا ذکر میکند و بعد از ان مسائل جامع صغیر واگر نوعی مخالفت در عبارت قدوری و جامع صغیر باشد
عبارت جامع صغیر را بتصریح ذکر میکند واز داب اوست که جواب سوالات را بلا ذکر اسوله بطور دفع دخل مذکور می کند
واز قبیل وقال می پرهیزد و مرویست که صاحب هدایه کتاب خود در ۱۳ سیزده سال با تمام رسانید و درین مدت صائم
بود و هرگاه خادم او در خدمت شراب وطعام برای وی می آورد میگفت که آنجا بگذار و راه خود پیش گیر
و بعد از ان آنرا بر فقیرے تصدق میکرد و در اخفای صوم میکوشید و زاهد و متورع بود لهذا
کتاب او مقبول و منتفع به شد واز انجا که انسان ضعیف البنیان مسارق سهو و نسیان است
و طریق مدعا پر از کریوه ومغاک لاجرم اگر بعضے آن پای اندیشه را لغزشے
رسد و دامن فکر را از خار وهم آویزشے توقع از بزرگان والا فطرت
آنست که بچشم انصاف نگرند واز جرائم درگذرند

والعفو عند کرام الناس مامول

تمت

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد و سپاس بی‌قیاس معبودی را سزاوار است که فقهای بالغ اندیشه در راه طاعتش از طی کردن پست و بلند اصول و فروع درمانده رفتار و عقلای معرفت پیشه را در وادی جستجویش پای تعقل در عقال حیرت گرفتار، شکر نعمتش که بر سائر افراد کائنات بمنزلهٔ فرض عین است بوجهی ادا کردن متعسر و کشیدن دامن ادراکش که ورای طاقت سرپنجهٔ اجتهاد است بدراز دستی معقول و منقول متعذر، و درود نامحدود تحفهٔ بارگاه صدرنشین مسند اصطفا است که اتباع سنت سنیه‌اش وصول رحمت یزدان را وسیله است و چراغ عالم افروز شریعتش را از نفخهٔ صبح قیامت فتیله. شرائف الصلوة و کرائم التحیات علیه و علی آله الاطهار و صحابه الاخیار. **اما بعد** بر آئینهٔ ضمیر دیباچه آرایان دفتر دانش و بینش و مرآت خاطر ترجمه کشایان غوامض مجموعهٔ آفرینش منطبع میگرداند که کشور نزهت پرور بنگاله از روزیکه بانوار فرمان فرمائی نواب گورنر جنرل عماد الدوله مستر **وارن هشتنگس** بهادر جلادت جنگ مستضیئ و مستنیر گردیده است همگی همت والا نهمتش مصروف و معطوف بر آنست که حراست و پاسبانی بلاد و انتظام مهمات عباد بر وجهی صورت انعقاد یابد که عموم خلائق در ظل عدالت از تابش آفتاب شدت و محنت آسوده بال و مرفه الحال بوده ابواب بیداد و ظلم بر چهرهٔ انام از خواص و عوام بسته و ریسمان دراز فتنهٔ متعدیان طریق حق مقطوع و گسسته گردد و چون حصول این مامول بدون شرع مقدسهٔ نبوی و اوامر و نواهی ملت مصطفوی استکمال نمیپذیرد بنابران این روشناس کشور خمول و انزوا مشتهر به **غلام یحیی** مامور و ماذون گشته که کتب عربیه علم فقه علی الخصوص کتاب مستطاب هدایه را که از غایت دقت و ایجاز مشابه اعجاز بود باتفاق ملا **تاج الدین** و **میر محمد حسین** و ملا **شریعت الله** از زبان تازی بمحاورهٔ عجمی منتقل سازد، چنانچه بمساعدت ایشان همت برگماشته چندانکه گنجایش داشته نقش الفاظ عربی را بعبارت مانوس فارسی بر داشته **هدایه فارسی** نام گذاشته و هدایهٔ فارسی پیرایهٔ انجام یافت تاریخ اتمام آنست. اگر چشم بصیرت باز و دماغ انصاف ساز است از فضائل این کتاب همین بس که عموم الناس را احتیاج بدان حاصل و فوائد و منافع آن شامل خواهد بود و بر هشیاران این گلشن فیض مسکن مخفی و محتجب نماند که در اثنای ایراد مسائل هرجا که لفظ شیخین مذکور گشته مراد از ان قدوة المجتهدین امام ابوحنیفه و ارشد تلامذهٔ او امام ابویوسف رحمهما الله تعالی و آنجا که کلمهٔ طرفین نگارش یافته غرض از ان اسم سامی امام ابوحنیفه رحمة الله علیه و امام محمد است که نسبت استفادهٔ او بشیخین می‌پیوندد و مقصود از لفظ صاحبین هر دو تلامذه اند رحمهما الله تعالی. توقع از مکارم اخلاق ناظران این اوراق آنکه اگر در مرور پست و بلند این مرحلهٔ دور احیاناً پای اندیشه از جای رفته باشد در طریق خورده گیری بیجا نتازند و انگشت نمای طعن و ملامت نسازند و بالله التوفیق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی اعلی معالم العلم واعلامه واظهر شعائر الشرع واحكامه وبعث رسلا وانبياء صلوات
الله عليهم اجمعين الى سبيل الحق هادين واخلفهم علماء الى سنن سننهم داعين يسلكون فيما لم يؤثر عنهم
مسلك الاجتهاد مسترشدين منه فی ذلك وهو ولی الارشاد وخص اوائل المستنبطين بالتوفيق حتى
وضعوا مسائل من كل جلی ودقيق غير ان الحوادث متعاقبة الوقوع والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع

جميع حمد ثابت است خدای راکه بلند گردانید معالم علم و اعلام آن و ظاهر کرد شعائر شرع و احکام آن ف معالم جمع
معلم است بمعنی نشان که بر راه نهند و مراد ازان اصول شرع است که مدارک علم شریعت و اعلام جمع علم است بمعنی جبل و کوه
و مقصود ازان علماست و شعائر جمع شعیره است بمعنی انچه بروی نشانی باشد و مراد ازان اسباب و علل و شروط و علامات
است و احکام عبارت است از حل و حرمت و صحت و فساد ص و مبعوث کرد رسل و انبیا را علیهم الصلوة والسلام که بسوی
راه ناحق هادی اند و خلیفه آنها کرد علما را که بسوی روش سنتهای آنها داعی اند و سلوک میکنند در چیزیکه مروی نیست
انبیا طریق اجتهاد را در حالیکه طلب رشد میکنند دران از او تعالی که ولی ارشاد است و خاص کرد اوائل مجتهدین را ف
که ابو حنیفه و اصحاب ویست ص بتوفیق حتی اکه وضع کردند آنها در فتاوای خود ها مسائل را از قسم جلی و دقیق ف که عبارت
است از مسائل قیاسیه و استحسانیه ص ولیکن حوادث متعاقبة الوقوع است ف یعنی پی در پی می آید ص و تنگی میکند از
نوازل ف یعنی از واقعات ص کمربند مسائل موضوع ف یعنی جوابهای منقوله از سلف دران کافی نیست

واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال وبالوقوف على الماخذ بعض عليها بالنواجذ وقد جرى على الموعد في مبدأ بداية المبتدي ان اشرحها بتوفيق الله تعالى شرحا ارسمه بكفاية المنتهي فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساغ وحين اكاد اتكأ عنه اتكاء الفراغ تبينت فيه نبذا من الاطناب وخشيت ان يهجر لاجله الكتاب فصرفت عنان العناية الى شرح آخر موسوم بالهداية اجمع فيه بتوفيق الله تعالى بين عيون الرواية ومتون الدراية تاركا للزوائد في كل باب معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع ما انه يشتمل على اصول ينسحب عليها فصول واسال الله تعالى ان يوفقني لاتمامها ويختم لي بالسعادة بعد اختتامها حتى ان من سمت همته الى مزيد الوقوف يرغب في الاطول والاكبر ومن اعجله الوقت عنه يقتصر على الاصغر والاقصر وللناس فيما يعشقون مذاهب والفن خير كله ثم سألني بعض اخواني ان املي عليهم المجموع الثاني فافتتحته مستعينا بالله تعالى في تحرير ما اقاوله متضرعا اليه في التيسير لما احاوله انه الميسر لكل عسير وهو على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وحسبنا الله ونعم الوكيل

ص و شکار کردن شوارد ف یعنی وحشیان رمنده ص با فروختن آتش از موارد ف و فرودگاه آنها آب است یعنی احکام مستخرجه حاصل میشود از اصول چنانکه شکار گرفته میشود از فرودگاه آن آب ص و قیاس کردن بامثال از صنعت رجال است ف یعنی کار مردان کامل ص و آن صنعت حاصل میشود بوقوف بر مآخذ در حالیکه گرفته شود آنرا بنواجذ ف که دندانهای پس همه دندانها است یعنی قیاس احکام بر نظائر آن کار کاملان است و میشود آن کار بدانستن مآخذ و اصول بکمال مضبوطی و استحکام ص و بدرستیکه وعده رفته بود بر من در ابتدای کتاب بدایة المبتدی بآنکه بتوفیق خدا شرح آن کنم و نام آن نهم کفایة المنتهی پس شروع کردم دران حال آنکه وعده مسوغ است ف یعنی روا میدارد اقدام و مضای آنرا ص بعض مساغ ف و روا داشتنی چه وعده مجوز ایفاست نه واجب آن ص و هرگاه قریب شد بآنکه حاصل شود مرا ازان فراغ دریافتم دران شرح اندکی از اطناب و ترسیدم که بسبب آن متروک شود کتاب پس برگردانیدم عنان عنایه ف یعنی قصد ظاهر و باطن خود ص بسوی شرحی دیگر مسمی به هدایه و بتوفیق خدا جمع خواهم کرد در آن عیون روایت و متون درایت ف یعنی روایات مختار علما و معانی مرویه و نکات متینه ص در حالیکه خواهم گذاشت زوائد را در هر باب و اعراض خواهم کرد ازین قسم اطناب ف که در کفایة المنتهی شده ص معهذا شامل خواهد شد این شرح بر اصول ف و قواعد ص که منجر و کشیده میشود بر آن فصول ف یعنی بسبب ایجاز هیچ از اصول و قواعد و فصول و مسائل متروک نشود ص و میخواهم از خدا تعالی که توفیق دهد مرا باتمام آن و خاتمه من بنیکبختی کند بعد اختتام آن پس هرکس که برتری کند همت او بسوی زیادتی وقوف و اطلاع رغبت کند در اطول و اکبر ف که کفایة المنتهی است ص و کسیکه عاجل الوقت است اقتصار کند بر اصغر و اقصر ف یعنی هدایه ص و مردمان در چیزهای مرغوب روشهای نوع بنوع است و روشها همه نیک اند و بعد ازان ف که خود صرف عنایه کرده بودم ص درخواستند از من بعض برادران که املا کنم برآنها مجموعه دوم پس شروع آن کردم حالیکه استعانت میکنم از خدا بنوشتن چیزیکه قول آن میکنم و تضرع میکنم بسوی خدا در آسان کردن چیزیکه قصد آن دارم بدرستیکه او تعالی آسان کننده هر عسیر است ف یعنی مشکل ص و بر هرچه میخواهد توانا و قدیر و بقبول کردن تضرع جدیر ف یعنی لائق ص و خداست بسنده ما و بهتر وکیل

كتاب الطهارات

قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس بهذا النص والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتى الاذنين لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها والمرفقان والكعبان يدخلان فى الغسل عندنا خلافا لزفر رح هو يقول ان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل فى باب الصوم ولنا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل وفى باب الصوم لمد الحكم اليها اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة والكعب هو العظم الناتى هو الصحيح ومنه الكاعب قال والمفروض فى مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس لما روى المغيرة بن شعبة ان النبى صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه والكتاب مجمل فالتحق بيانا به وهو حجة على الشافعى رح فى التقدير بثلث شعرات وعلى مالك رح فى اشتراط الاستيعاب وفى بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلث اصابع اليد لانها اكثر ما هو الاصل فى آلة المسح قال وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضى من نومه لقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده فى الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدرى اين باتت يده ولان اليد

كتاب الطهارات ف وآن در لغت بمعنى نزهه و پاکی است از نجاست حقیقى و در شرع بمعنى نزهه و پاکی از مطلق نجاست است حقیقى باشد یا حکمى **ص** مسئله فرموده خدا تعالى که ای مومنان وقتیکه قصد نماز کنید پس غسل کنید رو یهای خود را و دستهای خود را تا مرافق **ف** یعنى آرنج **ص** ومسح کنید سرهای خود را وغسل کنید پایهای خود را تا هر دو کعب پس فرض وضو از روی این نص غسل اعضای ثلثه **ف** یعنى روی و هر دو دست و هر دو پای **ص** ومسح سر است وغسل بالفتح عبارت است از روان کردن **ف** آب بر عضو مغسول یعنى شستن **ص** ومسح عبارت است از رسانیدن **ف** آب بر عضو بی آنکه روان شود **ص** وحد روی از منتهای رستنگاه موی سر تا زیر زنخ واز نرمه گوش تا نرمه گوش دیگر است زیراچه مواجهه **ف** که بمعنى رو برو شدن است از مقابله همین اعضا **ص** واقع میشود ومواجهه مشتق از وجه است وهر دو آرنج وهر دو کعب نزد علمای ما در شستن داخل است بخلاف زفر رح که او میگوید که غایت زیر مغیا داخل نمیشود مانند شب در روزه ودلیل علمای ما اینست که این غایت برای اسقاط ما ورای غایت است زیراچه اگر این غایت نمی بود هر آئینه مستوعب میشد وست و پای کل آنرا **ف** یعنى تا بغل وران **ص** ودر باب روزه ذکر غایت برای کشیدن حکم تا غایت است زیراچه اسم **ف** روزه **ص** بر مطلق امساک اطلاق کرده میشود وکعب استخوانی است برآمده **ف** یعنى شتالنگ **ص** وهمین صحیح است واز ان لفظ کاعب آمده است وفرض در مسح سر مقدار ناصیه است وآن ربع سر است زیراچه روایت کرده است مغیره بن شعبه که نبی صلعم در خاک روبه جای قومی آمد وبول کرد ووضو نمود ومسح کرد بر ناصیه وهر دو موزه خود وقرآن **ف** درین حکم **ص** مجمل است پس عمل رسول صلعم بیان آن لاحق شد وهمین حدیث حجت است بر شافعی رح برای اندازه کردن او مسح سر را بسه مو ونیز حجت است بر مالک رح در شرط کردن او مسح تمام سر را ودر بعضی روایات اندازه کرد بعض اصحاب ما مسح سر را بسه انگشتان دست زیراچه سه انگشت دست غالبا اصل آله مسح است مسئله ۲ از سنتهای **ف** وضو یکی **ص** شستن هر دو دست است پیش از در آوردن آن در آوند آب هرگاه بیدار شود وضو کننده از خواب برای قول علیه السلام وقتیکه بیدار شود کسی از شما از خواب پس فرو نبرد دست خود را در آوند آب تا که نشوید آن دست را سه بار زیراچه معلوم نیست که کجا ماند شب دستهای او ودر شب بسبب آنکه در

الآلة التطهير فسن البداية بتنظيفها وهذا الغسل الى الرسغ لوقوع الكفاية به في التنظيف **قال** وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام
لا وضوء لمن لم يسم والمراد به نفي الفضيلة والاصح انها مستحبة وان سماها في الكتاب سنة ويسمي قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح
والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك والمضمضة والاستنشاق
لان النبي عليه السلام فعلهما على المواظبة وكيفيتهما ان يمضمض ثلثا يأخذ لكل مرة ماء جديدا ثم يستنشق كذلك هو المحكي من وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومسح الاذنين وهو سنة بماء الرأس خلافا للشافعي رح لقوله عليه السلام الاذنان من الرأس والمراد بيان الحكم دون الخلقة **قال** وتخليل
اللحية لان النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك وقيل هو سنة عند ابي يوسف رح جائز عند ابي حنيفة ومحمد رح لان
السنة اكمال الفرض في محله والداخل ليس بمحل الفرض وتخليل الاصابع لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كي لا تتخللها نار جهنم ولانه اكمال الفرض
في محله وتكرار الغسل الى الثلث لان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين و
قال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى
وظلم والوعيد لعدم رؤيته سنة **قال** ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة فالنية في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح فرض
لانه عبادة فلا يصح بدون النية كالتيمم ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر

الآلة التطهير است پس مسنون است ابتدا بتطهیر آن و این شستن تا بند دست کافی است در تنظیف **ف** و پاکی دوم **ص** خواندن بسم الله
در ابتدای وضو برای قول پیغمبر صلعم وضو نیست آن شخص را که بسم الله نخواند و مراد ازان نفی فضیلت است **ف** نه نفی صحت **ص** و
اصح آنست که بسم الله خواندن مستحب است اگرچه در کتاب آنرا سنت گفته و اصح آنست که بسم الله قبل و بعد استنجا خوانده شود **ف** سوم
ص مسواک چه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است و اگر مسواک نباشد باید که از انگشت بمالد دندان را چه پیغمبر صلعم چنین کرده است **ف** چهارم **ص** مضمضه
ف یعنی آب در دهن جنبانیدن **ف** پنجم **ص** استنشاق **ف** یعنی آب در بینی کردن **ص** زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است
و کیفیت مضمضه و استنشاق اینست که سه بار مضمضه کند و هر بار آب جدید بگیرد و بعد ازان استنشاق کند بهمان طور و همین منقول است
از وضوی پیغمبر صلعم **ف** ششم **ص** مسح هر دو گوش و آن سنت است نزد علمای ما بآب سر **ف** یعنی ببقیه آبی که برای مسح سر گرفته شود
ص بخلاف شافعی رح برای قول پیغمبر صلعم که هر دو گوش از جمله سر است و مراد ازان بیان حکم است نه بیان خلقت **ف** هفتم **ص** تخلیل ریش
زیرا چه جبرئیل علیه السلام بآن امر کرده است پیغمبر را صلعم و بعضی گفته اند که تخلیل ریش سنت است نزد ابی یوسف رح و نزد طرفین رح جائز است
نه سنت زیرا چه سنت اکمال فرض است در محل فرض و اندرون ریش محل فرض نیست **ف** هشتم **ص** تخلیل انگشتان برای قول علیه السلام
تخلیل انگشتان کنید تا در نیاید دران آتش دوزخ و بجهت آنکه تخلیل انگشتان اکمال فرض است در محل آن **ف** نهم **ص** سه بار شستن
ف اعضای مذکوره **ص** زیرا چه پیغمبر علیه السلام وضو کرد **ف** و شست اعضا را **ص** یک یک بار و فرمود که این وضوئیست که
قبول نمیکند او تعالی نماز را مگر بآن **ف** و بعد ازان **ص** وضو کرد **ف** و شست اعضا را **ص** دو دو بار و فرمود که این وضوی شخصی است
که دو چند میکند خدا اجر را برای او **ف** و بعد ازان **ص** وضو کرد **ف** و شست اعضا را **ص** سه سه بار و فرمود که این وضوی منست و وضوی
پیغمبرانی است که پیش از من گذشته اند و هر که برین زیاده یا ازین کم کند **ف** یعنی آنکه سه بار **ص** شستن سنت است اعتقاد نکند متعدی و ظالم است
ف دهم **ص** نیت در وضو نزد ما سنت است **ف** و نزد شافعی رح نیت در وضو فرض است زیرا چه وضو عبادت است پس بدون نیت صحیح نباشد مانند تیمم و دلیل
علمای ما آنست که وضو عبادت نمی شود مگر بنیت لیکن مفتاح نماز می شود بسبب آنکه وضو طهارت است باستعمال مطهر **ف** یعنی آب

بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة او هو ينبئ عن القصد ويستوعب رأسه بالمسح وهو السنة وقال الشافعي رح السنة هو التثليث بمياه
مختلفة اعتبارا بالمغسول ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا ثلثا ومسح براسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام والذي يروى من التثليث
محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روى عن ابي حنيفة رح ولان المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا فلا يكون مسنونا فصار كمسح الخف
بخلاف الغسل لانه لا يضره التكرار ويرتب الوضوء فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره وبالميامن والترتيب في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح
فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية والفاء للتعقيب ولنا ان المذكور فيها حرف الواو وهي لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة فتقتضي اعقاب
غسل جملة الاعضاء والبداية بالميامن فضيلة لقوله عليه السلام ان الله تعالى يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل

فصل
في نواقض الوضوء المعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الاية وقيل لرسول
صلى الله عليه وسلم وما الحدث قال ما يخرج من السبيلين وكلمة ما عامة فتتناول المعتاد وغيره والدم والقيح اذا خرجا من البدن
فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير والقيء ملأ الفم وقال الشافعي رح الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روى انه
عليه السلام قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الاصابة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج المعتاد ولنا
قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته

بخلاف تیمم زیرا چه تراب مطهر نیست مگر در وقت اراده نماز و نیز لفظ تیمم دلالت دارد بر معنی قصد ف که عین نیت است باز دهم ص
مسح تمام سر یکبار و شافعی رح گفته است که سنت سه بار مسح کردن است با بهای جدید باعتبار عضو مغسول و دلیل علمای ما اینست که
انس رضی الله عنه وضو کرد و شست اعضا را سه سه بار و مسح کرد سر را یکبار و گفت این وضوی رسول صلعم است و سه بار مسح که از پیغمبر صلعم
مرویست آن محمول است بر مسح سه بار بیک آب و سه بار بیک آب مسح کردن مشروع است و مرویست از ابی حنیفه رح و بجهت آنکه
فرض نیست مگر مسح سر و از تکرار مسح غسل است که بحد غسل میرسد پس مسنون نبود و مانند مسح موزه باشد بخلاف غسل ف یعنی شستن
ص که تکرار آن ضرر ندارد ف دوازدهم ص ترتیب پس ابتدا کند بچیزیکه ابتدا کرده بامر آن خدای تعالی و بمیامن ف یعنی بجانب راست
ص و ترتیب در وضو نزد ما سنت است و نزد شافعی رح فرض است زیرا چه در قول خدای تعالی پس بشوئید رویهای خود را تا آخر
آیه فای تعقیب است و دلیل علمای ما آنست که در آن آیه حرف واو مذکور است و باتفاق اهل لغت واو برای مطلق جمع است بلا ترتیب فا
بر آن جمله داخل است پس مقتضای آن اینست که غسل جمله اعضا بلا ترتیب عقب قصد نماز موجود شود و ابتدا بمیامن فضیلت است بجهت قول پیغمبر صلعم
که بدرستیکه خدای تعالی دوست میدارد ابتدا کردن را باعضای راست در هر چیز حتی که نعلین پوشیدن و شانه کردن

فصل در بیان شکننده وضو
مسئله ۱ هر چیز که بر آید از دو راه ف قبل و دبر ص شکننده وضوست بجهت قول
خدای تعالی که وقتیکه بیاید کسے از شما از غائط الایه و برای آنکه پرسیده شد از پیغمبر صلعم که شکننده وضو چه چیز است فرمود که هر چیزیکه بر آید
از سبیلین و لفظ هر چیز بسبب عموم شامل است معتاد و غیر معتاد را مسئله ۲ ف یعنی شکننده وضو ص خون و ریم است
وقتی که جاری و بیرون باشد و شافعی رح گفته است که چیزیکه از غیر سبیلین بر آید شکننده وضو نیست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم
قی کرد و وضو نمود و بجهت آنکه شستن غیر موضع نجاست امر تعبدی است ف و موافق قیاس نیست ص پس اقتصار نموده
خواهد شد بر صورتیکه شرع بران وارد است آن مخرج معتاد است و دلیل علمای ما ف یکی ص اینست که پیغمبر صلعم فرموده که وضو واجب میشود
از خون سائل و دیگر فرموده است که هر که قی کند یا در نماز خون از بینی اش جاری شود باید که برگردد و وضو کند و بنا کند بر نماز خود ف یعنی بقیه نماز را ادا

ما لم يتكلم ولان خروج النجاسة مؤثر فى زوال الطهارة وهذا القدر فى الاصل معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير وبملأ الفم فى القئ لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فى محلها فتكون بادية لا خارجة بخلاف السبيلين لان ذالك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج وملأ الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا وقال زفر رح قليل القئ وكثيره سواء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولاطلاق قوله عليه السلام القلس حدث ولنا قوله عليه السلام ليس فى القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا وقول على رض حين عد الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم واذا تعارضت الاخبار يحمل ما رواه الشافعى رح على القليل وما رواه زفر رح على الكثير والفرق بين المسلكين ما قدمناه ولو قاء متفرقا بحيث لو جمع يملأ الفم فعند ابى يوسف رح يعتبر اتحاد المجلس وعند محمد رح يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن ابى يوسف وهو الصحيح لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة وهذا اذا قاء مرة او طعاما او ماء

ص تا وقتیکه تکلم نکرده باشد ف دوم ص آنکه خروج نجاست در زوال طهارت تاثیر دارد و این قدر در اصل ف یعنی سبیلین ص معقول است ف بسبب تضاد طهارت و نجاست و معقول از مورد شرع متعدی میشود ص و اقتصار بر چهار عضو ف یعنی شستن روی و دست ص و پا و مسح سر خلاف قیاس است ف و خلاف قیاس مقتصر میشود بر مورد شرع ص لیکن هرگاه آن معقول از اصل که سبیلین است ضرورة متجاوز شود ف حتی اگر خروج نجاست از غیر سبیلین هم مزیل طهارت شود ص پس این امر خلاف قیاس هم به تبعیت آن متجاوز شود ف ورنه حکم نص متغیر گردد ص مگر آنکه خروج نجاست از غیر سبیلین بسیلان آن سوی موضعیکه حکم تطهیر بآن لاحق است و به پری دهن در قی متحقق میشود زیرا چه بسبب زائل شدن پوست نجاست بجای خود ظاهر میشود و آن بادی است نه خارج بخلاف سبیلین زیرا چه آن محل نجاست نیست پس مجرد ظهور آن دلیل انتقال و خروج است و قی با پری دهن آنست که اگر خواهد قی کننده که ضبط آن نماید نتواند کرد مگر بتکلف زیرا چه اینچنین قی غالبا بیرون می آید پس خروج آن اعتبار کرده شود و زفر رح گفته است که قی قلیل و کثیر برابر است بجهت اطلاق قول پیغمبر صلعم که قی حدث است و چنین شرط نمیکند سیلان را ف در چیزیکه از غیر سبیلین برآید ص بنابر قیاس آن بر مخرج معتاد ف که سبیلین است ص و دلیل علمای ما ف یکی آنست ص که پیغمبر صلعم فرموده است که در یک قطره و دو قطره از خون وضو واجب نیست مگر آنکه سیلان کند ف دوم ص آنکه علی رضی الله عنه وقتیکه شمار کرد تمام شکننده وضو را گفت که قی با پری دهن و هرگاه تعارض شد میان اخبار پس حمل کرده شود حدیثی را که روایت کرده است شافعی رح بر قی قلیل و آنچه روایت کرده است زفر رح محمول شود بر قی کثیر و فرق میان دو طریق همان است که پیشتر مذکور شد مسئله ۳ اگر شخصے قی کند چند بار باین طور که اگر جمع کرده شود بحد پری دهن رسد پس نزد ابی یوسف رح اتحاد مجلس معتبر است ف یعنی اگر در یک مجلس است شکننده وضو است ص و نزد محمد رح اتحاد سبب معتبر است و آن غثیان است ف یعنی شوریدن دل ص مسئله ۴ هر چیزیکه شکننده وضو نیست نجس نیست و این مرویست از ابی یوسف رح همین صحیح زیرا چه آن چیز را حکم نجاست داده نشده است یعنی از سبب آن وضو نمی شکند و این همه که مذکور شد وقتی است که قی کند تلخه یا طعام یا آب را

فان قاء بلغما فغير ناقض عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ناقض اذا قاء ملأ الفم والخلاف في المرتقي من الجوف اما النازل
من الرأس فغير ناقض بالاتفاق لان الرأس ليس بموضع النجاسة لابي يوسف رح انه نجس بالمجاورة ولهما انه لزج لا تتخلله النجاسة وما يتصل به قليل
والقليل في القيء غير ناقض ولو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملأ الفم لانه سوداء محترقة وان كان مائعا فكذلك عند محمد رح اعتبارا بسائر انواعه
وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف ولو نزل من الرأس الى ما لان من
الانف نقض الوضوء بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج والنوم مضطجعا او متكيا او مستندا الى شيء لو ازيل لسقط
لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن خروج شيء عادة والثابت عادة كالمتيقن به والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد
عن الارض ويبلغ الاسترخاء في النوم غايته بهذا النوع من الاستناد غير ان السند يمنعه من السقوط بخلاف حالة القيام والقعود والركوع
والسجود في الصلوة وغيرها هو الصحيح لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء والاصل فيه قوله عليه السلام
لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله
والغلبة على العقل بالاغماء والجنون لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء والاغماء حدث في الاحوال كلها

پس اگر قی کند بلغم را شکننده وضو نبود نزد طرفین رح و ابو یوسف رح گفته است که قی بلغم شکننده وضوست اگر با پری دهن باشد
واین اختلاف دران قی است که از شکم بر آید واما بلغمی که از سر فرود آید پس آن شکننده وضو نیست بالاتفاق زیرا چه سر موضع
نجاست نیست و دلیل ابی یوسف رح اینست که بلغم ف برآمده از شکم بسبب مجاورة بنجاست شکم ص نجس است و طرفین رح
میگویند که بسبب لزوجت بلغم نجاست دران در آمد نمیکند و نجاستیکه بآن متصل است قلیل است و قی قلیل شکننده وضو نیست مسئله ۵
اگر قی کند کسی خون بسته را اعتبار کرده میشود دران پری دهن را زیرا چه آن سودای سوخته است و اگر آن خون رقیق بود شکننده وضو
است نزد محمد رح بقیاس سائر انواع قی و نزد شیخین رح شکننده وضوست اگر سیلان کرده باشد آن خون بقوت خود اگرچه قلیل بود
زیرا چه معده موضع خون نیست پس آن خون بسبب جراحتی بود که در شکم باشد مسئله ۶ اگر خون از دماغ فرود آید و تا پرده بینی رسید
وضو باتفاق می شکند زیرا چه آن خون بموضعی رسیده است که شستن آن واجب است ف در وضو یا در غسل ص پس خروج متحقق شود
مسئله ۷ خواب شکننده وضوست اگر خواب کننده بر پهلو بخوابد یا تکیه زند بر انگشت یا بدست خود یا پشت باز زند بچیزیکه اگر زائل شود
آن چیز بیفتد خواب کننده زیرا چه بر پهلو خفتن سبب استرخای مفاصل است پس از روی عادت خالی نمیشود از برآمدن چیزی ف از ریح
وغیره ص و چیزیکه از روی عادت ثابت است بمنزله چیزی است که از روی حس یقینا ثابت است و تکیه زدن زائل میکند تماسک بیداری را
بسبب زائل شدن مقعد از زمین و باین نوع تکیه زدن در خواب استرخا بنهایت میرسد مگر اینکه تکیه گاه خوابنده را از افتادن باز میدارد
بخلاف خوابیدن در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود در نماز و غیر آن و همین صحیح است زیرا چه درینصورت بعض استمساک باقی میماند ورنه
می افتاد خوابنده پس استرخا کامل نمیشود و اصل درین باب حدیث پیغمبر صلعم است که فرموده است وضو واجب نیست بر کسیکه بخوابد در حالت
قیام یا قعود یا رکوع یا سجود و جز این نیست که وضو واجب است بر کسیکه بر پهلو بخوابد زیرا چه هرگاه بر پهلو خوابد استرخا عارض شود بندهای او
مسئله ۸ اغما ف یعنی مغلوبیت عقل که بیهوشی است ص و جنون ف یعنی مسلوبیت عقل که دیوانگی است ص شکننده وضوست
زیرا چه اغما و جنون در استرخا از خوابیدن بر پهلو زیاده تر است و اغما شکننده وضوست در جمیع احوال ف یعنی حال قیام و قعود و رکوع و سجود

وهو القياس في النوم الا انا عرفناه بالاثر والاغماء فوقه فلا يقاس عليه والقهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود والقياس انها لا تنقض وهو قول الشافعي رح لانه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة ولنا قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا وبمثله يترك القياس والاثر ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها والقهقهة مايكون مسموعا له ولجيرانه والضحك مايكون مسموعا له دون جيرانه وهو على ما قيل يفسد الصلوة دون الوضوء والدابة تخرج من الدبر ناقضة فان خرجت من رأس الجرح او سقط اللحم منه لا ينقض والمراد بالدابة الدودة وهذا لان النجس ما عليها وذلك قليل وهو حدث في السبيلين دون غيرهما فاشبه الجشاء والفساء بخلاف الريح الخارجة من القبل والذكر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة حتى لو كانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر فان قشرت نفطة فسال منها ماء او صديد او غيره ان سال عن رأس الجرح نقض وان لم يسل لا ينقض وقال زفر رح ينقض في الوجهين وقال الشافعي رح لا ينقض في الوجهين وهي مسئلة الخارج من غير السبيلين وهذه الجملة نجسة لان الدم ينضج فيصير قيحا ثم يزداد نضجا فيصير صديدا ثم يصير ماء هذا اذا قشرها فخرج بنفسه واما اذا عصرها فخرج بعصره

و همین قیاس است در خواب **ف** یعنی مقتضای قیاس است که خواب هم در جمیع احوال مثل اغما ناقض وضو شود بسبب زائل شدن مقعد از زمین و موجود بودن احتمال استرخا **ص** مگر آنکه شناختیم ما عدم وجوب وضو را بر خوابنده در حالت قیام وقعود و رکوع و سجود از حدیث پیغمبر صلعم و اغما از خواب زیاده تر است پس قیاس کرده نشود خواب را بر اغما **مسئله ۹** شکننده وضو است خنده قهقهه در نمازیکه دران رکوع و سجود بود و قیاس آنست که شکننده وضو نشود و آن قول شافعی است رح زیراچه آن نجس خارج نیست و از یجهت آن قهقهه در نماز جنازه و سجده تلاوت و در خارج نماز شکننده وضو نیست و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر صلعم است که هر که خنده قهقهه کند در نماز پس باید که اعاده کند وضو و نماز هر دو را و بامثال این اخبار قیاس متروک میشود و این حدیث در نماز کامل وارد شده است پس مقتصر خواهد شد بران نه متعدی خواهد شد **ف** سوی نماز جنازه و سجده تلاوت **ص** و قهقهه خنده ایست که بشنود خنده کننده و نزدیکان او و ضحک آنست که بشنود آنرا خنده کننده نه نزدیکان او و ضحک مفسد نماز است و ناقض وضو نیست **مسئله ۱۰** برآمدن کرم از دبر شکننده وضو است و اگر کرم از سر جراحت برآید یا پاره گوشت از جراحت بیفتد وضو نمیشکند زیراچه رطوبتیکه بر بدن آن کرم است نجاست قلیل است و برآمدن نجاست قلیل از سبیلین شکننده وضو است نه از غیر سبیلین پس نجاست قلیل بدن کرم آید از غیر سبیلین مانند آروغ شکننده وضو نبود و نجاست قلیل بدن کرم برآید از سبیلین مانند تیز نرم شکننده وضو بود بخلاف ریحیکه از ذکر و فرج برآید که شکننده وضو نیست زیراچه آن ریح از محل نجاست نمی برآید حتی که اگر ریح برآید از فرج زنیکه دو راه او یک شده باشد مستحب است مر او را که اعاده وضو کند زیراچه احتمال است که آن ریح از دبر او برآمده باشد **مسئله ۱۱** اگر بکند کسی پوست آبله را و آب یا ریم یا غیر آن روان شود از سر آن پس وضو میشکند و اگر روان نشود نمی شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت وضو می شکند و شافعی رح گفته است که در هر دو وجه وضو نمیشکند و آن مسئله خارج از غیر سبیلین است **ف** که بالا گذشت یعنی زفر رح شرط نمیکند سیلان را در انچه از غیر سبیلین برآید و نزد شافعی رح شکننده وضو نیست مگر انچه از سبیلین برآید **ص** و نزد علمای ما تمامی این نجس است زیراچه خون بعد از پخته شدن ریم میشود و ریم بعد زیادت پختگی قیح میشود و بعد ازان آب میگردد و لیکن این وقتی است که بعد کندن پوست **ف** آب و ریم و غیره **ص** از خود روان شود اما اگر سیلان آن بسبب افشردن بود

فلا ينقض لانه مخرج وليس بخارج والله اعلم **فصل** في الغسل وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن وعند الشافعي رحمه الله هما سنتان فيه لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانا سنتين في الوضوء ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطّهّروا امر بالاطهار وهو تطهير جميع البدن الا ان ما تعذر ايصال الماء اليه خارج بخلاف الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما منعدمة والمراد بما روى حالة الحدث بدليل قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء وسنته ان يبدأ المغتسل فيغسل يديه وفرجه ويزيل النجاسة ان كانت على بدنه ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلثا ثم يتنحى عن ذلك المكان فيغسل رجليه هكذا حكت ميمونة رض اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يؤخر غسل رجليه لانهما في مستنقع الماء المستعمل فلا يفيد الغسل حتى لو كان على لوح لا يؤخر وانما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر لقوله عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك وليس عليها بلّ ذوائبها هو الصحيح لما فيه من الحرج بخلاف اللحية لانه لا حرج في ايصال الماء الى اثنائها قال والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة وعند الشافعي خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل

پس آن شکننده نیست زیراچه آن برآورده شده است نه برآمده والله اعلم

فصل در بیان غسل **مسئله ۱** فرض غسل مضمضه و استنشاق و شستن تمام بدن است و نزد شافعی رح مضمضه و استنشاق در غسل سنت است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که ده چیز سنت است و مضمضه و استنشاق دران مذکور است و ازینجهت آن هر دو در وضو سنت است و دلیل علمای ما اینست که خدا تعالی فرموده است که اگر شما جنب شوید طهارت کامله کنید و آن امر تطهیر جمیع بدن است مگر آنکه عضویکه رسانیدن آب بآن متعذر باشد از نص خارج است **ف** و رسانیدن آب در محل مضمضه و استنشاق متعذر نیست پس در نص داخل باشد **ص** بخلاف وضو زیراچه واجب دران شستن روی است **ف** نه تمام بدن پس قیاس شافعی رح غسل را بوضو صحیح نبود **ص** و مقابله درمیان محل مضمضه و محل استنشاق معدوم است و شافعی رح آنچه روایت کرده است **ف** که مضمضه و استنشاق از جمله ده سنت است **ص** مراد ازان حالت حدث است **ف** یعنی اگر حال حدث آن چنان بود که موجب وضو باشد در آن صورت آن هر دو سنت است **ص** دلیل آن قول پیغمبر صلعم است که فرموده است که مضمضه و استنشاق فرض است در غسل جنابت و سنت است در وضو **مسئله ۲** سنت غسل آنست که غسل کننده اول هر دو دست و فرج خود بشوید و پاک کند نجاست **ف** حقیقی را **ص** اگر بر بدن او باشد تا بسبب رسیدن آب منتشر نگردد و بعد ازان وضو کند مانند وضوی نماز مگر آنکه هر دو پا را نشوید و بعد ازان بریزد آب بر سر و بر تمامی بدن خود سه بار بعد ازان از جای غسل جدا شود و بشوید هر دو پای خود را همچنین روایت کرده است میمونه رض از غسل پیغمبر خدا صلعم و تاخیر شستن هر دو پا **ف** پیش از جدا شدن از جای غسل **ص** فایده ندارد حتی که اگر غسل کند بر تخته شستن هر دو پا تاخیر کرده نشود **مسئله ۳** واجب نیست بر زن که در غسل واکند موی بافته خود را بشرطیکه برسد آب در بن موهای آن زن زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است بام سلمه رض کفایت می کند ترا وقتیکه رسد آب در بن موهای تو و واجب نیست بر زن تر کردن گیسوهای او و همین صحیح است بخلاف ریش چه حرج نیست بر رسانیدن آب درمیان آن **مسئله ۴** از سببهای موجب غسل انزال منی است بروجه جهندگی و شهوت از مرد و زن خواه در حالت خواب باشد خواه در حالت بیداری و نزد شافعی رحمة الله علیه خروج منی بهر طوریکه باشد موجب غسل است

لقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اُجنب الرّجلُ اذا قضى شهوته من المرأة والحديث محمول على الخروج عن الشهوة ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد رح انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف رح ظهوره ايضا اعتبارا للخروج بالمزائلة اذ الغسل يتعلق بهما ولهما انه متى وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب والتقاء الختانين من غير انزال لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته فيقام مقامه وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية ويجب على المفعول به احتياطا بخلاف البهيمة وما دون الفرج لان السببية ناقصة والحيض لقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد وكذا النفاس بالاجماع وسنّ رسول الله عليه السلام الغسل للجمعة والعيدين وعرفة والاحرام صاحب الكتاب نص على السنية وقيل هذه الاربعة مستحبة وسمّى محمد رح الغسل في يوم الجمعة حسنًا في الاصل وقال مالك واجب لقوله عليه السلام من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله عليه السلام من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه على الاستحباب او على النسخ ثم هذا الغسل للصلوة

برای قول پیغمبر صلعم که آب از آب است یعنی غسل بسبب خروج آب منی است و دلیل علمای ما اینست که امر خدا تعالی برای تطهیر شامل است جنب را و در لغت جنابت عبارت است از خروج منی بر وجه شهوت چه میگویند که جنب شد مرد وقتیکه قضای شهوت کند از زن و حدیث مذکور محمول است بر خروج منی بر وجه شهوت و بعد از ان **ف** باید دانست **ص** که نزد طرفین وقت انفصال منی از مکان خود شهوت شرط است و نزد ابی یوسف رح هم در وقت انفصال و هم وقت ظهور آن شهوت شرط است زیرا چه وجوب غسل متعلق است بران هر دو **ف** یعنی انفصال و خروج بشهوت **ص** و دلیل طرفین اینست که هرگاه غسل بوجهی واجب شد پس احتیاط آنست که واجب گردانیده شود غسل را بهر صورت **مسئله ۵** اگر غائب شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود اگرچه انزال نشود زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه غائب شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود خواه انزال کند یا نکند و بجهت آنکه دخول حشفه سبب انزال منی است و نفس منی از چشم انزال کننده غائب است و گاهی بسبب قلت آن مخفی می ماند پس دخول حشفه را که سبب انزال منی است قائم مقام انزال نموده می شود و همچنین غسل واجب می شود بسبب دخول حشفه در دبر چه دخول حشفه در دبر نیز سبب کامل انزال است و درین صورت بر مفعول نیز غسل واجب میشود بنابر احتیاط بخلاف وطی بهیمه و دخول در چیزیکه سوای فرج باشد زیرا چه دخول حشفه درین صورتها سبب ناقص است برای انزال **ف** پس دخول حشفه را قائم مقام انزال کرده نشود **ص** **مسئله ۶** از موجبات غسل است حیض برای قول خدا تعالی که نزدیکی مکنید زن های خود را تا که طهارت کامله حاصل نشود آنها را و همچنین از موجبات غسل است نفاس **ف** یعنی پاکی زن از خونی که بعد زادن می برآید **ص** بسبب انعقاد اجماع بران **مسئله ۷** سنت کرد رسول صلعم غسل جمعه و هر دو عید و غسل روز عرفه و غسل احرام را و صاحب کتاب تصریح کرد بمسنون بودن این چهار غسل و بقول بعض این چهار غسل مستحب است و محمد رح گفته است که غسل جمعه حسن است و مالک رح گفته است که آن غسل واجب است بجهت قول علیه السلام که هرکه بیاید برای نماز جمعه باید که غسل کند و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه وضو کند در روز جمعه کافیست مر او را و هرکه غسل کند افضل است و بسبب این حدیث محمول خواهند حدیثی که روایت کرده است آن را مالک رح بر استحباب یا بر نسخ و بعد از ان باید دانست که غسل روز جمعه سنت است برای نماز

عند ابی یوسف رح وهو الصحیح لزیادة فضیلتها علی الوقت واختصاص الطهارة بها وفیه خلاف الحسن والعیدان بمنزلة الجمعة لان فیهما الاجتماع فیستحب الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحة واما فی عرفة والاحرام فسنبینه فی المناسك ان شاء الله تعالیٰ قال ولیس فی المذی والودی غسل وفیهما الوضوء لقوله علیه السلام کل فحل یمذی وفیه الوضوء والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا فیکون معتبرا به والمنی خاثر ابیض ینکسر منه الذکر والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبة الرجل اهله والتفسیر ماثور عن عائشة رضی الله عنها

باب الماء الذی یجوز به الوضوء وما لا یجوز به

الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودیة والعیون والابار والبحار لقوله تعالیٰ وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا وقوله علیه السلام الماء طهور لا ینجسه الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه وقوله علیه السلام فی البحر هو الطهور ماؤه والحل میتته ومطلق الاسم یطلق علی هذه المیاه ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر لانه لیس بماء مطلق والحکم عند فقده منقول الی التیمم والوظیفة فی هذه الاعضاء تعبدیة فلا تتعدی الی غیر المنصوص علیه اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف رح وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار ولا یجوز بماء غلب علیه غیره فاخرجه عن طبع الماء

نزد ابی یوسف رح وهمین صحیح است زیراچه نماز جمعه فاضلتر است از روز جمعه ونیز طهارت مخصوص است بنماز ودران خلاف حسن رح است ودر روزهای عیدین مانند روز جمعه است زیراچه در روزهای عیدین اجتماع مسلمانان میشود پس دران روزها هم غسل مستحب باشد برای دفع اذیت مسلمانان از بوی بد واما استحباب غسل در روز عرفه وبرای احرام پس بیان آن عنقریب در کتاب الحج خواهد آمد ان شاء الله تعالیٰ مسئله از برآمدن مذی وودی غسل واجب نمیشود وجز این نیست که دران واجب میشود وضو بجهت قول پیغمبر صلعم که هر مردی که مذی برآید از وی پس برو وضو واجب است وودی بول غلیظ است که برمی آید بعد برآمدن بول رقیق وآن منی غلیظ وسفید است که بسبب خروج آن آلت منکسر وسست میگردد پس اعتبار کرده میشود آنرا با بول ومذی منی رقیق مائل بسفیدیست که غالبا وقت ملاعبت مرد با زن می برآید واین تفسیر از عائشه رضی الله عنها منقول است والله اعلم

باب در بیان آبی که بآن وضو وغسل روا است وآبی که بآن غسل ووضو روا نیست **مسئله** طهارت از حدث **ف** یعنی وضو وغسل **ص** روا است بآب باران وآب بیابانها وچشمها ودریا وچاهها بجهت قول خدا تعالیٰ که نازل کردیم از آسمان آب طهور را **ف** یعنی آب پاک کننده را **ص** وقول پیغمبر صلعم که آب طهور است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه متغیر گرداند رنگ آنرا یا مزه یا بوی آنرا وبجهت قول علیه السلام در حق دریا که طهور است آب آن وحلال است میته آن ومطلق نام **ف** یعنی آب **ص** شامل است تمامی آبها را **مسئله ۲** روا نیست طهارت بآبیکه افشرده شود از شجر یا ثمر زیراچه آن آب مطلق نیست وحکم قرآن وقت نایابی آب منقول است بسوی تیمم **ف** چه او تعالیٰ فرموده است که اگر آب نیابید تیمم کنید وحکم این اعضا یعنی وضو وغسل تعبدیست **ص** پس متعدی نشود بسوی غیر منصوص علیه **ف** یعنی آب شجر وثمر بقیاس اینکه در ازاله نجاست حقیقی ملحق میشود بآب مطلق در جواز وضوء وغسل بآن که امر تعبدیست ملحق بآب مطلق نگردد **ص** **مسئله ۳** روا است وضو بآبیکه میچکد از درخت انگور زیراچه آن آب از خود بغیر عمل برآمده است مذکور است این مسئله در جوامع ابی یوسف رح وعبارت قدوری نیز بآن مشعر است که افشردن را **ف** در عدم جواز طهارت **ص** شرط کرده است **مسئله ۴** روا نیست وضو بآبیکه بر آن غیر آن غالب شود وآبرا از طبع آن **ف** که رقت وسیلان است **ص** بیرون کند

كالاشربة والخل وماء الورد وماء الباقلي والمرق وماء الزردج لانه لا يسمى ماء مطلقا والمراد بماء الباقلي ما تغير بالطبخ فان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به ويجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه كماء المد والماء الذي اختلط به الزعفران او الصابون او الاشنان قال رض اجرى في المختصر ماء الزردج مجرى المرق والمروي عن ابي يوسف رح انه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحيح كذا اختاره الناطفي والامام السرخسي وقال الشافعي رح لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا يخلو عنها عادة ولنا ان اسم الماء باق على الاطلاق الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة واضافته الى الزعفران كاضافته الى البير والعين ولان الخلط القليل لا يعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض فيعتبر الغالب والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح وان تغير بالطبخ بعد ما خلط به غيره لا يجوز التوضي به لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة كالاشنان ونحوه لان الميت يغسل بالماء الذي اغلي بالسدر بذلك وردت السنة الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه وكل ماء وقعت النجاسة فيه لم يجز الوضوء به قليلا كانت النجاسة او كثيرا وقال مالك رح يجوز ما لم يتغير احد وصفيه لما روينا وقال الشافعي رح يجوز ان كان الماء قلتين لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا ولنا حديث المستيقظ من منامه وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة

چون شربت بنفشه وغیره وسرکه وگلاب وآب باقلا وشوربا وآب زردمعصفر زیراچه براین چیزها اطلاق لفظ آب بدون قید نمی‌شود ومراد از آب باقلا آبی است که دران جوش داده شود باقلا را وازان متغیر گردد وآب باقلا که بدون جوش دادن **ف** مثلا از خیسانیدن **ص** متغیر گردد وضو بآن جائز است ور مختصر قدوری آب زرد معصفر را بمنزلهٔ شوربا اعتبار کرده است واز ابی یوسف رح مرویست که آن بمنزلهٔ آب زعفران است وهمین صحیح است همچنین است مختار ناطفی وامام سرخسی وشافعی رح گفته است که وضو روا نیست بآب زعفران ومانند آن از چیزیکه از جنس زمین نبود زیراچه آن آب مقید است لهذا گفته میشود آنرا آب زعفران **ف** نه مطلق آب **ص** بخلاف اجزای زمین که آب خالی نمی‌باشد ازان از روی عادت ودلیل علمای ما اینست که اطلاق اسم مطلق آب بران باقی است وازینجهت برای آن نام دیگر مقرر نشده است واضافت آن بسوی زعفران مانند اضافت آب است بسوی چاه وچشمه ونیز مخلوط شدن چیز قلیل معتبر نیست زیراچه احتراز ازان ممکن نیست مانند اجزای زمین پس اعتبار غالب راست واعتبار غلبه باجزاست نه بتغیر رنگ وهمین صحیح است واگر بعد آمیزش چیز دیگر آب بسبب جوش دادن متغیر گردد آن آب وضو بآن جائز نبود زیراچه آن آب در معنی باران فرود آمده از آسمان باقی نمی‌ماند چه آتش آنرا متغیر گردانیده مگر آنکه جوش داده شود دران آب چیزی را که مقصود ازان مبالغه در نظافت وپاکی بود مثل اشنان ومانند آن زیراچه مرده را غسل میدهند بآبیکه گرم میکنند باسدره وبآن حدیث وارد است مگر آنکه آن چیز برآب غالب شود وچنان گردد که گویا پست باآب آمیخته است زیراچه درین هنگام اسم آب ازان زائل میشود **مسئله** آب غیر جاری که دران نجاست افتد وضو بآن روا نیست قلیل باشد آن نجاست یا کثیر ومالک رح گفته است که وضو بآن رواست مادامیکه یکی از اوصاف آب متغیر نگردد بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد **ف** که آب پاک است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه تغیر دهد رنگ یا مزه یا بوی آنرا **ص** شافعی رح گفته است که وضو بآن رواست بشرطیکه آن آب دو قله باشد وقله دو صد وپنجاه من شرعیست ودلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که آب هرگاه بمقدار دو قله بود تحمل نجاست نمی‌کند ودلیل علمای ما یکی آن حدیث است که در حق بیدار شونده از خواب وارد است دوم آنکه او صلعم فرموده است که بول نکند کسی در آب دائم **ف** یعنی غیر جاری **ص** ونه غسل جنابت کند کسی دران

من غير فصل والذى رواه مالك رح ورد فى بير بضاعة وماؤه كان جاريا فى البساتين وما رواه الشافعى رح ضعفه ابو داؤد وهو يضعف عن احتمال النجاسة والماء الجارى اذا وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر لانها لا تستقر مع جريان الماء والاثر هو الطعم او الرائحة او اللون والجارى ما لا يتكرر استعماله وقيل ما يذهب بتبنة والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر لان الظاهر ان النجاسة لا تصل اليه اذ اثر التحريك فى السراية فوق اثر النجاسة ثم عن ابى حنيفة رح انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو قول ابى يوسف رح وعنه بالتحريك باليد وعن محمد رح بالتوضى ووجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها الى التوضى وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى والمعتبر فى العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح وقوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع وعن ابى يوسف رح انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجارى **قال** وموت ما ليس له نفس سائلة فى الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها وقال الشافعى يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة

و درين هيچ تفصيل نفرموده است **ف** كه بقدر دو قله باشد يا كمتر ازان **ص** وحديثيكه روايت كرده است آنرا مالك رح وارد است در بير بضاعه كه آب ان در بستانها جارى بود **ف** وآن چاهى است قديم در مدينه و بضاعه نام زنى است كه صاحب آن چاه بود **ص** وحديثيكه روايت كرده است آنرا شافعى رح تضعيف آن كرده است ابو داؤد رحمة الله عليه وگفته است كه در اسناد آن ضعف است يا آنكه **ف** معنى حديث آنست **ص** كه از تحمل نجاست ضعيف ميشود **ف** ونجس ميگردد **ص** مسئله ۶ آبى كه جاريست اگر دران نجاست افتد وضو بآن جائز است بشرطيكه اثر نجاست دران پيدا نباشد زيراچه نجاست در آب جارى مستقر نمى ماند واثر نجاست بوى آنست يا مزه يا رنگ آن وآب جارى آنست كه استعمال آن متكرر نمى شود وبقول بعض آب جارى آنست **ف** كه بزور روانى خود برگ **ص** كاه را ببرد مسئله ۷ غدير عظيم **ف** يعنى حوض بزرگ **ص** كه از جنبانيدن آب يكطرف آن آب طرف ديگر نجنبد اگر بيك جانب آن نجاست افتد روا است وضو بجانب ديگر آن زيراچه ظاهر است كه نجاستيكه افتاده است بيكجانب آن نميرسد بجانب ديگر چه اثر جنبانيدن آب قوى تر است در سرايت از سرايت نجاست واز ابى حنيفه رح مرويست كه تحريك يكجانب غدير به تحريك جانب ديگر معتبر است بغسل و همين قول ابى يوسف رح است ونيز مرويست از ابى يوسف رح كه تحريك آب بدست معتبر است واز محمد رح مرويست كه تحريك بوضو معتبر است ووجه روايت ابى حنيفه رح اينست كه حاجت بسوى حوض براى غسل زياده تر است از حاجت بسوى آن براى وضو وبعض فقها اندازه كرده اند غدير را از روى مساحت ده در ده از گز كرباس از براى توسعه بر آدميان وفتوى بر اين است ودر عمق غدير عظيم معتبر همين است كه غدير بحالى بود كه از برداشتن آب بغرفه زمين آن مكشوف نگردد و همين صحيح است وآنچه مذكور شده در كتاب قدورى كه اگر نجاست بيك جانب افتد بجانب ديگر وضو جائز است دران اشارت است بسوى آنكه نجس ميشود جاى افتادن نجاست واز ابى يوسف رح مرويست كه جاى افتادن نجاست نيز نجس نميشود مگر وقتيكه اثر نجاست درانجا ظاهر باشد مانند آب جارى مسئله ۸ اگر بميرد در آب جانوريكه خون سائل ندارد مثل كيك وپشه وزنبور وكژدم ومانند آن پس آن آب نجس نمى شود وشافعى رح گفته است كه نجس ميگردد زيراچه اين چيزها حرام است وحرمت آن بجهت كرامت **ف** وبزرگى **ص** نيست وآن علامت نجاست است بخلاف كرم سركه وكرم ثمر زيراچه دران ضرورت است

ولنا قوله علیه السلام فیه هذا هو الحلال اکله وشربه والوضوء منه ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت
حتی حل المذکی لانعدام الدم فیه ولا دم فیها والحرمة لیست من ضرورتها النجاسة کالطین وموت ما یعیش فی الماء فیه لا یفسده
کالسمك والضفدع والسرطان وقال الشافعی رح یفسده الا السمك لما مر ولنا انه مات فی معدنه فلا یعطی له حکم النجاسة کبیضة
حال محها دما ولانه لا دم فیها اذ الدموی لا یسکن فی الماء والدم هو النجس وفی غیر الماء قیل غیر السمك یفسده لانعدام المعدن
وقیل لا یفسده لعدم الدم وهو الاصح والضفدع البحری والبری سواء وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن وما یعیش
فی الماء ما یکون توالده ومثواه فی الماء ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد **قال** الماء المستعمل لا یطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعی رحمهما
یقولان ان الطهور ما یطهر غیره مرة بعد اخری کالقطوع وقال زفر وهو احد قولی الشافعی ان کان المستعمل
متوضیا فهو طهور وان کان محدثا فهو طاهر غیر طهور لان العضو طاهر حقیقة وباعتباره یکون الماء طاهر
لکنه نجس حکما وباعتباره یکون الماء نجسا فقلنا بانتفاء الطهوریة وبقاء الطهارة عملا
بالشبهین وقال محمد رح وهو روایة عن ابی حنیفة رح هو طاهر غیر طهور لان ملاقاة الطاهر

ودلیل علمای ما رح یکی قول پیغمبرست صلعم در حق آن آب که حلال است خوردن آن وروا است وضو بآن ودوم اینکه نجس کننده نیست مگر
آمیزش خون مسفوح باجزای آب وقت مردن آن جانور حتی که حلال میشود جانور مذبوح بسبب انعدام خون در آن ودر جانوران مذکور خون
سائل نیست وحرام را ضرور نیست که نجس شود مانند خاک **ف** که حرام است وناپاک نیست **ص** **مسئله** ۹ اگر بمیرد در آب جانورے که
زندگانی میکند در آب مانند ماهی وغوک وخرچنگ پس آن آب ناپاک نمیشود وشافعی رح گفته است که ناپاک میشود مگر بسبب مردن ماهی
ودلیل او بالا گذشت **ف** وآن اینکه آن جانوران حرام اند مگر ماهی **ص** ودلیل علمای ما یکی اینست که آن جانوران در معدن خود
مرده اند پس حکم کرده نشود به نجاست آن چنانکه اگر زرده بیضه خون گردد **ف** چه اگر چنین بیضه را کسی در آستین خود گرفته نماز گذارد جائز
است بخلاف آنکه اگر شیشه پر از شراب یا بول را در آستین گیرد ونماز گذارد جائز نبود **ص** دوم اینکه در جانوران مذکور خون نیست زیرا چه
جانوریکه خون سائل دارد در آب ماندن نمی تواند وموجب نجاست نیست مگر خون واگر بمیرد **ف** ازین قسم جانوران **ص** در غیر آب
ف مانند شیر **ص** وطعام پس قول بعض علما آنست که مردن غیر ماهی ناپاک میگرداند آنرا زیرا چه آن چیزها **ف** معدن آن نیست **ص** وبقول بعض
ف غیر آب نیز بموت آن جانوران **ص** ناپاک نمیشود زیرا چه در جانور مذکور خون نیست وهمین صحیح است وغوک بحری وبری برابر است
وبقول بعض از مردن غوک بری آب ناپاک میشود زیرا چه دران خون است وآب معدن آن نیست ومراد از جانوری که زندگانی در آب میکند
آنست که توالد وزندگانی آن در آب بود اما جانوری که زندگانی آن در آب بود وتوالد وتناسل آن در آب نبود مردن آن در آب موجب
ناپاکی آب بود **مسئله** روا نیست استعمال آب مستعمل در طهارت احداث بخلاف مالک وشافعی رح وآنها میگویند که طهوریت **ف** که صفت آبست عبارت است
ص از اینکه غیر خود را مکرر طاهر کند مانند قطوع **ف** عبارت است از چیزیکه بار بار قطع بدان حاصل شود مثل شمشیر **ص** وزفر رح گفته است وآن یکی از دو قول
شافعی است رح که اگر استعمال کننده آن آب با وضو بود پس آب مستعمل طهور است واگر بی وضو است پس آن آب طاهر است وطهور نیست زیرا چه عضو مسلمان پاک است
حقیقی وباین اعتبار باید که آب مستعمل طاهر باشد ونجس است حکما وباین اعتبار باید که آب مستعمل نجس باشد پس حکم کرده شد که آب مستعمل طاهر است وطهور نیست
تا رعایت هر دو اعتبار شود وبقول محمد رح وآن روایتی است از ابی حنیفه رح آب مستعمل طاهر است وطهور نیست زیرا چه ملاقات طاهر که آب است

الطاهر لا توجب التنجس الا انه اقيمت به قربة فتغيرت به صفته كمال الصدقة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رح نجس لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ولانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح انه نجاسة غليظة اعتبارا بالمستعمل في الحقيقة وفي رواية ابي يوسف رح عنه وهو قوله نجاسة خفيفة لمكان الاختلاف

والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القربة قال رض وهذا عند ابي يوسف رح وقيل هو قول ابي حنيفة ايضا وقال محمد رح لا يصير مستعملا الا باقامة القربة لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام اليه وانها تزال بالقربة وابو يوسف رح يقول اسقاط الفرض مؤثر ايضا فيثبت الفساد بالامرين ومتى يصير الماء مستعملا الصحيح انه كما زال العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده والجنب اذا انغمس في البير لطلب الدلو فعند ابي يوسف رح الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله لعدم الامرين وعند محمد رح كلاهما طاهران الرجل لعدم اشتراط الصب والماء لعدم نية القربة وعند ابي حنيفة رح كلاهما نجسان الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة

باطاهر كه عضو است موجب نجس گشتن آن آب نيست وليكن هرگاه بآب مستعمل عبادت حاصل شود پس صفت طهوريت آن متغير ميگردد مانند مال صدقه ف سبب حاصل شدن عبادت بآن مال متغير ميگردد وصفت آن وطيب نمی ماند ومثل چرك شمرده ميشود ولهذا حرام است درحق هاشمی ص وبقول شيخين رح آب مستعمل نجس است بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه هرآينه بول نكند كسی از شما در آب دايم ف اعنی غير جاری ص ونه غسل جنابت كند كسی در ان وبجهت اينكه بآب مستعمل ازاله نجاست حكمی نموده شده است پس قياس كرده خواهد شد برآبی كه بآن ازاله نجاست حقيقی ميشود وبروايت حسن از ابی حنيفه رح آب مستعمل نجس است بنجاست غليظه بنابر قياس آن برآبی كه مستعمل شود در ازاله نجاست حقيقی وبروايت ابی يوسف از ابی حنيفه رح كه نيز قول ابی يوسف رح است آب مستعمل نجس است بنجاست خفيفه زيراچه در طهارت ونجاست آن اختلاف است مسئله ۱۱ آب مستعمل همان است كه زائل كرده شود بآن حدث را يا استعمال كرده شود در بدن بروجه عبادت قال رض كه اين قول ابی يوسف رح است وبعضی گفته كه نيز قول ابی حنيفه است رح ومحمد رح گفته است كه آب مستعمل نميشود مگر باستعمال آن بروجه قربت وعبادت زيراچه آب مستعمل نميشود مگر بسبب انتقال نجاست گناه بسوی آن ونجاست گناه انتقال نميكند بسوی آب مگر وقتيكه استعمال كرده شود بروجه عبادت وابو يوسف رح ميگويد كه بسبب اسقاط فرض نيز مستعمل ميگردد وبجهت سقوط حدث از اعضای وضو مسئله ۱۲ گفتگو كرده اند علما درينكه آب كدام وقت مستعمل ميشود وصحيح آنست كه هرگاه از بدن زائل ميشود مستعمل ميگردد زيراچه پيشتر از زوال حكم كرده نمی شود بمستعمل بودن آن بسبب ضرورت ف ورنه طهارت حاصل نشود ص وبعد انفصال از بدن ضرورت مذكوره باقی نمی ماند مسئله ۱۳ وقتيكه غوطه زند شخص جنب درچاه برای جستن دلو مثلا پس نزد ابی يوسف رح آن شخص بحال خود بود ف اعنی جنب باشد ص زيراچه نزد ابی يوسف رح برای اسقاط فرض ف اعنی غسل جنابت ص ريختن ف آب برسر وبدن ص شرط است وآن متحقق نيست درصورت مذكوره وآب چاه نيز بحال خود ماند بسبب انعدام اسقاط فرض ونيت عبادت ونزد محمد رح شخص جنب وآب چاه هردو پاك بود بسبب پاكی جنب اينست كه نزد او رح ريختن آب شرط نيست وسبب پاكی آب چاه اينكه نيت عبادت يافته نشد ونزد ابی حنيفه رح شخص جنب وآب چاه هردو ناپاك است اما آب پس بجهت آنكه شخص جنب اسقاط فرض از بعض اعضا ف اعنی پای خود كرد ص باول ملاقات ف ورسيدن تا آب ازان جنابت از پای زائل گرديد

والرجل لبقاء الحدث في بقية الاعضاء وقيل عندهما نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل وعنه ان الرجل طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروايات عنه **قال** وكل اهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلوة فيه والوضوء منه الا جلد الخنزير والآدمي لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو بعمومه حجة على مالك رح في جلد الميتة ولا يعارض بالنهي الوارد عن الانتفاع من الميتة وهو قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب لانه اسم لغير المدبوغ وحجة على الشافعي رح في جلد الكلب وليس الكلب بنجس العين الا ترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا والخنزير لانه نجس العين اذ الهاء في قوله تعالى فانه رجس منصرف اليه لقربه وحرمة الانتفاع باجزاء الآدمي لكرامته فخرجا عما روينا ثم ما يمنع النتن والفساد فهو دباغ وان كان تشميسا او تتريبا لان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة لانه يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة وكذلك يطهر لحمه وهو الصحيح وان لم يكن ماكولا وشعر الميتة وعظمها طاهر وقال الشافعي رح نجس لانه من اجزاء الميتة ولنا انه لا حيوة فيهما ولهذا لا يتألم بقطعهما فلا يحلهما الموت اذ الموت زوال الحيوة وشعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعي رح نجس

ص و پای شخص جنب پس نیز ناپاک است بسبب باقی بودن حدث جنابت در باقی عضاهای او و بقول بعض فقها ناپاکی پای شخص جنب بسبب رسیدن آب مستعمل در بدن اوست و بروایت دیگر از ابی حنیفه رح شخص جنب پاک باشد زیراچه آب مستعمل نمی شود مگر بعد انفصال از بدن و فقها گفته اند که این روایت موافق تر است بفقه نسبت بروایات دیگر **مسئله ۱۴** هر پوست غیر مدبوغ که دباغت نموده شود پاک میگردد و جائز می شود نماز در آن و بر آن **ف** و وضو از دلو آن **ص** سوای پوست آدمی و خوک زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر پوست که دباغت داده شود پاک میگردد و این حدیث بسبب عموم خود حجت است بر مالک رح **ف** در باب جائز نبودن نماز بر پوست مردار نیز **ص** و حدیث مذکور معارض نشود آن نهی را که وارد است درباره انتفاع از مرده و آن قول علیه السلام است که نفع مگیرید از مرده باهاب **ف** یعنی پوست آن **ص** زیراچه اهاب پوست غیر مدبوغ است و نیز حدیث مذکور حجت است بر شافعی رح **ف** در باب پاک نبودن پوست سگ بعد از دباغت نزد او مانند پوست خوک **ص** زیراچه سگ مانند خوک نجس عین نیست لهذا جائز است انتفاع به سگ یعنی نگهداشته می شود برای نگاهبانی و شکار بخلاف خوک که آن نجس عین است و ضمیر غائب در قول خدا تعالی که آن ناپاک است راجع بسوی خوک است بسبب قرب آن و حرمت انتفاع باجزای آدمی بسبب بزرگی اوست پس آدمی و خوک از حدیث مذکور مستثنی است و بعد از آن **ف** باید دانست **ص** که چیزیکه باز میدارد پوست را از بدبو شدن و فاسد گشتن همان دباغت است اگرچه آن چیز هیچ قیمت نداشته باشد مثل در آفتاب نهادن و خاک مالیدن زیراچه مقصود بهمین قدر حاصل میشود پس شرط کردن غیر آن مثل **ف** استعمال برگ کناره و غیره چیزهای عفص **ص** وجه ندارد **مسئله ۱۵** هر پوستیکه به دباغت پاک میشود پس بسبب ذبح آن جانور نیز پاک میشود زیراچه ذبح در زائل کردن رطوبات نجسه کار دباغت میکند و همچنین پاک میشود بسبب ذبح گوشت آن جانور اگرچه خوردن آن حرام باشد و همین صحیح است **مسئله ۱۶** موی مرده و استخوان آن پاک است و بقول شافعی رح ناپاک است زیراچه آن از اجزای مردار است و دلیل علمای ما اینست که اجزای مذکوره ذی حیات نیست و از جهت تألم حاصل نمیشود به بریدن آن پس موت بآن اجزا عارض نشود چه موت عبارت از زوال حیات است **مسئله ۱۷** موی انسان و استخوان آن پاک است و نزد شافعی رح ناپاک است

لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه قلنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلا يدل على نجاسته **فصل في البير** واذا وقعت في البير نجاسة نزحت وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها باجماع السلف ومسائل البير مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان وقعت فيها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا والقياس ان تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان ان ابار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها فتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر اليه في المروي عن ابي حنيفة رح وعليه الاعتماد ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثي والبعر لان الضرورة تشمل الكل وفي شاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين قالوا ترمى البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل لعدم الضرورة وعن ابي حنيفة رح انه كالبير في حق البعرة والبعرتين فان وقع فيها خرء الحمام او العصفور لا يفسده خلافا للشافعي رح له انه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحمأة فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عند ابي حنيفة رح وابي يوسف وقال محمد رح لا ينزح الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا واصله ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده نجس عندهما

زیرا چه انتفاع بآن و بیع آن جائز نیست و علمای ما رح می گویند که عدم جواز انتفاع و بیع آن بنابر کرامت و بزرگی اوست پس دلیل نجاست آن نشود

فصل در بیان احکام آب چاه **مسئله ۱** اگر بیفتد در چاه نجاستی ف غیر حیوان ص کشیده شود تمامی آب آن برای پاک کردن آن چاه و برین اجماع سلف است و مسائل چاه ها مبنی است بر اتباع آثار نه بر قیاس پس اگر بیفتد در چاه یک پشک یا دو پشک شتر یا گوسفند بسبب آن آب چاه ناپاک نمیگردد و این از روی استحسان است و قیاس آنست که ناپاک شود بجهت افتادن نجاست در آب قلیل و وجه استحسان آنست که دهانه چاه های صحرا مرتفع نمی باشد و مواشی گرد آن ف میگردد و پشک می افگنند ص و باد می اندازد آنرا در چاه پس بسبب این ضرورت اعتبار نکرده شود نجاست قلیل را و در نجاست کثیر ضرورت نیست و از ابی حنیفه رح مرویست که نجاست کثیر آنست که نظر کننده آنرا کثیر داند و همین روایت معتبر است نه آنچه مرویست که آن مفوض است برای کسی که بآن مبتلا شود و فرق نیست در میان پشک شتر و سرگین اسپ و گاو و در میان تر و خشک و شکسته و ناشکسته آن زیرا چه ضرورت که مذکور شد این همه را شامل است و اگر گوسفند یک پشک یا دو پشک اندازد در آوندیکه در ان شیر دوشیده می شود پس در حق وی فقها گفته اند که آن پشک را باید انداخت و شیر را باید نوشید بجهت ضرورت **مسئله ۲** اگر نجاست قلیل بیفتد در آوند پس آن آب ناپاک میگردد بجهت عدم ضرورت و از ابی حنیفه رح مرویست که آوند شیر مانند چاه است در حق افتادن یک یا دو پشک **مسئله ۳** اگر بیفتد در چاه سرگین کبوتر یا گنجشک آب ناپاک نمیگردد و شافعی رح میگوید که ناپاک می شود زیرا چه آن سرگین در آخر بدبو می شود پس مانند سرگین ماکیان باشد و دلیل علمای ما اینست که مسلمانان متفق اند بنگهداشتن کبوتران در مساجد و اکثر طاقها می سازند در مساجد برای نگهداشتن کبوتران با آنکه امر شارع است بتطهیر مساجد و آن سرگین در آخر بدبو نمی شود پس مانند خاک بود **مسئله ۴** اگر بول کند گوسفند در چاه پس نزد شیخین رح تمامی آب چاه باید کشید و محمد رح میگوید که نباید کشید آب آن چاه مگر وقتیکه بول بر آن غالب شود و درین هنگام آن آب طهور نمی ماند و اصل آن اینست که نزد محمد رحمه الله بول جانوران ماکول اللحم پاک است و نزد شیخین رحمهما الله ناپاک است و دلیل محمد رحمه الله آنست

ان النبی علیه السّلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانها ولهما قوله علیه السّلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه من غیر فصل ولانه یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول ما لا یؤکل لحمه وتاویل ما روی انه عرف شفاءهم وحیا ثم عند ابی حنیفة رح لا یحل شربه للتداوی لانه لا یتیقن بالشفاء فیه فلا یعرض عن الحرمة وعند ابی یوسف رح یحل للتداوی للقصة وعند محمد یحل للتداوی وغیره لطهارته عنده وان ماتت فیها فارة او عصفورة او سودانیة او صعوة او سام ابرص نزح منها عشرون دلوا الی ثلثین بحسب کبر الدلو وصغرها یعنی بعد اخراج الفارة لحدیث انس رض انه قال فی الفارة اذا ماتت فی البیر واخرجت من ساعته ینزح منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة فی الجثة فاخذت حکمها والعشرون بطریق الایجاب والثلثون بطریق الاستحباب فان ماتت فیها حمامة او نحوها کالدجاجة والسنور نزح منها ما بین اربعین دلوا الی ستین وفی الجامع الصغیر اربعون او خمسون وهو الاظهر لما روی عن ابی سعید الخدری رض انه قال فی الدجاجة اذا ماتت فی البیر ینزح منها اربعون دلوا هذا البیان الایجاب والخمسون بطریق الاستحباب ثم المعتبر فی کل بیر دلوها الذی یستقی به منها وقیل دلو یسع فیه صاع ولو نزح منها بدلو عظیم مرة مقدار عشرین دلوا

که پیغمبر صلعم امر کرده بود قوم عرنیین را بخوردن بول شتر و شیر آن **ف** وعرنه موضعی است یا قبیله که قوم عرنیین بآن منسوب است وقصۀ آن قوم اینست که آنها در مدینه نزد پیغمبر صلعم مسلمان شدند وبسبب عدم موافقت هوای مدینه بیمار شدند ورنگ آنها زرد گشت پس پیغمبر صلعم فرمود که بروید در جائیکه شترهای صدقه درانجاست وبخورید بول وشیر شتران وآنها را نهادن عمل شفا یافتند **ص** ودلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که احتراز کنید از بول زیراچه اکثر عذاب قبر بسبب عدم احتراز ازانست ودرین هیچ فرق نکرده است میان بول ماکول اللحم وغیر آن دوم اینکه بول ماکول اللحم بدبو ومتعفن است مانند بول غیر ماکول اللحم وانچه روایت کرده است آنرا محمد رح تاویل آن اینست که پیغمبر صلعم دریافته بود از وحی **ف** شفای آن قوم در خوردن بول شتر **ص** وبعد ازان **ف** باید دانست **ص** که نزد ابی حنیفه رح خوردن بول ماکول اللحم حلال نیست نه برای تداوی ونه برای غیر آن زیراچه یقیناً معلوم نیست که شفا دران است پس ارتکاب حرام یقینی برای امر محتمل نباید کرد ونزد ابی یوسف رح خوردن آن بجهت تداوی حلال است بنا بر قصۀ عرنیین ونزد محمد رح خوردن آن حلال است بجهت تداوی وغیر آن زیراچه بول ماکول اللحم نزد او پاک است **مسئله ۵** اگر بمیرد در چاه موش یا گنجشک یا صعوه یا سودانیه یا چلپاسه پس بعد برآوردن آن جانوران ازان چاه کشیده شود آب ازان چاه بمقدار بیست دلو تا سی دلو بمقدار کلانی وخوردی دلو زیراچه انس رض حکم کرده بود بکشیدن بیست دلو از چاهیکه موشی دران افتاده بود وهمان ساعت آن موش برآورده شده بود از چاه وگنجشک مانند آن مثل موش است در جثه پس حکم آن مانند حکم موش بود وکشیدن آب بمقدار بیست دلو واجب است وبمقدار سی دلو مستحب است **مسئله ۶** اگر بمیرد در چاه کبوتر یا مانند آن چون ماکیان وگربه پس کشیده شود آب ازان چاه بمقدار چهل دلو تا شصت دلو ودر جامع صغیر مذکور است که کشیده شود آب بمقدار چهل تا پنجاه دلو وهمین ظاهر است زیراچه مرویست که ابوسعید خدری رض گفته است که چهل دلو آب کشیده شود از چاه اگر بمیرد دران ماکیان واین برای بیان آنست که کشیدن چهل دلو بطریق وجوب است وکشیدن پنجاه دلو بطریق استحباب است وبعد ازان **ف** باید دانست **ص** که معتبر در هر چاه دلو همان چاه است که بآن آب کشیده میشود ازان وبقول بعض مراد ازان دلویست که بمقدار صاع باشد واگر کشیده شود از چاه بدلو عظیم یکبار بمقدار بیست دلو

جاز لحصول المقصود وان ماتت فيها شاة او آدمی او كلب نزح جميع ما فيها من الماء لان ابن عباس وابن الزبير رضی الله عنهم افتيا بنزح الماء
كله حين مات زنجی فی بير زمزم فان انتفخ الحيوان فيها او تفسخ نزح جميع ما فيها صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة فی اجزاء الماء
وان كانت البير معينة بحيث لا يمكن نزحها اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء وطريق معرفته ان تحفر حفرة مثل موضع الماء
من البير ويصب فيها ما ينزح منها الى ان تمتلی او ترسل فيها قصبة وتجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء
ثم تعاد القصبة فتنظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء وهذان عن ابی يوسف رح وعن محمد رح نزح مائتا دلو
الی ثلثمائة فكانه بنی قوله على ما شاهد فی بلده وعن ابی حنيفة رح فی الجامع الصغير فی مثله ينزح حتى يغلبهم الماء
ولم يقدر الغلبة بشیء كما هو دابه وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة فی امر الماء وهذا اشبه بالفقه وان وجد
فی البير فارة او غيرها ولا يدری متى وقعت ولم تنتفخ اعادوا صلوة يوم وليلة اذا كانوا توضؤا منها وغسلوا كل شیء
اصابه ماؤها وان كانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوة ثلثة ايام ولياليها وهذا عند ابی حنيفة رح وقالا ليس عليهم
اعادة شیء حتى يتحققوا انها متى وقعت لان اليقين لا يزول بالشك وصار كمن رأى فی ثوبه نجاسة

كافی بود برای حصول مقصود **مسئله** اگر بمیرد در چاه گوسفندی یا آدمی یا سگ پس کشیده شود تمام آبی که دران است زیرا که ابن عباس و ابن زبیر رض
فتوی داده اند بکشیدن تمام آب وقتیکه مرده بود زنگی در چاه زمزم و اگر بمیرد در چاه حیوانی و آماسیده شود یا منتفخ گردد یعنی اجزای آن
از هم پاشد پس کشیدن تمامی آب آن واجب گردد خواه آن حیوان کوچک باشد یا کلان زیرا که در نصورت رطوبت آن حیوان در اجزای
آب منتشر میگردد پس اگر آن چاه چشمه دار باشد و کشیدن تمامی آب ازان ممکن نبود پس کشیدن آنقدر آب که درانجا بالفعل موجود است کافی است
و برای معرفت مقدار آب چاه چشمه دار **ف** دو طریق است یکی آنکه **ص** کنده شود کودی بمقدار عمق آن چاه و بعد ازان کشیده شود
آب ازان چاه و پر کرده شود آن کو دراف دوم اینست **ص** که چوبی را مثل عصا دران چاه بیندازند و بعد ازان علامت کنند
بر موضعیکه آب چاه تا آنجا رسد و بعد ازان بکشند ازان چاه ده دلو آب مثلاً و بعد ازان باز بیندازند آن چوب را دران چاه و به بینند
که بسبب کشیدن ده دلو آب چه قدر کم شده است ازان چوب پس باید که بکشند بمقابل هر مقدار ازان ده دلو آب را **ف** تا آنکه
بمقدار چوب آب از چاه کشیده شود **ص** و این هر دو طریق منقول است از ابی یوسف رح و از محمد رح مرویست که کشیده شود ازان
چاه دو صد دلو آب تا سه صد دلو و شاید که قول محمد رح مبنی است بر آنچه او مشاهده کرده است در شهر خود **ف** که بغداد است **ص** چه اکثر
در چاهها بغداد دو صد دلو آب بود تا سه صد و بقول بعض عمل کرده شود بقول دو کس که آنها را بصیرت بوده در امر آب و این قول اشبه
بفقه است **مسئله** اگر یافته شود در چاه موشی یا غیر آن و معلوم نبود که آن کدام وقت افتاده است پس اگر آن موش آماسیده
یا منفسخ نگردیده باشد باید که اعاده کرده شود نماز یک روز و شب را اگر از آب آن چاه وضو کرده باشد و شسته شود هر چیز را که آب چاه
بآن رسیده باشد و اگر آن موش مثلاً آماسیده یا منفسخ باشد پس باید که اعاده نماز سه روز و شب کرده شود و این نزد ابی حنیفه رح است
و صاحبین رح گفته اند که اعاده نماز مطلقا واجب نیست مگر وقتیکه بیقین معلوم شود که آن موش از کدام وقت دران چاه افتاده است پس
ازان وقت حکم بنجاست آب آن چاه کرده شود و دلیل صاحبین رح اینست که آب آن چاه از سابق پاک است یقیناً و بسبب یافتن موش
دران شک افتاد چه معلوم نیست که کدام وقت افتاده است دران و یقین زائل نشود بسبب شک چنان شد که اگر شخصی به بیند نجاستی را در جامه خود

ولا يدري متى اصابته ولابي حنيفة رح ان للموت سببا ظاهرا وهو الوقوع في الماء فيحال به عليه الا ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى هي على الخلاف فيقدر بالثلث في البالي وبيوم وليلة في الطري ولو سلم فالثوب بمرأى عينه والبير غائبة عن بصره فيفترقان

فصل في الاسآر وغيرها وعرق كل شيء معتبر بسؤره لانهما يتولدان من لحمه فاخذ احدهما حكم صاحبه وسؤر الادمي وما يؤكل لحمه طاهر لان المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر وسؤر الكلب نجس ويغسل الاناء من ولوغه ثلثا لقوله عليه السلام يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا ولسانه يلاقي الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى وهذا يفيد النجاسة والعدد في الغسل وهو حجة على الشافعي رح في اشتراط السبع ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلث فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى والامر الوارد بالسبع محمول على ابتداء الاسلام

ونداند که این نجاست کدام وقت بجامهٔ او رسیده است پس بر وی اعادهٔ نماز اصلا واجب نیست ف و همچنین در چاه نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که ظاهر همین است که آن موش بسبب افتادن دران چاه مرده است پس ظاهر همین نسبت اعتبار کرده خواهد شد لیکن آماسیدن دلالت میکند بر تقادم پس اندازهٔ آن به سه شبانه روز کرده شد و عدم تفسخ و آماسیدن دلالت میکند بر قرب عهد پس اندازهٔ آن بیک روز و شب نموده شد چه کمتر ازان ساعتها است که ضبط آن ممکن نیست و از مسئله دیدن نجاست در جامه که صاحبین رح آنرا نظیر آورده اند جواب اینست که مسئله مذکوره متفق علیه نیست بلکه دران نیز اختلاف است یعنی نزد ابی حنیفه رح سه روز اندازه نموده شود اگر نجاست خشک باشد و بیک روز و شب اندازه نموده میشود اگر آن نجاست تر باشد و اگر تسلیم کرده شود که مسئله مذکوره متفق علیها است پس فرق میان آن و میان مسئله که کلام درانست اینست که جامهٔ انسان تحت نظر وی است و چاه از نظر غائب است پس قیاس آن بران صحیح نبود

فصل در بیان پس خورده و عرق **مسئله ۱** عرق هر حیوان در حکم پس خوردهٔ آنست زیرا چه عرق و لعاب دهن هر دو از گوشت متولد است پس حکم هر دو یک خواهد بود **مسئله ۲** پس خوردهٔ آدمی که خواه مسلمان باشد یا کافر یا جنب و حایض و پس خوردهٔ هر حیوان ماکول اللحم پاک است زیرا چه مخلوط شده است بآن پس خورده لعاب دهن آن و آن متولد است از گوشتیکه پاک است پس پاک بود **مسئله ۳** پس خوردهٔ سگ ناپاک است و آوندیکه دران بخورد سگ چیزی سه بار شسته شود و حجت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که سه بار شسته شود آوندیکه سگ دران خورده باشد و زبان سگ وقت خوردن آب میرسد بآب ف نه بآوند ص و هرگاه بسبب آب خوردن سگ در آوند ناپاک میشود آوند پس آب مذکور بطریق اولی ناپاک خواهد شد و حدیث مذکور مشتمل است بر دو چیز یکی نجس آب آوند دوم عدد ثلثه در شستن و قید اخیر ف یعنی وجوب شستن سه بار ص حجت است بر شافعی رح در شرط کردن او هفت بار شستن آوند مذکور و حجت دیگر آنست که هرگاه آوندیکه بول کند دران سگ بشستن سه بار پاک شود پس آوندیکه آب خورد دران سگ بطریق اولی پاک خواهد شد بشستن سه بار و آنچه در حدیث آمده است که آوند مذکور را هفت بار باید شست و بآن دلیل گرفته است شافعی رح پس آن محمول است بر اسلام یعنی در ابتدای اسلام همین حکم بود ف و بعد ازان شستن سه بار حکم قرار یافته است

وسؤر الخنزير نجس لانه نجس العين على ما مر وسؤر سباع البهائم نجس خلافا للشافعي رح فيما سوى الكلب و
الخنزير لان لحمها نجس ومنه يتولد اللعاب وهو المعتبر في الباب وسؤر الهرة طاهر مكروه وعن ابي يوسف رح
انه غير مكروه لان النبي عليه السلام كان يصغي لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ منه ولهما قوله عليه السلام
الهرة سبع والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة وما رواه محمول على ما قبل التحريم
ثم قيل كراهته لحرمة اللحم وقيل لعدم تحاميها النجاسة وهذا يشير الى التنزه والاول الى القرب من التحريم
ولو اكلت الفارة ثم شربت على فوره الماء تنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها والاستثناء على مذهب
ابي حنيفة وابي يوسف رح ويسقط اعتبار الصب للضرورة وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة
ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة وكذا سؤر
سباع الطير لانها تأكل الميتات فاشبه الدجاجة المخلاة وعن ابي يوسف رح انها اذا كانت
محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة

مسئلہ ۴ پس خوردۂ خوک ناپاک ست زیراچہ خوک نجس عین ست چنانچہ بالا گذشت مسئلہ ۵ پس خوردۂ جانور درندہ
ناپاک ست ف زیراچہ گوشت آن ناپاک ہست ولعاب دہن ازان متولد ہست ص وشافعی رح میگوید پس خوردۂ درندگان
سوای سگ وخوک پاک ست مسئلہ ۶ پس خوردۂ گربہ پاک ہست لیکن مکروہ ہست نزد طرفین وازابی یوسف رح مرویست
کہ مکروہ نیست زیراکہ پیغمبر صلعم آوند وضوی خود را کج میکرد وگربہ ازان آب میخورد وبعد ازان پیغمبر صلعم ازان آب وضو میکرد ودلیل
صاحبین رح اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ ہست کہ گربہ درندہ ہست ومراد ازان بیان حکم شرعی ہست ف نہ بیان خلقت ص پس
معلوم شد ف کہ پس خوردۂ آن ناپاک ہست ص لیکن نجاست ساقط ہست بعلت طواف یعنی پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ گربہ
طواف میکند درخانہ ہای شما ومیگردد دران ف پس اگر پس خوردۂ آن ناپاک شود حرج لازم آید وباین علت ص نجاست
از پس خوردۂ گربہ ساقط شد وکراہت باقی ماند وچیزیکہ روایت کردہ ہست ابو یوسف رح محمول بر قبل تحریم ہست وبعض فقہا گفتہ اند
کہ کراہت پس خوردۂ آن بنا بر حرمت گوشت آنست پس کراہت تحریمی خواہد بود وبعض فقہا گفتہ اند کہ کراہت بنا بر آنست کہ
گربہ از خوردن نجاست احتراز نمیکند پس کراہت مذکور کراہت تنزیہی خواہد بود مسئلہ ۷ اگر بخورد گربہ موش را وبعد ازان
درہمان ساعت بنوشد آب را از آوندی پس آن آب ناپاک میگردد ولیکن اگر زمانی درنگ کند وبعد ازان آب خورد پس آن آب
ناپاک نمیگردد زیراچہ درینصورت آن گربہ می شوید دہن خود را از لعاب دہن خود واین حکم نزد ابی حنیفہ رح وابی یوسف رح ہر دو است
زیراچہ نزد ابی یوسف رح اگرچہ برای پاکی ریختن آب شرط ہست ولیکن درینصورت بسبب ضرورت آن شرط نزد او ساقط است
چہ گربہ بر ریختن آب قادر نیست مسئلہ ۸ پس خوردۂ ماکیان بی قید کہ می چرد مکروہ ہست زیراچہ آن ماکیان نجاست می خورد
واگر محبوس باشد باین طور کہ منقار آن بر پای آن نرسد پس درینصورت پس خوردۂ آن مکروہ نیست زیراچہ درینصورت نجاست نمیخورد
وہمین حکم سباع طیر ہست چون باز وغیرہ زیراچہ آن جانور میخورد مردہ را پس آن مانند ماکیان بی قید ہست وازابی یوسف رح مرویست
کہ آن وقتی ہست کہ محبوس باشد باینطور کہ بداند صاحب آن کہ نجاست نیست در منقار آن پس درینصورت پس خوردۂ آن مکروہ نیست

واستحسن المشائخ هذه الرواية وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفارة مكروه لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة والتنبيه على العلة فى الهرة وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه قيل الشك فى طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب على الماء وقيل الشك فى طهوريته لانه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل رأسه وكذا لبنه طاهر وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش فكذا سؤره وهو الاصح ويروى نص محمد رح على طهارته وسبب الشك تعارض الادلة فى اباحته وحرمته او اختلاف الصحابة رض عنهم فى نجاسته وطهارته وعن ابى حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته فان لم يجد غيرهما يتوضأ بهما ويتيمم ويجوز ايهما قدم وقال زفر رح لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب وسؤر الفرس طاهر عندهما لان لحمه ماكول وكذا عنده فى الصحيح لان الكراهة لاظهار شرفه فان لم يجد الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة رح يتوضأ به ولا يتيمم لحديث ليلة الجن فان النبى عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال ابو يوسف رح يتيمم ولا يتوضأ به

واین روایت را مستحسن شمرده اند مشائخ رح **مسئله ۹** پس خوردهٔ جانوریکه سکونت میکند در خانه چون مار و موش مکروه است زیراچه حرمت گوشت آن موجب نجاست پس خوردهٔ آنست ولیکن نجاست آن ساقط است بنابر علت طواف چنانچه سابقاً مذکور شد پس کراهت آن باقی خواهد ماند **مسئله ۱۰** پس خوردهٔ خر و استر مشکوک است ولیکن بعض گفته اند که شک است در طهارت آن چه اگر طاهر می بود طهور می شد مادامیکه لعاب بران غالب نمی شد و بقول بعض شک در طهوریت آنست و همین صحیح است زیراکه اگر کسی آب مشکوک وضو کند و بعد ازان آب پاک بنیک بدست او آید واجب نمی شود باو که شوید سر خود را که آب مشکوک آن را مسح کرده بود و همچنین شیر خر پاک است و عرق آن مانع جواز نماز نیست اگرچه کثیر باشد پس معلوم شد که پس خوردهٔ آن نیز پاک است و محمد رح تصریح نموده است بانکه پس خوردهٔ خر و استر پاک است و بدانکه بسبب شک **ف** در طهارت و طهوریت آن **ص** تعارض ادله است یعنی بعض دلیل دلالت میکند بر اباحت آن و بعض ازان دلالت میکند بر حرمت آن و نیز اختلاف صحابه رض است در نجاست و طهارت آن و از ابی حنیفه رح مرویست که پس خوردهٔ خر نجس است و این بنابر ترجیح دادن حرمت و نجاست است بر حلت و طهارت و بدانکه استر از نسل خر است پس او نیز بمنزلهٔ خر خواهد بود **مسئله ۱۱** اگر یافته نشود آب سوای آب مشکوک که پس خوردهٔ خر و استر است پس حکم آن اینست که جمع کرده شود میان وضو و تیمم یعنی وضو کند باب مشکوک و تیمم نیز کند خواه اول وضو کند باب مذکور و بعد ازان تیمم یا بعکس آن کند و زفر رح گفته است که جائز نیست مگر همین که اول وضو کند باب مذکور و بعد ازان تیمم نماید زیراچه **ف** استعمال **ص** آب مذکور واجب است پس آن مانند آب مطلق بود و دلیل علما رح اینست که موجب طهارت درین دو صورت یکی ازان دو چیز است پس جمع نمودن میان آنها مفید است نه ترتیب **مسئله ۱۲** پس خوردهٔ اسپ پاک است نزد صاحبین رح زیراکه اسپ ماکول اللحم است و همچنین است نزد ابی حنیفه رح بنابر روایت صحیح زیراچه کراهت گوشت اسپ نزد ابی حنیفه رح بجهت اظهار شرف است نه بجهت نجاست **مسئله ۱۳** اگر نیابد شخصی آب را سوای نبیذ تمر پس درینصورت بقول امام ابی حنیفه رح وضو کند بآن آب و تیمم درکار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم وضو کرده است بآن در لیلة الجن وقتیکه آب بدست نیامده بود و ابو یوسف رح گفته است که درصورت مذکوره تیمم کند فقط و وضو نکند

فهو رواية عن ابي حنيفة رح وبه قال الشافعي رح عملا بآية التيمم لانها اقوى او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت مكية
وقال محمد رح يتوضأ به ويتيمم لان في الحديث اضطرابا وفي التاريخ جهالة فوجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة
فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة وبمثله يزاد على الكتاب واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده
اعتبارا بالوضوء وقيل لا يجوز لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء وما اشتد
منها صار حراما لا يجوز التوضي به وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به
لانه يحل شربه عنده وعند محمد رح لا يتوضأ به لحرمة شربه عنده ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس

باب التيمم

ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد لقوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والميل هو المختار في المقدار لانه
يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط ياتي من قبله

وآن روایتی است از ابی حنیفه رح وآن قول شافعی رح است ودلیل ایشان آیة تیمم است زیراچه آن قوی تر است از حدیث لیلة الجن یا
آنکه حدیث لیلة الجن منسوخ است بآیت تیمم چه حدیث مذکور مدنی است ولیلة الجن مکی است ومحمد رح گفته است که در صورت مذکوره وضو
کند به نبیذ وهم تیمم نماید برای نماز زیراچه در حدیث لیلة الجن اضطراب است وتاریخ آن نیز مجهول است پس واجب شد جمع میان وضو
وتیمم بنابر احتیاط قال رض لیلة الجن متعدد است پس دعوی نسخ آن صحیح نیست وحدیث مذکور مشهور است وبآن عمل نموده اند صحابه رض
وبمثل این حدیث زیاده کرده میشود بر کتاب الله ف واینکه مذکور شد حکم وضو است به نبیذ تمر ص اما غسل بآن پس قول بعض آنست
که نیز جائز است نزد ابی حنیفه رح بنابر قیاس آن بوضو وبقول بعض غسل بآن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیراچه غسل فوق وضو است
ونبیذی که در جواز وضو بآن اختلاف است آن نبیذ است که شیرین ورقیق باشد ومانند آب بر اعضا سائل ف وروان ص گردد واما وقتیکه سخت گردد
حرام شود وبآن وضو جائز نبود ونبیذیکه متغیر کند آنرا آتش یعنی بطبخ پس آن تا وقتیکه شیرین ورقیق بود دران نیز اختلاف مذکور است واگر بطبخ سخت گردد پس نزد
ابی حنیفه رح بآن نیز وضو جائز است زیراچه نزد او رح نوشیدن آن حلال است ونزد محمد رح وضو بآن روا نیست چه آن حرام است نزد او رح ووضو روا نیست به هیچ نبیذ
سوای نبیذ تمر که مذکور شد چه همین مقتضای قیاس است ف نص وران یافته نشده ص بخلاف نبیذ تمر که دران حدیثی یافته شده است والله اعلم

باب در بیان تیمم **مسئله** - اگر شخصی نیابد آب را در حالیکه او مسافر است یا بیرون شهر است ودرمیان او وشهر قدر میل
است یا زیاده ازان پس جائز است او را که تیمم کند بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است ف که اگر شما مریض باشید ص یا مسافر ووضو شکنید
بسبب بول وغائط یا بسبب جماع ونیابید آب را پس تیمم کنید بر روی زمین پاک وبجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که تراب طهور مسلمانست اگرچه
تا ده سال باشد تا وقتیکه آب نیابد ف ومیل سه هزار گام یا چهار هزار گام است وهر گام یک ونیم ذراع وهر ذراع بیست وچهار انگشت است ص
ودور بودن از شهر بمقدار میل معتبر است زیراچه بسبب رفتن تا شهر برای آب حرج لاحق میشود ودر حالیکه ف شخص مذکور حاضر است ص آب
موجود نیست حقیقةً ومعتبر در جواز تیمم مسافت مذکوره است نه خوف فوت نماز ف یعنی اگر میان او ومیان آب کم از مسافت مذکوره باشد ولیکن وقت نماز تنگ است
تا این حد که اگر برای وضو طلب آب رود نماز فوت میشود تیمم وی را جائز نیست ص زیراچه موجب تنگی وقت قصور اوست ف چه اگر پیشتر نماز میکرد وقت تنگ نمیشد

ولو كان يجد الماء الا انه مريض فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه يتيمم لما تلونا ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر
في زيادة ثمن الماء وذلك يبيح التيمم فهذا اولى ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك او بالاستعمال واعتبر الشافعي رح
خوف التلف وهو مردود بظاهر النص ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد او يمرضه يتيمم بالصعيد وهذا
اذا كان خارج المصر لما بينا ولو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة رح خلافا لهما هما يقولان ان تحقق هذه الحالة نادر
في المصر فلا يعتبر وله ان العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره والتيمم ضربتان يمسح باحدهما وجهه وبالاخرى يديه
الى المرفقين لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب
كيلا يصير مثلة ولا بد من الاستيعاب في ظاهر الرواية لقيامه مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم
ليتم المسح والحدث والجنابة فيه سواء وكذا الحيض والنفاس لما روي ان قوما جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال
عليكم بارضكم ويجوز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد رح بكل ما كان من جنس الارض

ص مسئله۱ اگر شخصی آب یابد لیکن بسبب بیماری بترسد که از استعمال آب بیماری زیاده خواهد شد پس وی را تیمم جائز است بجهت آیت قرآن
که مذکور شد و بجهت آنکه ضرر زیادتی بیماری فوق تر است از ضرر گرانی بهای آب و بسبب این ضرر تیمم جائز است پس بسبب ضرر زیادتی
بیماری بطریق اولی جائز خواهد بود و فرق نیست درمیان زیادتی بیماری که باستعمال آب میشود و درمیان زیادتی که بسبب حرکت در
استعمال آب میشود و شافعی رح میگوید که بسبب بیماری تیمم جائز نیست مگر وقتیکه خوف تلف جان باشد یا تلف عضو و ظاهر نص قرآن
مخالف آنست ف چه آیت قرآن مطلق است و مقید نیست باینکه مریض را تیمم وقتی جائز است که وی را خوف تلف باشد ص مسئله۲
اگر صاحب جنابت خائف باشد باینکه اگر غسل خواهد کرد سردی او را خواهد کشت یا بیمار خواهد کرد پس وی را تیمم بخاک جائز است و این حکم
در صورتی است که شخص جنب بیرون شهر باشد بمقدار میل یا زیاده از آن بنابر آنچه مذکور شد در مسئله مریض و اگر اندرون شهر باشد پس
ف دران اختلاف است ص یعنی نزد ابی حنیفه رح وی را تیمم جائز است و نزد صاحبین رح جائز نیست و صاحبین رح میگویند
که تحقق چنین حالت در شهر نادر است پس آن معتبر نیست و دلیل ابی حنیفه رح ف اینست که شخص مذکور عاجز است از استعمال آب ص و
عجز او حقیقةً ثابت است پس ضرور است که اعتبار آن نموده شود مسئله۴ تیمم عبارت است از دو ضربت که بیکی از آن مسح کند روی را
و بدوم هر دو دست را تا آرنج بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین فرموده است و بعد از زدن دست بر روی زمین افشاند آنرا ف و بعد از آن
مسح کند تا روی او گرد آلود نگردد ص چه آنرا مثله میگویند و آن منع است و در ظاهر روایت استیعاب یعنی مسح جمیع روی و دست
شرط است زیرا چه تیمم قائم مقام وضوست و لهذا فقها گفته اند که تیمم کننده را لازم است که تخلیل اصابع کند و اگر انگشتر در انگشت او باشد
آن را از انگشت بیرون کند تا مسح تمام و کمال متحقق شود مسئله۵ حکم تیمم در جنابت و حدث برابر است ف یعنی در هر دو صورت جائز است
ص و همچنین در صورت حیض و نفاس بجهت آنکه مرویست که گروهی ف از اعراب ص نزد پیغمبر صلعم آمدند و گفتند که سکونت
میکنیم درین ریگستان و آب میسر نمیشود تا یکیک و دو دو ماه و میان ما جنابت و حیض و نفاس بظهور می آید پیغمبر علیه السلام فرمود که لازم
بگیرید زمین خود را یعنی تیمم جائز است درین صورت مسئله۶ تیمم جائز است نزد ابی حنیفه و محمد رح بهر چیزیکه از جنس زمین است

کالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والکحل والزرنیخ وقال ابو یوسف رح لایجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعی رح لایجوز الا بالتراب المنبت وھو روایة عن ابی یوسف لقوله تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قاله ابن عباس رض غیر ان ابا یوسف زاد علیه الرمل بالحدیث الذی رویناه ولھما ان الصعید اسم لوجه الارض سمی به لصعوده والطیب یحتمل الطاھر فحمل علیه لانه الیق بموضع الطھارة او ھو مراد بالاجماع ثم لا یشترط ان یکون علیه غبار عند ابی حنیفة رح لاطلاق ما تلونا وکذا یجوز بالغبار مع القدرة علی الصعید عند ابی حنیفة ومحمد رح لانه تراب رقیق والنیة فرض فی التیمم وقال زفر رح لیس بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا یخالفه فی وصفه ولنا انه ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونه او جعل طھورا فی حالة مخصوصة والماء طھور بنفسه علی ما مر ثم اذا نوی الطھارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا یشترط نیة التیمم للحدث او للجنابة ھو الصحیح من المذھب فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح ھو متیمم لانه نوی قربة مقصودة بخلاف التیمم لدخول المسجد ومس المصحف لانه لیس بقربة مقصودة ولھما ان التراب ما جعل طھورا الا فی حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطھارة والاسلام قربة مقصودة یصح بدونھا بخلاف سجدة التلاوة لانھا قربة مقصودة لا تصح بدون الطھارة وان توضأ لا یرید به الاسلام ثم اسلم فھو متوضی خلافا للشافعی رح بناء علی اشتراط النیة

چون تراب و ریگ و گچ و آہک و سرمہ و زرنیخ و ابو یوسف رح گفتہ است کہ تیمم جائز نیست مگر بر تراب و ریگ و شافعی رح گفتہ است جائز نیست مگر بر ترابیکہ صلاحیت روئیدگی دارد و این یک روایت است از ابی یوسف رح نیز زیراچہ در قرآن مجید آمدہ است کہ تیمم کنید بر صعید طیب و آن عبارت است از ترابیکہ صلاحیت روئیدگی دارد و ہمچنین گفتہ است ابن عباس رض ولیکن ابو یوسف رح تیمم بر ریگ نیز جائز داشتہ بنابر حدیثیکہ مذکور شد و طرفین رح میگویند کہ صعید نام روی زمین است و وجہ تسمیہ آنست کہ خاک طرف بالا صعود میکند و در لفظ طیب احتمال است کہ بمعنی پاک باشد پس بران محمول خواہد شد چہ ہمین مناسب است بمقام طہارت یا آنکہ ہمین مراد است باجماع بر اینکہ زمینی کہ بران تیمم کردہ میشود پاک می باید **ف** پس بران حمل نمودن اولی است **ص** **مسئلہ ۷** تیمم جائز است بر روی زمین و شرط نیست کہ بران غبار باشد زیراچہ آیت قرآن کہ مذکور شد مطلق است و دلالت نمیکند بر شرط مذکور و ہمچنین تیمم جائز است بر عین غبار با وجود قدرت تیمم بر روی زمین نزد طرفین رح زیراچہ غبار تراب رقیق است **مسئلہ ۸** نیت در تیمم فرض است و زفر رح گفتہ است کہ فرض نیست زیراچہ تیمم قائم مقام وضو است پس در وصف وضو مخالف وضو نشود و دلیل علمای ما رح یکی اینست کہ تیمم مشعر است از معنی قصد پس متحقق نمی شود تیمم بدون نیت دوم اینست کہ تراب طہور گردانیدہ شدہ است در حالت مخصوص **ف** کہ عبارت است **ص** از عدم قدرت بر استعمال آب پس نیت دران ضرورست **ف** بخلاف آب کہ آن طہور است بنفسہ **ص** و نیت طہارت یا نیت استباحت نماز کافی برای جواز تیمم و شرط نیست کہ نیت تیمم برای حدث یا برای جنابت کند و ہمین صحیح است پس اگر تیمم کند نصرانی بہ نیت مسلمان شدن و بعد از آن مسلمان شود آن تیمم جائز نیست نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح جائز است زیراچہ او نیت کردہ است عبادتی را کہ مقصود است بخلاف تیمم برای در آمدن در مسجد و برای مس مصحف چہ آن عبادت مخصوصہ نیست و دلیل طرفین رح اینست کہ تراب طہور گردانیدہ شدہ است مگر در جائیکہ ارادہ کند انسان عبادت مقصودہ را کہ بدون طہارت صحیح نمیشود و مسلمان شدن اگرچہ عبادت است لیکن صحیح می شود بدون طہارت بخلاف آنکہ اگر تیمم نماید برای سجدۂ تلاوت چہ این تیمم جائز است زیراچہ سجدہ عبادتی است کہ بغیر طہارت جائز نمیشود و اگر وضو کند نصرانی بہ نیت مسلمان شدن و بعد از آن مسلمان شود وضوی او جائز است و نزد شافعی رحمہ اللہ جائز نیست بنابر اینکہ نزد او رحمہ اللہ نیت در وضو شرط است

فان تیمم مسلم ثم ارتد والعیاذ بالله ثم اسلم فهو علی تیممه وقال زفر رح یبطل تیممه لان الکفر ینافیه فیستوی فیه الابتداء والانتهاء کالمحرمیة فی النکاح ولنا ان الباقی بعد التیمم صفة کونه طاهرا فاعتراض الکفر علیه لا ینافیه کما لو اعترض علی الوضوء وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیة منه وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء لانه خلف عنه فاخذ حکمه وینقضه ایضا رؤیة الماء اذا قدر علی استعماله لان القدرة هی المراد بالوجود الذی هو غایة لطهوریة التراب وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما والنائم عند ابی حنیفة رح قادر تقدیرا حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء بطل تیممه عنده والمراد ماء یکفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه ابتداء فکذا انتهاء ولا یتیمم الا بصعید طاهر لان الطیب ارید به الطاهر ولانه آلة التطهیر فلا بد من طهارته فی نفسه کالماء ویستحب لعادم الماء وهو یرجوه ان یؤخر الصلوة الی آخر الوقت فان وجد الماء توضأ والا تیمم وصلی لیقع الاداء باکمل الطهارتین فصار کالطامع فی الجماعة وعن ابی حنیفة وابی یوسف رح فی غیر روایة الاصول ان التاخیر حتم لان غالب الرأی کالمتحقق وجه الظاهر ان العجز ثابت حقیقة فلا یزول حکمه الا بیقین مثله ویصلی بتیممه ما شاء من الفرائض والنوافل

مسئله ۹ اگر تیمم کند مسلمانی بعد ازان مرتد شود و بعد ازان باز مسلمان شود پس تیمم او که در حالت اسلام کرده بود باقی است و زفر رح گفته است که آن تیمم باطل میگردد زیرا چه کفر منافی آنست پس برابر است دران حالت ابتدا و بقا چنانکه محرمیت منافی نکاح است لهذا ابتدای نکاح با محارم و بقای آن برابر است حتی که اگر زنی شیر دهد زوجه پسر خود را که صغیره است نکاح باطل میگردد چنانچه اگر شیر میداد پیش از نکاح صحیح نمی شد نکاح دلیل علمای ما آنست که باقی در حالت ارتداد صفت طهارت است یعنی بودن او طاهر و پاک و عارض شدن کفر منافی آن نیست چنانکه در صورت وضو ف یعنی اگر شخصی بعد از وضو مرتد گردد و بعد ازان باز مسلمان شود وضوی او باقی می ماند ص و جز این نیست که ابتدای تیمم صحیح نمی شود از کافر بسبب عدم تحقق نیت که شرط تیمم است مسئله ۱۰ هر چیزیکه شکننده وضو است شکننده تیمم است چه تیمم قائم مقام وضو است و نیز تیمم می شکند بسبب یافتن آن مقدار آب که برای وضو کفایت میکند و توانا و قادر باشد به استعمال آن مسئله ۱۱ بسبب خوف درنده چون شیر وغیره تیمم جائز است و همچنین بسبب خوف عدو چون راهزن وغیره و بسبب خوف تشنگی تیمم جائز است زیرا چه بسبب این عوارض انسان از استعمال آب عاجز میگردد مسئله ۱۲ شخصی که بسبب نیافتن آب تیمم کرده بود برای غسل اگر در حالت خواب برلب آب بگذرد تیمم او می شکند نزد ابی حنیفه رح زیرا که نزد او رحمه الله شخص خفته قادر است به استعمال آب حکما و مراد ازان آبیست که بمقدار وضو بود زیرا چه کمتر ازان در ابتدا معتبر نیست پس در انتها نیز معتبر نبود مسئله ۱۳ تیمم جائز نیست مگر بزمین پاک زیرا چه از صعید طیب که در آیت قرآن مذکور است زمین پاک مراد است و نیز آن زمین آلت طهارت است پس ضرور است که خود نیز پاک باشد چون آب مسئله ۱۴ شخصی که نزد او آب موجود نیست اگر او را امید آب یافتن باشد ف پس بنا بر ظاهر روایت ص مستحب است او را که تاخیر کند در ادای نماز تا آخر وقت پس اگر آب بدست آید وضو کند ورنه تیمم کرده نماز گزارد تا که ادای نماز او به کاملترین دو طهارت واقع شود و این مثل آنست که کسی که امید جماعت داشته باشد با دای نماز و از شیخین رح در غیر روایت اصول آمده است که تاخیر واجب است از انکه ظن غالب بمنزله تحقق است و وجه ظاهر روایت آنست که عجز از استعمال آب حقیقة متحقق است پس حکم آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه وجود آب یقینی باشد مسئله ۱۵ جائز است مقیم را که نماز کند به تیمم خود و هر چه خواهد از فرائض و نوافل

وعند الشافعي رح يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية ولنا انه طهور حال عدم الماء فيعمل عمله ما بقي شرطه ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت
جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوة لانها لا تقضى فيتحقق العجز وكذا من حضر العيد فخاف ان اشتغل بالطهارة ان
يفوته العيد يتيمم لانها لا تعاد وقوله والولي غيره اشارة الى انه لا يجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح هو الصحيح لان للولي
حق الاعادة فلا فوات في حقه وان احدث الامام او المقتدي في صلوة العيد تيمم وبنى عند ابي حنيفة رح وقالا لا يتيمم
لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا يخاف الفوت وله ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلوته
والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته
فيفسد ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ فان ادرك الجمعة صلاها والا صلى الظهر اربعا لانها تفوت الى خلف
وهو الظهر بخلاف العيد وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم يتيمم ويتوضأ ويقضي ما فاته لان الفوات الى خلف
وهو القضاء والمسافر اذا نسي الماء في رحله فتيمم وصلى ثم ذكر الماء لم يعدها عند ابي حنيفة ومحمد رح

و شافعی رح گفته است که برای هر نماز فرض تیمم علحده ضرور است زیرا چه تیمم طهارت ضروریست و علمای ما میگویند که تراب طهوریست در حالیکه آب نباشد پس
تراب عمل خواهد کرد مانند عمل آب تا وقتیکه قدرت بر استعمال آب نباشد مسئله ۱۶ اگر شخصی صحیح البدن که او ولی جنازه نیست تیمم کند در شهر برای
نماز جنازه صحیح است در صورتیکه ویرا خوف این باشد که اگر مشغول شود بوضو نماز جنازه فوت خواهد شد و وجه آن اینست که نماز جنازه قضا کرده
نمیشود پس عجز از وضو که شرط جواز تیمم است در صورت مذکوره متحقق است و همچنین تیمم صحیح است شخصی را که خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو
نماز عید او فوت خواهد شد و باید دانست که آنچه مذکور شد که ولی غیر آن شخص است اشارت است بسوی اینکه ولی جنازه را تیمم روا نیست ای نماز جنازه
و این را روایت کرده است حسن رح از ابی حنیفه رح و همین صحیح است زیرا چه ولی را میرسد که بعد از نماز کردن دیگران اعاده نماید نماز جنازه را
پس اگر مشغول بوضو شود نماز جنازه در حق او فوت نمیشود مسئله ۱۷ اگر بشکند وضوی امام یا مقتدی در نماز عید جائز است او را که
تیمم نماید و بنا کند ف یعنی باقی نماز را ادا نماید ص و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که این جائز نیست زیرا که لاحق
آنرا گویند که دریابد و پس امام اول نماز را نه آخر نماز را و لاحق را میرسد که باقی نماز را ادا کند بعد از فراغت امام پس خوف فوت نماز در حق او
متحقق نیست و ابوحنیفه رح میگوید که خوف آن باقی است زیرا چه روز عید روز ازدحام است پس خوف آنست که عارض شود چیزیکه موجب
فساد نماز است و این اختلاف در صورتیست که نماز عید را شروع کرده باشد با وضو و اما در صورتیکه شروع کند آنرا به تیمم پس درینصورت جائز است
او را که بنا کند به تیمم بالاتفاق زیرا چه اگر واجب گردانیده شود بروی وضو پس در حکم آن خواهد بود که متیمم در میان نماز خود آب بیابد پس نماز او
فاسد خواهد گردید مسئله ۱۸ اگر شخصی خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو نماز جمعه فوت خواهد شد پس ویرا تیمم جائز نیست ف
بلکه لازم است که وضو کند ص و بعد از آن اگر یابد جمعه را بگذارد آنرا و نه نماز ظهر گذارد زیرا چه اگرچه فوت میشود نماز جمعه لیکن خلف آن نماز
ظهر است بخلاف نماز عید ف که آنرا خلف نیست ص مسئله ۱۹ اگر شخصی خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو وقت نماز باقی
نخواهد ماند پس ویرا تیمم روا نیست ف بلکه لازم است ص که وضو کند و نماز را قضا کند زیرا چه قضا خلف اوست مسئله ۲۰
اگر مسافر فراموش کند آب را که همراه اوست و تیمم کرده نماز گذارد و بعد از آن یاد آید او را آب مذکور پس نزد طرفین رح اعاده نماز بروی واجب نیست

وقال ابو یوسف رح یعیدها والخلاف فیما اذا وضعه بنفسه او وضعه غیره بامره وذکره فی الوقت وبعده سواء له انه واجد للماء فصار کما اذا کان فی رحله ثوب فنسیه ولان رحل المسافر معدن للماء عادة فیفترض الطلب ولهما انه لا قدرة بدون العلم وهو المراد بالوجود وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال ومسئلة الثوب علی الاختلاف ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف والطهارة بالماء تفوت الی خلف وهو التیمم ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنه ان بقربه ماء لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا وان غلب علی ظنه ان هناك ماء لم یجز له ان یتیمم حتی یطلبه لانه واجد للماء نظرا الی الدلیل ثم یطلب مقدار الغلوة ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقته وان کان مع رفیقه ماء طلب منه قبل ان یتیمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه یتیمم لتحقق العجز ولو تیمم قبل الطلب اجزاه عند ابی حنیفة رح لانه لا یلزمه الطلب من ملك الغیر وقالا لا یجزیه لان الماء مبذول عادة ولو ابی ان یعطیه الا بثمن المثل وعنده ثمنه لا یجزیه التیمم لتحقق القدرة ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

وابو یوسف رح میگوید که اعاده نماید نماز مذکور را واین اختلاف در صورتیست که آن مسافر نهاده باشد آب را بدست خود یا نهاده باشد غیر او بامر وی ویاد آمدن آب در وقت نماز و بعد از گذشتن آن وقت برابرست ودلیل ابی یوسف رح یکی اینست که آن مسافر قادرست بر استعمال آب وآب درحق او موجودست پس چنان شد که شخصی فراموش کند جامه را که همراه اوست ف وبرهنه نماز گذارد و بعد از ان یاد آید وی را آنجا هم در نصوص اعاده نماز لازم است بروی پس همچنین درینجا نیز ص دوم اینست که همراه مسافر آب میباشد عادة پس فرض است بروکه تلاش آن نماید ودلیل طرفین رح اینست که قدرت بدون علم نمیشود وهمان قدرت مراد از وجودست وهمراه مسافر آب برای خوردن مهیا میباشد نه برای استعمال ومسئله ف فراموش کردن جامه که نظیر آورده است آنرا ابو یوسف رح ص پس جواب آن اینست که مسئله مذکوره مختلف فیهاست واگر مسلم داشته شود که متفق علیهاست پس فرق میان آن ومیان مسئله که کلام دران ست اینست که در مسئله مذکوره فرض ستر عورت فوت شده است وچیزی دیگر قائم مقام آن نیست ودر مسئله که کلام درانست وضو فوت شده است وتیمم قائم مقام آنست مسئله ۲۱ اگر تیمم کننده را ظن غالب نباشد باینکه در مکان نزدیک از و آب است پس واجب نیست بروکه تلاش آب نماید زیرا چه غالبا در صحرا و بیابانها آب نمیباشد وچیزی دلالت نمیکند براین که درانمکان آب است پس آب درحق آن شخص موجود نیست لهذا تیمم او صحیح خواهد بود واگر او را ظن غالب باشد باینکه درفلان جا آب است پس او را تیمم جائز نیست تا آنزمان که تلاش آن نماید زیراچه آب درحق او موجودست بنظر دلیل بعد ازان باید دانست که بران مسافر لازم است که تلاش نماید آب را بمقدار غلوه ف که یک تیر پرتاب است وآن سه صد ذراع یا چهار صد ذراع است ص وبمقدار میل نرود تا از رفیقان جدا نگردد مسئله ۲۲ اگر باشد آب همراه رفیق شخصی پس طلب کند آب را از رفیق خود پیش از تیمم زیراچه غالب اینست که از آب کسی بخیلی نمیکند پس اگر آب نداد وی را رفیق او بعد از طلب پس تیمم کند چه درین هنگام عجز او از یافتن آب متحقق گشت واگر تیمم کند آن شخص پیش از طلب کردن آب از رفیق خود پس آن تیمم صحیح بود نزد ابی حنیفه رح زیراچه بر انسان واجب نیست طلب کردن از ملک غیر وصاحبین رح گفته اند که آن تیمم صحیح نیست زیراچه آب عادة مبذول است پس غالب همین است که اگر میخواست آب از رفیق خود آب میداد او را واگر نداد آن رفیق آب را مگر بعوض بهای آن ونزد او بهای آن موجود است پس مقصود او رانیم جائز نیست زیراچه درین صورت او قادرست بر تحصیل آب واگر آن رفیق آب ندهد مگر بهائی که دران غبن فاحش است پس لازم نیست بروی که آن بها بدهد وآب بگیرد زیراچه ضرر ساقط است والله اعلم

باب المسح على الخفين

المسح على الخفين جائز بالسنة والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا لكن من رآه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان مأجورا ويجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على ما نبين ان شاء الله تعالى وبحدث متأخر لان الخف عهد مانعا ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء كان رافعا وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا ويجوز للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها قال وابتداؤها عقيب الحدث لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع والمسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق لحديث مغيرة رض ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة وكأني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عليه السلام خطوطا بالاصابع ثم المسح على الظاهر حتم حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول به عن القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع والبداية من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وهو الغسل وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع من اصابع اليد وقال الكرخي رح من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلة المسح

باب در بیان مسح موزه **مسئله ۱** مسح بر موزه جائز است چه احادیث درین باب مشهور است حتی که گفته اند که هر که مسح موزه را جائز نداند پس او مبتدع است و اگر جائز داند و لیکن مسح نکند بلکه موزه از پا بکشد و بشوید پاها را پس درین مضائقه نیست بلکه این عمل موجب اجر است **مسئله ۲** مسح بر موزه جائز است از هر حدث که موجب وضوست بشرطیکه پوشیده باشد موزه را بر وضوی کامل در وقت حدث **ف** یعنی ضروری نیست **ص** که اول وضو تمام کند و بعد ازان موزه بپوشد بلکه اگر هر دو پای شسته موزه بپوشد و بعد ازان باقی وضو را تمام کند و بعد ازان حدث عارض شود و وضو بکند پس جائز است او را که وضو کند و مسح نماید بر موزه و وجه تخصیص قید وی جواز مسح بحدثیکه موجب وضوست آنست که جنب را جائز نیست که در غسل جنابت مسح کند بر موزه **ف** و باقی بدن را بشوید **ص** بنابر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و وجه تخصیص حدث متاخر آنست که موزه مشروع است برای آنکه مانع سرایت حدث شود بسوی قدم نه رافع حدث شود پس اگر روا داریم مسح را برای حدثیکه سابق است مانند زن مستحاضه که پوشد موزه را در وقت سیلان خون و بعد ازان بدر رود وقت نماز و مانند متیمم که پوشد موزه را و بعد ازان ببیند آب را پس هر آئینه رافع حدث خواهد شد و آن غیر مشروع است پس مدت اعتبار نموده خواهد شد از وقت منع و کیفیت مسح بر موزه اینست که مسح کند بر ظاهر موزه با انگشتان دست و شروع کند از جانب انگشتان پای و بکشد تا بساق بآن طور که از کشیدن دست خطوط پیدا شود زیرا چه همین کیفیت منقول است از پیغمبر صلعم در حدیثیکه روایت کرده است آنرا مغیره رض که نبی علیه السلام هر دو دست خود را بر هر دو موزه خود نهاد و کشید آنرا از انگشتان خود بسوی بالا بیک مسح و گویا که من میدیدم بر موزه آن سرور علیه السلام اثر مسح را بخطوط انگشتان و باید دانست که مسح کردن بر ظاهر موزه واجب است لهذا اگر مسح کند کسی بر باطن موزه یا بر عقب آن یا بر ساق آن جائز نبود زیرا چه مسح بر موزه جائز است برخلاف قیاس پس بطوریکه در شرع آمده است بهمان طور جائز خواهد بود **ف** خلاف آن جائز نخواهد بود **ص** و باید دانست که شروع نمودن از جانب انگشتان پای مستحب است بقیاس اصل که شستن است **ف** و واجب نیست حتی که اگر از جانب ساق شروع کند و بکشد تا بانگشتان پای جائز است **ص** **مسئله ۳** فرض در مسح موزه مقدار سه انگشت است از انگشتان دست و کرخی رح گفته است که بمقدار سه انگشت پای است و اول اصح است بقیاس آلهٔ مسح که عبارتست **ف** انگشتان دست میشود

ولا یجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل وان کان اقل من ذلک جاز وقال زفر والشافعی رحمهما الله

لا یجوز وان قل لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادة فیلحقهم الحرج فی النزع

وتخلو عن الکثیر فلا حرج والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح لان الاصل فی القدم هو الاصابع

والثلث اکثرها فتقام مقام الکل واعتبار الاصغر للاحتیاط ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی ویعتبر

هذا المقدار فی کل خف علی حدة فیجمع الخرق فی خف واحد ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدهما لا یمنع

قطع السفر بالآخر بخلاف النجاسة المتفرقة لانه حامل للکل وانکشاف العورة نظیر النجاسة ولا یجوز المسح لمن وجب علیه الغسل

ص مسئله ۴ مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف کثیر باشد و آن عبارت است از مقداریکه ظاهر شود بسبب آن پای بمقدار سه انگشت پای واگر کمتر از ان باشد پس مسح جائز است بران و زفر و شافعی رح گفته اند که مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف باشد اگرچه قلیل بود زیرا چه هر قدر از پای ظاهر خواهد شد شستن آن واجب خواهد شد پس شستن باقی نیز واجب خواهد شد ف چه جمع میان شستن و مسح در شرع نیامده ص و دلیل علمای ما رح اینست که موزه از شگاف قلیل خالی نمیباشد عادةً پس اگر شگاف قلیل مانع جواز مسح بر موزه باشد پس در کشیدن موزه از پای حرج لازم می آید و از شگاف کثیر خالی می باشد پس در کشیدن موزه که دران شگاف کثیر باشد حرج لازم نمی آید و شگاف کثیر عبارت است از مقداریکه بسبب آن ظاهر می شود پای مقدار سه انگشت خرد پای و همین صحیح است و وجه آن اینست که اصل در قدم انگشتان است و سه انگشت اکثر آن است پس قائم مقام کل خواهد بود و اعتبار سه انگشت کوچک پای برای احتیاط است مسئله ۵ اگر در موزه شگاف باشد باین طور که دران سر انگشت می درآید ولیکن در وقت مشی هیچ چیز از قدم ظاهر نمی شود پس آن شگاف اعتبار ندارد ف بلکه آن در حکم موزه ایست که دران شگاف نباشد اصلاً ص مسئله ۶ مقدار شگاف کثیر که مذکور شد پس آن در هر موزه علیحده معتبر است پس اگر در یک موزه شگاف متفرق باشد بهطور که اگر جمع کرده شود بمقدار شگاف کثیر میرسد پس جمع نموده خواهد شد و درینصورت مسح بران موزه جائز نخواهد شد واگر اندک اندک در هر دو موزه شگاف باشد بهطور که اگر جمع نموده شود بمقدار اکثر میرسد پس آن جمع نموده نخواهد شد زیراچه هر واحد از دو موزه علیحده است حتی که شگاف یک موزه مانع آن نیست که موزهٔ دیگر را پوشیده مشی نماید بخلاف نجاست متفرقه بر جامهای متعدد ف یعنی اگر اندک اندک نجاست در جامه باشد باین طور که اگر جمع نموده شود بمقدار کثیر رسد پس آن جمع نموده میشود و نماز بآن جائز نمیشود ص زیراچه آلایش آن جامها حامل نجاستها است و باید دانست که انکشاف عورت نظیر نجاست است یعنی اگر اندک اندک از چند جا کشف عورت شود باینطور که اگر جمع نموده شود بمقدار یک عضو کامل میرسد پس اعتبار نموده میشود و لهذا نماز درینصورت جائز نمیشود مسئله ۷ شخصیکه غسل واجب است بر وی مسح بر موزه جائز نیست وی را ف و باید دانست که صورت مسئله اینست که مسافری وضو کند و موزه بپوشد و بعد از ان جنب گردد و تیمم نماید برای جنابت و بعد از ان بیابد آنقدر آب که برای وضو کفایت کند نه برای غسل پس او وضو خواهد کرد و جائز نیست وی را که مسح بر موزه نماید بلکه لازم است او را که پای را بشوید

لحدیث صفوان بن عسّال رضی اللہ عنہ انه قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یأمرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ایام ولیالیها الا عن جنابة ولکن عن بول او غایط او نوم ولان الجنابة لا تتکرر عادة فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث لانه یتکرر وینقض المسح کل شیء ینقض الوضوء لانه بعض الوضوء وینقضه ایضا نزع الخف لسرایة الحدث الی القدم حیث زال المانع وکذا نزع احدهما لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفة واحدة وکذا مضی المدة لما رویناه واذا تمت المدة نزع خفیه وغسل رجلیه وصلی ولیس علیه اعادة بقیة الوضوء وکذا اذا نزع قبل المدة لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین کانه لم یغسلهما وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق لانه لا معتبر به فی حق المسح وکذا باکثر القدم هو الصحیح ومن ابتداء المسح وهو مقیم فسافر قبل تمام یوم ولیلة مسح ثلثة ایام ولیالیها عملا باطلاق الحدیث ولانه حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیه آخره بخلاف ما اذا استکمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدث قد سری الی القدم

ص و وجه آن یکی نیست که صفوان رض روایت کرده است که رسول خدا صلعم میفرمود بما یاران که در ایام سفر تا سه شبانه روز برنکشیم موزه را از پای خود و مسح نمائیم نه بسبب جنابت بلکه بسبب بول و غائط و وجه دوم نیست که موجب غسل چون جنابت و غیره مکرر نمی شود عادةً مانند حدث پس در کشیدن موزه بسبب جنابت ف و غیره ص حرج نیست بخلاف حدث که آن در یک روز چند بار می شود مسئله ۸ هر چیزیکه شکننده وضوست پس آن چیز شکننده مسح بر موزه است چه مسح از بعض اجزای وضوست و کشیدن هر دو موزه از پای نیز شکننده مسح موزه است زیرا چه بسبب کشیدن موزه از پای حدث سرایت میکند در قدم چه موزه مانع آن سرایت بود و هر گاه مانع زائل گشت حدث سرایت خواهد کرد در قدم و همچنین کشیدن یک موزه شکننده مسح موزه است زیرا چه شستن یک پای و مسح بر موزهٔ پای دیگر جمع کردن است در میان شستن و مسح در وضوی واحد و همچنین گذشتن مدت مسح نیز شکننده مسح موزه است چنانچه بالا گذشت پس اگر مدت مسح تمام شود واجب است بر مسح کننده که موزه را بکشد و هر دو پای بشوید فقط و نماز گذارد و واجب نیست بر او که باقی وضو را اعاده نماید و همچنین اگر بکشد موزه را از پای پیش از گذشتن مدت مسح واجب می شود بر و شستن هر دو پای فقط و اعادهٔ باقی وضو واجب نمیگردد زیرا چه بسبب کشیدن موزه حدث سابق سرایت میکند در قدم و همچنان می شود که گویا آن هر دو قدم را نه شسته بود ف پس شستن آن واجب می شود ص و باید دانست که حکم کشیدن موزه ثابت می شود وقتیکه بر آید قدم تا بساق موزه اگرچه از ساق بیرون نیامده باشد زیرا چه ساق موزه در حق مسح اعتبار ندارد و همچنین حکم است وقتیکه بر آید تا بساق موزه اکثر قدم و همین صحیح است مسئله ۹ اگر شخصے شروع کرد مسح موزه را در حالتیکه او مقیم است و بعد از ان مسافر گشت پیش از گذشتن روز و شب پس برا جائز است که مسح کند تا سه شبانه روز زیرا چه مسح مذکور در حدیث متعلق است بمدت و وقت و چیزیکه متعلق بوقت می شود پس معتبر دران آخر آن وقت می شود و چون شخص مذکور در آخر وقت مسافر گشت حکم سفر جاری نموده خواهد شد در حق او و اگر شخص مذکور مدت یک روز و شب را تمام کند و بعد از ان مسافر شود پس آن وقتیکه مسح شروع کرده بود سه روز و شب مسح نخواهد کرد بلکه بعد از سفر سه روز و شب از سر نو خواهد گرفت زیرا چه چون مدت یک روز و شب تمام شد و بعد از ان سفر اختیار کرد پس بسبب گذشتن مدت مذکوره حدث سرایت نمود در قدم او

والخف ليس برافع ولو اقام وهو مسافر ان استكمل مدة الاقامة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه وان لم يستكمل اتمها لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه خلافا للشافعي رح فانه يقول البدل لا يكون له بدل ولنا ان النبي عليه السلام مسح على الجرموقين ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا فصار كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث لان الحدث حل بالخف فلا يتحول الى غيره ولو كان الجرموق من كرباس لا يجوز المسح عليه لانه لا يصلح بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الى الخف ولا يجوز المسح على الجوربين عند ابي حنيفة رح الا ان يكونا مجلدين او منعلين وقالا يجوز اذا كانا ثخينين لا يشفان لما روي ان النبي عليه السلام مسح على جوربيه ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينا وهو ان يستمسك على الساق من غير ان يربط بشيء فاشبه الخف وله انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى

مسئله ۱۰ اگر شروع کرد شخصے مسح موزه را در حالیکه مسافر است و بعد ازان مقیم گشت پس اگر او بعد از گذشتن یک روز و شب مقیم شده لازم است که موزه از پای بکشد و پای بشوید زیرا چه مسح تا سه روز و شب جائز نیست مگر بسبب سفر و چون سفر باقی نماند پس جواز مسح تا سه روز و شب باقی نخواهد ماند و اگر آن شخص پیش از گذشتن یک روز و شب مقیم گردد تمام خواهد کرد یک روز و شب را زیرا چه این مدت مسح مقیم است و آن شخص مقیم گشت مسئله ۱۱- اگر پوشید شخصے جرموق را بالای موزه جائز است وی را که مسح کند بر جرموق ف و بدانکه ص جرموق معرب برموک است و آن عبارت است از چیزیکه بالای موزه می پوشند برای محافظت موزه و ساق آن کوتاه می باشد از ساق موزه و شافعی رح میگوید که مسح بر جرموق جائز نیست زیرا چه مسح بر موزه بدل شستن پای است و مسح بر جرموق بدل مسح موزه است پس آن جائز نخواهد بود چه بدل را بدل نمی باشد و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم مسح کرده است بر جرموق و دوم اینست که جرموق تابع موزه است در استعمال و غرض پس آن مانند موزه دو توست ف و مسح جائز است بر موزه دو تو همچنین ص جائز خواهد بود بر جرموق و جرموق بدل پای است نه بدل موزه بخلاف آنکه اگر پوشید کسی جرموق را بعد از حدث چه درین صورت مسح بر جرموق جائز نیست زیرا چه حدث سرایت کرده است بر موزه پس انتقال نخواهد کرد بسوی جرموق مسئله ۱۲ اگر جرموق از کرباس باشد پس بران مسح جائز نیست چه آن صلاحیت این ندارد که بمنزلهٔ موزه اعتبار نموده شود و لیکن اگر مسح کند بر جرموق کرباس باین طور که رطوبت آن بموزه برسد پس جائز است مسئله ۱۳ مسح بر جراب نزد ابی حنیفه رح جائز نیست مگر وقتیکه مجلد یا منعل باشد و صاحبین رح گفته اند که مسح بر جراب جائز است بشرطیکه ثخین و سطبر باشد خواه آن ف جراب از کرباس باشد یا از چرم یا از ابریشم ص بجهت آنکه مرویست که پیغمبر علیه السلام مسح کرده است بر هر دو جراب خود و بجهت آنکه هرگاه جراب ثخین باشد بطوریکه محکم و ثابت باشد بر ساق در وقت رفتار بی آنکه بچیزی بسمان یا بسته شود پس از پوشیده مشی ممکن است و هرگاه چنین شد پس آن مانند موزه خواهد بود ف و مسح بران جائز خواهد بود مانند موزه ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که جراب مذکور مانند موزه نیست زیرا چه از پوشیده همیشه مشی ممکن نیست مگر وقتیکه منعل باشد و محمل حدیث همان است و بر قول صاحبین فتوی است و ابو حنیفه رح نیز رجوع نموده است بسوی قول صاحبین ف و بدانکه منعل بر وزن مکرم عبارت است از جرابیکه در اسفل آن چرم باشد مانند نعل و مجلد آنست که در اعلی و اسفل آن چرم باشد

ولا یجوز المسح علی العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازین لانه لا حرج فی نزع هذه الاشیاء والرخصة لدفع الحرج ویجوز المسح علی الجبائر وان شدها علی غیر وضوء لانه علیه السلام فعل ذلک وامر علیا رضی الله عنه به ولان الحرج فیه فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح ویکتفی بالمسح علی اکثرها ذکره الحسن رحمه الله ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت وان سقط الجبیرة عن غیر برء لا یبطل المسح لان العذر قائم والمسح علیها کالغسل لما تحتها مادام العذر باقیا وان سقطت عن برء بطل لزوال العذر وان کان فی الصلوٰة استقبل لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل

باب الحیض والاستحاضة

اقل الحیض ثلثة ایام ولیالیها وما نقص من ذلک فهو استحاضة لقوله علیه السلام اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة ایام وهو حجة علی الشافعی رحمه الله فی التقدیر بیوم ولیلة وعن ابی یوسف رحمه الله انه یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامة للاکثر مقام الکل قلنا هذا نقص عن تقدیر الشرع واکثره عشرة ایام والزائد استحاضة لما روینا وهو حجة علی الشافعی رحمه الله فی التقدیر بخمسة عشر یوما ثم الزائد والناقص استحاضة لان تقدیر الشرع یمنع الحاق غیره به

ص مسئله ۱۴ جائز نیست مسح بر دستار و کلاه و برقع و دستانه زیرا چه حرج نیست در کشیدن این چیزها و اجازت مسح ف نزده آمده است از صاحب شرع ص مگر بسبب دفع حرج مسئله ۱۵ مسح جائز است بر جبیره اگرچه بی وضو بسته باشد آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و علی رضرا نیز بآن امر کرده است و بجهت آنکه در واکردن جبیره زیاده حرج است بنسبت کشیدن موزه پس بطریق اولی مسح جائز خواهد بود بر جبیره و بدانکه مسح نمودن بر اکثر جبیره کافی است ف و استیعاب آن شرط نیست ص بنا بر روایت حسن رض و بدانکه مسح بر جبیره مقید بمدت نیست چه دران بیان مدت نیامده است از جانب شرع ف و باید دانست که جبیره عبارت است از چوبهائیکه بر استخوان شکسته می بندند ص مسئله ۱۶ اگر بیفتد جبیره بی آنکه جراحت به شود پس مسح باطل نمیگردد ف بلکه مسحیکه بران نموده بود باقی می ماند زیرا چه عذریکه بنا بر آن مسح نموده بود ص ثابت و باقیست و بدانکه مسح بر جبیره بمنزلهٔ شستن ما تحت آنست مادامیکه عذر باقیست مسئله ۱۷ اگر بیفتد جبیره بعد از به شدن جراحت پس مسح آن باطل می شود بسبب زوال عذر لهذا اگر جبیره بیفتد بسبب بهِ شدن جراحت در اثنای نماز واجب می شود بر صاحب جبیره که نماز از سر نو ادا کند زیرا چه او قادر شد بر اصل پیش از حصول مقصود از بدل والله اعلم

باب در حیض و استحاضه ف بدانکه حیض در لغت بمعنی خروج است و در شرع عبارت است از خون رحم که می برآید از فرج زن بغیر سبب مرض و ولادت و استحاضه عبارت است از خون غیر رحم که برمی آید از راه فرج و اما خون رحم که از راه فرج برمی آید بسبب ولادت فرزند آنرا نفاس می نامند ص مسئله ۱ اقل مدت حیض سه شبانه روز است وانچه کم باشد ازان پس استحاضه است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اقل مدت حیض سه شبانه روز است در حق زن خواه باکره باشد یا ثیبه ف یعنی بحد بلوغ رسیده باشد ص و اکثر مدت آن ده شبانه روز است و شافعی رح گفته است که اقل مدت حیض یک روز و شب است و حدیث مذکور حجت است برو رح و از ابی یوسف رح مرویست که اقل مدت حیض دو روز و اکثر روز سوم است چه اکثر شی قائم مقام کل میشود و جواب آن است که کم نمودن از اندازهٔ شرعی که در حدیث مذکور است بقیاس و تعقل روا نیست مسئله ۲ اکثر مدت حیض ده شبانه روز است وانچه بران زیاده باشد استحاضه است بنا بر حدیثیکه مذکور شد و شافعی گفته است که اکثر مدت حیض پانزده روز است و حدیث مذکور حجت است برو رح و بدانکه انچه مذکور شد که کم از سه روز و زیاده از ده روز استحاضه است پس وجه آن است که انچه در شرع مقدر است کم و زیاده ازان لاحق کرده نمیشود

وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا وقال ابو يوسف رح لا تكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتأخر خروج الكدر عن الصافي ولهما ما روي ان عائشة رض جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وهذا لا يعرف الا سماعا وفم الرحم منكوس فيخرج الكدر اولا كالجرة اذا ثقب اسفلها واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقراء تكون حيضا ويحمل على فساد الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة تحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا والحيض يسقط عن الحائض الصلوة ويحرم عليها الصوم وتقضي الصوم ولا تقضي الصلوات لقول عائشة رض كانت احدانا على عهد رسول الله عليه السلام اذا طهرت من حيضها تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات ولان في قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم ولا تدخل المسجد وكذا الجنب لقوله عليه السلام فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور ولا تطوف بالبيت لان الطواف في المسجد

مسئله ۳ آنچه می بیند آنرا زن در ایام حیض از خون خواه خون سرخ باشد یا زرد و یا تیره حیض است تا آن زمانیکه به بیند رنگ سفید خالص را ونزد ابی یوسف رح خون تیره حیض شمرده نمی شود مگر وقتیکه اول خون صاف برآید بعد از ان تیره واگر از اول خون تیره برآید پس نزد او رح حیض نیست **ف** چه آن از رحم برنیامده است **ص** زیراچه آن اگر از رحم برمی آمد هرآئنه مؤخر بیرون می آمد از خون صاف **ف** بجهت آنکه خون صاف اول بیرون می شود وبعد از ان مکدر وتیره برمی آید **ص** ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح اینست که مرویست که عائشه صدیقه رض ما سوای سفید خالص را حیض گردانیده است واین امر معلوم نمیشود مگر بسبب شنیدن **ف** از پیغمبر علیه السلام پس ظاهر اینست که آنرا عائشه صدیقه رض از پیغمبر علیه السلام شنیده است **ص** وجواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که دهن رحم منکوس است یعنی در جانب پائین است لهذا تیره ومکدر را اول بیرون می آید چنانچه اگر سوراخ نموده شود در اسفل سبوی اول درد برمی آید وبعد از ان آب صاف **مسئله ۴** اگر خون سبز به بیند زن پس صحیح درینصورت اینست که اگر زن مذکوره صاحب حیض است وآئسه نیست پس آن خون حیض است ورنگ آن بسبب غذای فاسد سبز گشته است واگر زن مذکوره کبرسن داشته باشد وسوای سبز رنگ نمی بیند پس درینصورت آن خون حیض نیست بلکه آن از فساد منبت رطوبت است **مسئله ۵** بسبب حیض نماز ساقط ومعاف می شود وروزه حرام میگردد وبر زن حائضه واجب است که روزه قضا کند نه نماز بجهت آنکه عائشه صدیقه رض گفته است که در عهد پیغمبر علیه السلام چون یکی از زنان از حیض پاک می شد او روزه را قضا میکرد ونماز را قضا نمیکرد وبجهت آنکه در قضا نمودن نماز حرج است بسبب تضاعف آن **ف** زیراچه اگر در هر ماه ده روز حیض شود پس پنجاه نماز در هر ماه قضا کردن واجب شود **ص** ودران حرج است ودر قضا نمودن روزه حرج نیست **ف** زیراچه در مدت یازده ماه ده روز قضا کردن مشکل نیست **ص** **مسئله ۶** زن حائض را در آمدن در مسجد روا نیست وهمچنین جنب را چه پیغمبر صلعم فرموده است که من حلال نمیکردانم دخول مسجد را در حق حائض وجنب ونزد شافعی رح آنهارا دخول مسجد بطریق عبور ومرور مباح است ولیکن حدیث مذکور حجت است برو رح چه حدیث مذکور مطلق است **ف** ودلالت میکند براینکه آنهارا دخول مسجد مطلقاً روا نیست **ص** **مسئله ۷** زن حائض را روا نیست که طواف خانه کعبه نماید زیراچه طواف کننده در وقت طواف در مسجد میگردد **ف** وزن مذکوره را دخول مسجد روا نیست

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وهو حجة على مالك في الحائض وهو باطلاقه يتناول مادون الآية فيكون حجة على الطحاوى في اباحته وليس لهم مس المصحف الا بغلافه ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن الا بصرته وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان في حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فيفترقان في حكم القرأة وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث يرخص في مسها بالكم لان فيه ضرورة ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان لان في المنع تضييع حفظ القرآن وفي الامر بالتطهير حرجا بهم وهذا هو الصحيح واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم تحل وطيها حتى تغتسل لان الدم يدر تارة وتنقطع اخرى فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطيها لان الصلوة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلث لم يقربها حتى تمضي عادتها وان اغتسلت لان العود في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب

ص مسئله ۸ مرد را جائز نیست که وطی کند زن حائض از یراچه در قرآن مجید آمده است که نزدیکی مکنید با زنان در حالت حیض تا زمانیکه پاک گردند آنها مسئله ۹ خواندن قرآن روا نیست مر زن حائض را و جنب را زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که زن حائض و جنب را نباید که بخواند چیزی از قرآن مجید و همچنین جائز نیست خواندن قرآن مر زن صاحب نفاس را چه او بمنزلهٔ ف زن حائض است ص و نزد امام مالک رح زن حائض را جائز است خواندن قرآن و حدیث مذکور حجت است بر وی و بدانکه حدیث مذکور بسبب اطلاق آن دلالت میکند برانکه آنها را خواندن کمتر از یک آیت نیز روا نیست و طحاوی رح گفته است که آنها را خواندن کمتر از آیت رواست و حدیث مذکور حجت است برا و رح و همچنین روا نیست آنها را گرفتن درهمی که دران سورهٔ از قرآن نوشته باشد مگر بهمیان آن و همچنین روا نیست انسان را که بی وضو مس مصحف نماید مگر بغلاف بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مس مصحف نکند کسی مگر با وضو و بعد ازان بدانکه حدث و جنابت هر دو سرایت میکنند در دست لهذا محدث و جنب هر دو را مس مصحف روا نیست و جنابت سرایت میکند در دهن نه حدث لهذا خواندن قرآن جنب را روا نیست و محدث را رواست و بدانکه مراد از غلاف آنست که منفصل باشد از قرآن نه آنکه متصل باشد بآن چون جلد آن که شیرازه بسته شده باشد مسئله ۱۰ مس مصحف باستین مکروه است مر جنب و حائض را در روایت صحیح زیراچه آستین تابع اوست و اگر مس کند کتب فقه را باستین جائز است زیراچه دران ضرورت است بجهت آنکه اکثر احتیاج می افتد بسوی کتب فقه مسئله ۱۱ دادن مصحف بصبیان برای خواندن مضائقه نیست و همین صحیح است زیراچه اگر منع کرده شود پس آنها از حفظ قرآن محروم می شوند و اگر امر کرده شود بآنها که وضو کنند برای مس مصحف پس حرج لاحق میشود بآنها مسئله ۱۲ اگر خون زن حائضه بند گردد در کمتر از ده روز پس شوهر وی را حلال نیست که وطی کند وی را مگر بعد از غسل زیراچه خون حیض گاهی جاری می شود و گاهی بند پس حکم طهارت ثابت نمی شود مگر بعد از غسل و اگر زن مذکوره غسل نکند لیکن بگذرد وادنی وقت نماز و آن عبارت است از مقدار وقتیکه قادر شود دران بر غسل و تحریمه نماز پس بسبب گذشتن اینقدر وقت نیز حلال میشود وطی آن اگرچه غسل نکرده باشد زیراچه بسبب گذشتن اینقدر وقت نماز واجب میشود بر ذمهٔ او پس او حکما پاک شمرده می شود مسئله ۱۳ اگر خون زن حائض بعد از گذشتن سه روز بند گردد در کمتر از مدت عادت او پس باید وطی نکند او را شوهرش تا آن زمان که نگذرد مدت عادت او اگرچه غسل کرده باشد زیراچه احتمال باز آمدن خون [illegible] در مدت عادت غالب است [illegible] احتیاط در [illegible] اجتناب کند از وطی آن [illegible]

وان انقطع الدم لعشرة ایام حل وطیها قبل الغسل لان الحیض لامزید له علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنهی فی القرأة بالتشدید والطهر

اذا تخلل بین الدمین فی مدة الحیض فهو کالدم المتوالی قال رض هذه احدی الروایات عن ابی حنیفة رح ووجهه ان استیعاب الدم مدة

الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اوله وآخره کالنصاب فی باب الزکوة وعن ابی یوسف رح وهو روایة عن ابی حنیفة وقیل هو آخر

اقواله ان الطهر اذا کان اقل من خمسة عشر یوما لا یفصل وهو کله کالدم المتوالی لانه طهر فاسد فیکون بمنزلة الدم والاخذ بهذا

القول ایسر وتمامه یعرف فی کتاب الحیض واقل الطهر خمسة عشر یوما هکذا نقل عن ابراهیم النخعی وانه لا یعرف الا توقیفا ولا غایة لاکثره لانه

یمتد الی سنة وسنتین فلا یتقدر بتقدیر الا اذا استمر بها الدم یعرف ذلک فی کتاب الحیض ودم الاستحاضة کالرعاف لا یمنع الصوم ولا الصلوة ولا الوطی

مسئله ۱۴ اگر خون زن حائض بند شود بگذشتن ده روز پس وطی آن حلال ست پیش از غسل زیرا چه حیض زیاده از ده روز نمی شود ولیکن مستحب نیست که تاخیر کند در وطی تا آنزمان که غسل کند پس وطی پیشتر از ان ترک مستحب ست مسئله ۱۵ طهر متخلل میان دو خون در مدت حیض بمنزلهٔ خون جاری ست ف وصورت آن اینست زنیکه اول حیض آمده ست آنرا یک روز خون بیند و هشت روز خون نه بیند و در روز دهم باز خون بیند پس این هشت روز که دران خون ندیده ست بمنزلهٔ خون جاری ست ص قال رض این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و وجه آن اینست که دوام جریان خون در مدت حیض شرط نیست باجماع پس اول و آخر معتبر ست مانند نصاب در زکوة ف یعنی اگر در اول سال و آخر آن نصاب زکوة تمام و کمال موجود باشد پس نقصان آن در اثنای سال اعتبار ندارد ص و از ابی یوسف مرویست که طهر یکه کمتر از پانزده روز ست پس آن فاصل نیست بلکه بمنزلهٔ خون جاری ست زیرا چه طهر مذکور فاسد ست پس بمنزلهٔ خون جاری خواهد بود و این روایت دیگر ست از ابی حنیفه رح و بعضی گفته اند که این قول اخیر ابی حنیفه رح ست و عمل نمودن باین قول آسان تر ست و تمام تفصیل آن در کتاب الحیض از مبسوط مشرح مذکور ست ف و بدانکه صورتش اینست که زنیکه یک روز خون بیند و چهارده روز خون نه بیند و باز یک روز خون به بیند پس بنا بر قول ابی یوسف رح و روایت دیگر از ابی حنیفه رح ده روز اول حیض ست و باقی استحاضه ص مسئله ۱۶ اقل مدت طهر پانزده روز ست و چنین مرویست از ابراهیم نخعی رض ف که از اکابر تابعین ست ص و این امر از عقل و قیاس معلوم نمی شود ف پس معلوم شد که تعیین این مقدار بابراهیم نخعی رض از پیغمبر صلعم رسیده ست ص مسئله ۱۷ مقدار اکثر طهر مقرر نیست زیرا چه طهر گاهی دراز می شود تا یک سال و گاهی تا دو سال پس مقدار اکثر مدت آن مقرر کرده نمیشود مگر در حق زنیکه خون او همیشه جاری ست و هیچ عادت او برای حیض او ثابت نشده ست پس در حق او اکثر مدت مقرر نموده می شود و تفصیل آن در کتاب الحیض مبسوط ست ف و باید دانست که بعضی گفته اند که اکثر مدت طهر در حق او شش ماه یک ساعت کم و بعضی گفته اند که بیست و هفت روز ست و این ظاهر تر ست و بعضی گفته اند که پنجاه و هفت روز ست و بعضی گفته اند که دو ماه ست و این قول حاکم شهید ست و در نهایه مذکور ست که برین فتوی ست ص مسئله ۱۸ خون استحاضه مانند رعاف مستمر ست یعنی مانع روزه و نماز و وطی نیست

لقوله علیه السلام توضئی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر ولما عرف حکم الصلوة ثبت حکم الصوم والوطی بنتیجة الاجماع ولو زاد الدم علی عشرة ایام ولها عادة معروفة دونها ردت الی ایام عادتها والذی زاد استحاضة لقوله علیه السلام المستحاضة تدع الصلوة ایام اقرائها ولان الزائد علی العادة یجانس ما زاد علی العشرة فیلحق به وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحیضها عشرة ایام من کل شهر والباقی استحاضة لانا عرفناه حیضا فلا یخرج عنه بالشک والله اعلم

فصل والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لا یرقأ یتوضئون لوقت کل صلوة فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل وقال الشافعی رح تتوضأ المستحاضة لکل مکتوبة لقوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لکل صلوة ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المکتوبة فلا تبقی بعد الفراغ منها ولنا قوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوة وهو المراد بالاول لان اللام تستعار للوقت یقال آتیک لصلوة الظهر ای وقتها ولان الوقت اقیم مقام الاداء تیسیرا فیدار الحکم علیه واذا خرج الوقت بطل وضوءهم

زیرا چه پیغمبر صلعم بزن مستحاضه فرموده است که وضو کن و نماز بگذار اگر چه چکد بر بوریای نماز و ازین حدیث حکم نماز ثابت شد پس حکم روزه نیز معلوم شد و دلیل بر حلت وطی اجماع است **مسئله ۱۹** اگر زنی را خون جاری شود زیاده از ده روز و حال آنکه عادت حیض او کم از ده روز است پس ایام عادت او حیض اعتبار کرده میشود و آنچه زیاده است پس استحاضه است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است زن مستحاضه را باید که ترک کند نماز را در ایام حیض خود و بجهت آنکه زائد بر عادت مانند زائد بر ده روز است پس ملحق خواهد شد بآنچه زائد است از ده روز **مسئله ۲۰** اگر دختر بالغه شود باینطور که حیض آید او را در ابتدا و جریان خون مستمر ماند پس حیض او ده روز شمرده میشود از هر ماه و باقی استحاضه است زیرا چه هرگاه در ابتدا سه روز خون آمد معلوم شد که حیض شده است و بعد از آن هرگاه تا ده روز جاری ماند پس معلوم شد که مدت حیض او ده روز است و بعد از آن چون خون تجاوز کرد از ده روز و همیشه خون جاری ماند درین هنگام شک واقع شد در اینکه زیاده بر سه روز حیض است یا استحاضه پس ده روز که حیض قرار داده شده بود بسبب شک مذکور از شمار حیض بیرون نخواهد شد

فصل در بیان حکم مستحاضه و هر که بمنزلهٔ آن باشد **مسئله ۱** زن مستحاضه و همچنین کسیکه ویرا سلس البول یا رعاف دائم عارض شده باشد یا جراحتی داشته باشد که همیشه خون یا ریم از آن جاریست پس حکم آنها اینست که برای هر وقت نماز وضو کنند و ادا نماید بآن وضو در وقت مذکور هر نماز که خواهد از فرائض و نوافل و شافعی رح گفته است که واجب است بر زن مستحاضه که برای هر نماز فرض وضو نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مستحاضه را باید که برای هر نماز وضو کند و بجهت آنکه اعتبار طهارت بنا بر ضرورت است که عبارت است از ادای نماز فرض پس بعد از ادای آن طهارت او باقی نخواهد ماند چه درین هنگام ضرورت مذکوره باقی نماند و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که مستحاضه را باید که برای هر وقت نماز وضوی تازه کند و همین مراد است از حدیثیکه شافعی رح آورده است زیرا چه در حدیث مذکور لام که بر لفظ کل صلوة داخل است بمعنی وقت است چه لام برای افاده معنی وقت مستعمل میشود چنانچه میگویند آتیک لصلوة الظهر یعنی خواهم آمد نزد تو وقت نماز ظهر **ص** و دوم اینست که وقت نماز قائم مقام ادای نماز گردانیده شد برای آسانی پس مدار حکم بران است **مسئله ۲** وضوی آنها باطل میشود بسبب گذشتن وقتیکه برای آن وضو کرده بودند

واستأنفوا الوضوء لصلوة اخری وهذا عند اصحابنا الثلثة رح وقال زفر رح استأنفوا اذا دخل الوقت فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاهم حتی یذهب وقت الظهر وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف وزفر رح اجزاهم حتی یدخل وقت الظهر وحاصله ان طهارة المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفة ومحمد رح وبدخول الوقت عند زفر وبایهما کان عند ابی یوسف رح وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا او قبل طلوع الشمس لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافی للحاجة الی الاداء ولا حاجة قبل الوقت فلا تعتبر ولابی یوسف ان الحاجة مقصورة علی الوقت فلا یعتبر قبله ولا بعده ولهما انه لابد من تقدیم الطهارة علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت وخروج الوقت دلیل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده والمراد بالوقت وقت المفروضة حتی لو توضأ المعذور لصلوة العید له ان یصلی الظهر به عندهما وهو الصحیح لانها بمنزلة صلوة الضحی ولو توضأ مرة للظهر فی وقته واخری فیه للعصر فعندهما لیس له ان یصلی العصر به لانتقاضه بخروج وقت المفروضة

و بعد ازان باید که آنها از سر نو وضو نمایند برای نماز دیگر و این نزد علمای ما رح است و زفر رح گفته است که باطل میشود وضوی آنها بسبب داخل شدن وقت نماز نه بسبب گذشتن آن پس اگر وضو نمایند آنها در وقت طلوع آفتاب پس این وضو باقی می ماند تا آن زمان که بگذرد وقت ظهر و داخل شود وقت عصر نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف و زفر رح وضوی مذکور باقی می ماند تا آن زمان که داخل شود وقت ظهر و بسبب خروج وقت ظهر وضوی مذکور باطل می شود حاصل کلام اینست که وضوی معذور می شکند بسبب خروج وقت نماز نزد طرفین رح و نزد زفر رح بسبب دخول وقت نماز و نزد ابی یوسف رح بهر واحد بدانکه فائدهٔ این اختلاف ظاهر می شود در صورتیکه وضو کند شخصی از معذوران پیش از زوال آفتاب یا پیش از طلوع آفتاب یعنی در صورت اول جائز است و یراکه بوضوی مذکور نماز ظهر ادا کند نزد طرفین رح چه خروج وقت نماز یافته نه شده است و نزد زفر و ابی یوسف رح جائز نیست ویراکه بوضوی مذکور نماز ظهر ادا نماید چه دخول وقت ظهر یافته شده است و در صورت دوم وضوی مذکور باقی می ماند بعد از طلوع آفتاب نزد زفر رح پس اگر شخص مذکور نماز اشراق بگذارد بوضوی مذکور روا است نزد زفر رح چه دخول وقت نماز یافته نه شده است و نزد علمای ما روا نیست چه وضوی مذکور بسبب گذشتن وقت نماز فجر می شکند و بدانکه دلیل زفر رح اینست که اعتبار وضوی آنها با وجود منافی آن بجهت حاجت است بسوی ادای نماز فرض و پیش از رسیدن وقت آن حاجت نیست پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر نخواهد شد برای ادای فرض وقت و دلیل ابی یوسف رح اینکه حاجت مذکوره نیست مگر در وقت نماز پس وضوی آنها پیش از وقت و بعد از وقت معتبر نخواهد شد و دلیل طرفین رح اینست که تقدیم وضو بر وقت نماز ضروریست تا او قادر شود برادای نماز بمجرد دخول وقت پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر خواهد شد و خروج وقت دلالت میکند بر زوال حاجت لهذا بسبب خروج وقت وضوی آنها باقی نخواهد ماند و بدانکه مراد از وقت مذکور وقت نماز فرض است پس اگر وضو کند معذور برای نماز عید پس جائز است ویراکه بآن وضو نماز ظهر بگذارد نزد طرفین رح و همین صحیح است مسئله ۳۲ اگر وضو کند معذوری در وقت ظهر دو بار یکبار برای ظهر و بار دیگر برای عصر پس نزد طرفین رح جائز نیست ویراکه بوضوی مذکور نماز عصر بگذارد چه درین صورت خروج وقت متحقق است و باید دانست که درین صورت نزد ابی یوسف رح و زفر رح نیز گذاردن نماز عصر جائز نبود زیرا چه درین صورت خروج وقت و دخول آن دو یافته شود

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه وكذا كل من هو في معناها وهو من ذكرناه ومن به استطلاق بطن وانفلات ريح لان الضرورة بهذا تتحقق وهي تعم الكل

فصل في النفاس

والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم والدم الذي تراه الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة وان كان ممتدا وقال الشافعي رح حيض اعتبارا بالنفاس اذ هما جميعا من الرحم ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم كذا العادة والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد رح لانه ينفتح فيتنفس به والسقط الذي استبان بعض خلقه ولد حتى تصير به نفساء وتصير الامة ام ولد به وكذا العدة تنقضي به واقل النفاس لا حد له لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض واكثره اربعون يوما والزائد عليه استحاضة لحديث ام سلمة رض ان النبي عليه السلام وقت للنفساء اربعين يوما وهو حجة على الشافعي رح في اعتبار الستين ولو جاوز الدم الاربعين وكانت ولدت قبل ذلك ولها عادة في النفاس ردت الى ايام عادتها لما بينا في الحيض

وبدانکه مراد از مستحاضهٔ مذکوره آن مستحاضه است که نگذرد بروے وقت نماز مگر باین حالت که خون استحاضه جاری باشد در آن و همچنین مراد است از معذوران دیگر که بمنزلهٔ مستحاضه اند و باید دانست که هر که سلسل البول او جاری باشد همیشه یا ریح صادر شود از وی همیشه بمنزلهٔ مستحاضهٔ مذکوره است زیرا چه ضرورت چنانچه متحقق میشود بسبب استحاضه همچنین متحقق میشود بسبب این عوارض پس حکم همه برابر خواهد بود

فصل در بیان نفاس ✤ نفاس خونی است که بر آید از رحم بعد زادن و آن ماخوذ است از تنفس رحم بخون یا از خروج نفس بمعنی فرزند یا بمعنی خون **مسئله ١** خونیکه ببیند آنرا زن حامله پیش از زائیدن یا در وقت زائیدن پیش از بر آمدن فرزند پس آن خون استحاضه است اگرچه این خون تا مدت دراز جاری باشد و شافعی رح گفته است که خون مذکور حیض است زیرا چه شافعی رح قیاس میکند این را بر نفاس زیرا چه آن هر دو از رحم است **ف** چه اگر زنی بزاید دو فرزند از بطن واحد پس نفاس متحقق می شود از تولد فرزند اول نزد شیخین رح با وجود دیگر زن مذکوره حامل است بسبب فرزند دوم همچنین خون مذکور حیض خواهد بود با وجود بودن زن مذکوره حامله **ص** و دلیل علمای ما رح اینکه عادت است که دهن رحم بسبب حمل بند میشود و نفاس جاری می شود بعد از وا شدن دهن رحم بسبب بر آمدن فرزند و لهذا خونیکه جاری می شود بعد از بر آمدن بعض اعضای فرزند نفاس است چنانچه مرویست از ابی حنیفه و محمد رح چه درین هنگام دهن رحم وا می شود **مسئله ٢** جنینیکه بعض اعضای او درست شده باشد پس آن جنین فرزند شمرده می شود و لهذا بسبب زائیدن آن زن صاحب نفاس میگردد و کنیز ام ولد و همچنین بسبب آن عدت طلاق منقضی میشود **مسئله ٣** اقل مدت نفاس مقرر نیست زیرا چه بسوی مقرر نمودن آن حاجت نیست چه بر آمدن فرزند علامت خروج خون است از رحم پس حاجت نیست باینکه مدتی مقرر نموده شود برای آن تا آن مدت علامت باشد بران چنانچه باین حاجت است در حیض **مسئله ٤** اکثر مدت نفاس چهل روز است و آنچه بران زیاده باشد پس آن استحاضه است بجهت آنکه بروایت ام سلمه رض آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم تعیین مدت نفاس بچهل روز نموده است و نزد شافعی رح اکثر مدت نفاس شصت روز است **ف** و نزد مالک رح هفتاد روز است **ص** و حدیث مذکور حجت است برآنها **مسئله ٥** اگر زنی را عادت باشد که خون نفاس او تا ده روز مثلاً جاری میباشد و بعد از آن فرزندی بزاید و زیاده از چهل روز خون او جاری شود پس خون او در ایام عادت او نفاس شمرده میشود و باقی استحاضه بنا بر دلیلیکه در حیض گذشته است

وان لم تكن لها عادة فابتداء نفاسها اربعون يوما لانه امكن جعله نفاسا فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول
عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وان كان بين الولدين اربعون يوما وقال محمد رح من الولد الاخير وهو قول زفر رح لانها حامل بعد وضع الاول فلا تصير
نفساء كما انها لا تحيض ولهذا تنقضي العدة بالاخير بالاجماع ولهما ان الحامل انما لا تحيض لانسداد فم الرحم
على ما ذكرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فكان نفاسا والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع

باب الانجاس وتطهيرها

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي عليه لقوله تعالى وثيابك فطهر وقال عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء ولا يضرك اثره واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان لان الاستعمال في حالة الصلوة يشتمل الكل ويجوز تطهيرها بالماء
وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به كالخل وماء الورد ونحو ذلك مما اذا عصر انعصر وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد وزفر والشافعي رح لا يجوز
الا بالماء لانه يتنجس باول الملاقات والنجس لا يفيد الطهارة الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة والنجاسة للمجاورة
فاذا انتهت اجزاء النجس يبقى طاهرا وجواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبدن وهذا قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح وعنه انه فرق بينهما فلم يجوز في البدن بغير الماء

واگر او را عادت نفاس معین نباشد پس نفاس او چهل روز اعتبار نموده میشود زیراچه انفاس او چهل روز گردانیدن ممکن است وانچه زیاده از چهل روز است
استحاضه است **مسئله ۱۶** اگر زنی دو فرزند براید توامان پس نفاس او بعد از زائیدن فرزند اول اعتبار نموده میشود نزد شیخین رح اگرچه فصل میان
زائیدن فرزند اول و فرزند دوم چهل روز شده و محمد رح گفته است که نفاس او بعد از زائیدن فرزند دوم اعتبار نموده میشود و همین قول زفر رح است
زیراچه زن مذکوره بعد از زائیدن فرزند اول حامله است **ف** مادامیکه فرزند دوم نه زائیده است **ص** پس درین اثنا صاحب نفاس نخواهد شد
چنانچه حال حائض نمیشود لهذا عدت او منقضی میشود بعد از زائیدن فرزند دوم و دلیل شیخین رح اینست که زن حامل حائض نمیشود بجهت آنکه دهن رحم بند میباشد
بسبب حمل چنانچه بالا مذکور شد و در صورت مذکوره دهن آن وا شده است بسبب بر آمدن فرزند اول پس خون بعد زائیدن فرزند اول
نفاس خواهد بود اما انقضای عدت پس موقوف است بر وضع حمل و وضع متحقق نمی شود مادامیکه فرزند دیگر متولد نشود والله اعلم

باب در بیان نجاستها و تطهیر آن **مسئله ۱** واجب است که بدن مصلی و جامه او پاک باشد از نجاست و همچنین مکانیکه
دران نماز میگذارد زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بتطهیر جامه از نجاست و همچنین در حدیث نیز آمده است و هرگاه از قرآن
و حدیث ثابت باشد که تطهیر جامه واجب است پس واجب خواهد بود تطهیر بدن و مکان مصلی نیز زیراچه استعمال در حالت نماز همه را شامل است
مسئله ۲ تطهیر بدن و جامه و مکان از نجاست جائز است بآب و بهر مائعیکه پاک باشد و ممکن باشد ازاله نجاست بآن چون سرکه
و گلاب و مانند آن از جنس چیزیکه هرگاه فشرده شود خارج گردد بسبب فشردن مانند چیزهائیکه مذکور شد **ف** بخلاف چیزیکه
چنین نه باشد چون روغن و شیر **ص** وانیکه مذکور شد نزد شیخین رح است و محمد و زفر و شافعی رح گفته اند که تطهیر نجاست جائز نیست
مگر بآب زیراچه مقتضای قیاس اینست که بسبب استعمال آب وغیره طهارت حاصل نشود بجهت آنکه آن آب وغیره ناپاک میگردد بمجرد ملاقات آن بان نجاست
و هرگاه آن چیز نجس گشت پس بسبب آن طهارت حاصل نخواهد شد ولیکن این قیاس ترک نموده شد در آب بنا بر ضرورت و دلیل شیخین رح اینست که بآب طهارت حاصل میشود بعلت
آنکه بسبب استعمال آن نجاست زائل میگردد و این علت یافته میشود در مائعهای دیگر چون سرکه وغیره چه بسبب استعمال آن نیز نجاست زائل میگردد مانند آب پس بآن نیز طهارت حاصل خواهد شد
و آنچه مذکور شد که تطهیر بدن و جامه جائز است بآب وغیره مائعها مذکور قول ابی حنیفه رح است و یک روایت است از ابی یوسف رح و روایت دیگر اینست که تطهیر بدن بغیر آب جائز نیست

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم کالروث والعذرة والدم والمنی فجفت فدلکه بالارض جاز وهذا استحسان وقال محمد رح لا یجوز وهو القیاس الا فی المنی خاصة لان المتداخل فی الخف لا یزیله الجفاف والدلک بخلاف المنی علی ما نذکره ولهما قوله علیه السلام فان کان بهما اذی فلیمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور ولان الجلد لصلابته لا یتداخله اجزاء النجاسة الا قلیلا ثم یجتذبه الجرم اذا جف فاذا زال زال ما قام به وفی الرطب لا یجوز حتی یغسله لان المسح بالارض یکثره ولا یطهره وعن ابی یوسف رح انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلوی واطلاق ما یروی وعلیه مشائخنا رح فان اصابه بول فیبس لم یجز حتی یغسله وکذا کل ما لا جرم له کالخمر لان الاجزاء تتشرب فیه ولا جاذب یجذبها وقیل ما یتصل به من الرمل جرم له والثوب لا یجزی فیه الا الغسل وان یبس لان الثوب لتخلخله یتداخله کثیر من اجزاء النجاسة فلا یخرجها الا الغسل والمنی نجس یجب غسله رطبا فاذا جف علی الثوب اجزأ فیه الفرک لقوله علیه السلام لعائشة رض فاغسلیه ان کان رطبا وافرکیه ان کان یابسا وقال الشافعی رح المنی طاهر والحجة علیه ما رویناه وقال علیه السلام انما یغسل الثوب من خمس وذکر منها المنی ولو اصاب البدن قال مشائخنا رح یطهر بالفرک لان البلوی فیه اشد وعن ابی حنیفة انه لا یطهر الا بالغسل لان حرارة البدن جاذبة فلا یعود الی الجرم والبدن لا یمکن فرکه

مسئله ۳ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم دارست چون سرگین و فضلهٔ انسان و خون و منی و بعد ازان خشک گردد پس بسبب مالیدن آن بر زمین پاک میگردد نزد شیخین رح بنابر استحسان و محمد رح گفته است که پاک نمیگردد و همین موافق قیاس است مگر در منی زیراچه انچه در می آید در موزه پس آن بسبب خشک شدن و مالیدن بر زمین زائل نمیگردد بخلاف منی بنابر انچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و دلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه یکی از شما بیاید در مسجد باید که نگاه کند در زیر نعلهای خود پس اگر دران نجاستی به بیند باید که بمالد آنرا بر زمین و این موجب پاکی آنست دوم اینست که بسبب صلابتی و سختی که در چرم است در نمی آید دران از نجاست مگر قلیل و بعد ازان چون خشک میگردد جرم نجاست جذب میکند آن چرم آن قلیل را و بسبب مالیدن موزه مذکور هرگاه زائل میشود آن جرم نجاست پس زائل میشود انچه دران قائم آمد و اگر آن نجاست خشک نباشد بلکه تر باشد پس موزهٔ مذکور پاک نمیشود مگر بشستن زیراچه نجاست تر بسبب مالیدن بر زمین پاک و زائل نمیشود بلکه زیاده میگردد و از ابی یوسف رح مرویست که اگر بمالد آنرا بر زمین بحدیکه اثر نجاست باقی نماند پاک میگردد بجهت عموم بلوی و بجهت حدیث مذکور چه آن مطلق است مقید نیست به نجاست خشک و اکثر مشائخ رح موافق ابی یوسف رح اند مسئله ۴ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم دارست چون بول و خمر مثلا و خشک گردد پس آن موزه پاک نمیشود مگر بشستن زیراچه اجزار نجاست مذکوره در می آید دران و چیزی از جانب خارج جاذب آن نیست تا جذب کند آنرا و بعضی گفته اند که انچه متصل شود به نجاست مذکوره از تراب و ریگ پس آن چیز جرم آن میگردد مسئله ۵ اگر نجاست برسد بپارچه پس پاک نمیشود پارچهٔ مذکور بغیر شستن آن اگرچه آن نجاست خشک شده باشد ف خواه آن نجاست جرم دار باشد یا جرم دار نباشد ص زیراچه در می آید در پارچه بسبب تخلخل آن اجزای کثیر از نجاست پس آن زائل نمی شود مگر بسبب شستن مسئله ۶ منی نجس است و شستن آن واجب است اگر تر باشد و اگر بپارچه برسد و خشک گردد پس بسبب مالیدن نیز پاک میگردد زیراچه پیغمبر صلعم بعائشه رض فرموده که بشوی آنرا اگر تر باشد و بمال آنرا اگر خشک باشد و شافعی رح گفته که منی پاک است و این حدیث حجت است بر او رح و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که شستن پارچه ضرورست از پنج چیز از انجمله یکی منی را شمرده است مسئله ۷ اگر منی رسد ببدن انسان و خشک گردد پس مضبوط اکثر مشائخ رح گفته اند که نیز پاک میگردد بسبب مالیدن زیراچه چسپیدن منی ببدن کثیر الوقوع است ف اگر بمالیدن پاک نگردد پس حرج لازم می آید ص و از ابی حنیفه رح مرویست که بدن بسبب مالیدن پاک نمیگردد زیراچه اجزای منی در می آید در بدن و گرمی بدن جاذب آنست پس آن اجزا عود نمیکند بسوی جرم

والنجاسة اذا اصابت المرأة او السيف اكتفي بمسحهما لانه لا تتداخلهما النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح وان اصابت الارض نجاسة
فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها وقال زفر والشافعي رح لا تجوز لانه لم يوجد المزيل ولهذا لا يجوز التيمم بها ولنا قوله عليه السلام
ذكاة الارض يبسها وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا تتادى بما ثبت بالحديث وقدر الدرهم وما دونه
من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوة معه وان زاد لم تجز وقال زفر والشافعي رح قليل النجاسة
وكثيرها سواء لان النص الموجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وقدرناه بقدر الدرهم اخذا
عن موضع الاستنجاء ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف في الصحيح ويروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال
وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق والثانية في الكثيف وانما كانت نجاسة هذه الاشياء مغلظة
لانها ثبتت بدليل مقطوع به وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب يروى ذلك عن ابي حنيفة رح

مسئله ۸ اگر نجاست برسد بآئینه و شمشیر پاک میگردد بسبب مسح آن زیراچه اجزای نجاست دران در نمی آید و آنچه بر ظاهر آنست زائل میگردد
بسبب مسح مسئله ۹ اگر نجاست برسد بزمین و خشک شود بسبب آفتاب و اثر آن باقی نماند پس دران مکان نماز گذاردن جائز ست
و زفر و شافعی رح گفته اند که جائز نیست زیراچه موجب ازاله نجاست ازان مکان یافته نشده است و ازین است که تیمم بران مکان جائز نیست و دلیل
علمای ما رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که خشک شدن زمین موجب پاکی آنست و آنچه گفته اند که تیمم بران مکان جائز نیست پس وجه آن
اینست که طهارت زمین شرط جواز تیمم ست و این بنص قرآن ثابت است پس طهارت که بسبب خشک شدن آن از حدیث ثابت است
برای تیمم کفایت نخواهد کرد ف زیراچه ثابت بحدیث درینجا ظنی ست و ثابت بنص قطعی است پس ظنی کفایت نخواهد کرد ص مسئله ۱۰
اگر برسد ببدن یا بپارچه بقدر درهم یا کم ازان نجاست غلیظه چون خون و بول انسان و خمر و پیخال ماکیان و خر پس نماز جائز ست با آن و اگر
نجاست مذکوره زیاده از مقدار درهم باشد پس با آن نماز جائز نیست و زفر و شافعی رح گفته اند که نجاست قلیل و کثیر هر دو برابر ست زیراچه
نصیکه بسبب آن طهارت واجب است دران تفصیل نیست میان قلیل و کثیر و دلیل علمای ما رح اینست که احتراز از قلیل ممکن نیست پس آن معاف
خواهد شد و لیکن اندازه بقدر درهم بجهت آن نموده شد که مقدار مذکور مناسب موضع استنجا معاف است ف چه اگر اکتفا کند کسی بر کلوخ
و از آب استنجا نکند و معهذا نماز گذارد رواست باجماع با وجودیکه اثر نجاست بسبب استعمال کلوخ زائل نمی شود پس معلوم شد که آنقدر نجاست
معاف است بجهت آنکه قلیل ست و آنچه زیاده بران است پس آن کثیر ست ص و بعد ازان باید دانست که مرویست که مقدار درهم
از روی مساحت معتبر ست و آن عبارت است از مقدار عرض کف دست و این صحیح است و نیز مرویست که مقدار درهم از روی وزن
معتبر ست و آن عبارت است از درهم کبیر بوزن مثقال که بیست قیراط است و بعضی میان هر دو روایت توفیق داده اند و گفته اند که مقدار اول
در نجاست رقیق است و مقدار دوم در کثیف و باید دانست که آنچه مذکور شد که خون و بول و غیره نجاست غلیظه ست پس وجه آن اینست
که نجاست چیزهای مذکوره بدلیل قطعی ثابت است مسئله ۱۱ اگر کم از ربع پارچه آلوده شود به نجاست خفیفه چون بول حیوان ماکول اللحم
پس نماز جائز ست با آن و اگر ربع پارچه آلوده شود با آن پس نماز دران جائز نیست و این مرویست از ابی حنیفه رحمة الله علیه

لان التقدير فيه بالكثير الفاحش والربع ملحق بالكل في بعض الاحكام وعنه ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كالمئزر وقيل ربع
الموضع الذي اصابه كالذيل والدخريص وعن ابي يوسف رح شبر في شبر وانما كان مخففا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لمكان
الاختلاف في نجاسته او لتعارض النصين على اختلاف الاصلين واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اكثر من قدر الدرهم
لم تجز الصلوة فيه عند ابي حنيفة رح لان النص الوارد في نجاسته وهو ما روي انه عليه السلام رمى بالروثة وقال هذا رجس او ركس
لم يعارضه غيره وبهذا يثبت التغليظ عنده والتخفيف بالتعارض وقالا يجزيه حتى يفحش لان للاجتهاد فيه مساغا وبهذا يثبت التخفيف
عندهما ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها وهي مؤثرة في التخفيف بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفه قلنا الضرورة في النعال وقد اثرت
في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكتفي مؤنتها ولا فرق بين ماكول اللحم وغير ماكول اللحم وزفر رح فرق بينهما فوافق ابا حنيفة في غير
ماكول اللحم ووافقهما في الماكول وعن محمد رح انه لما دخل الري وراى البلوى

و وجه آن اینست که کثیر از نجاست خفیفه مانع جواز نماز است و ربع بمنزلهٔ کل است در بعضی احکام شرع چون حلق ربع سر در احرام حج و کشف ربع
عورت ف پس اگر ربع ص پارچه آلوده شود کثیر است و کم ازان قلیل است ص و باید دانست مرویست که مراد ازان ربع ادنی پارچه است که بآن نماز
جائز است چون ازار مثلاً و بعضی گفته اند که مراد ربع آن موضع است از پارچه که نجاست بآن رسیده است چون دامن و طریز مثلاً و از
ابی یوسف رح مرویست که ربع پارچه عبارت است از مقدار پارچه که طول آن یک بدست باشد و باید دانست که بول حیوان ماکول اللحم
نزد ابی یوسف رح بجهت آن خفیفه است که در پاکی و ناپاکی آن اختلاف است و نزد ابی حنیفه رح بجهت آنکه دران دو نص متعارض است
ف یکی دلالت میکند بر اینکه آن ناپاک است و آن قول پیغمبر صلعم است که از بول احتراز نمایند چنانچه سابق مذکور شده است و دیگر
دلالت میکند که پاک است و آن قصهٔ عرنیین است که سابق مذکور شده است و اما نزد محمد رح بول ماکول اللحم پاک است چنانچه سابق مذکور شده است
ص مسئله ۱۲ اگر برسد بپارچه مقدار زاید از یک درهم از سرگین اسپ یا گاو پس دران نماز جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه پیغمبر صلعم
فرموده است که سرگین اسپ نجس است و دلیل دیگر معارض آن نیست پس آن نجاست غلیظه است نزد او رح چه نجاست خفیفه نزد او آنست
که دران دو دلیل متعارض باشند و صاحبین رح گفته اند که در پارچهٔ مذکور نماز جائز است زیرا چه نجاست مذکوره خفیفه است نزد ایشان رح
بجهت آنکه دران اختلاف است و بجهت آنکه دران ضرورت است بنابر آنکه اکثر راه ها پر می باشد از سرگین گاو و اسپ و این ضرورت موجب
تخفیف است بخلاف بول خر چه دران ضرورت نیست زیرا چه زمین آن را جذب میکند و علما در جواب آن میگویند که ضرورتیکه ذکر کرده اند
آنرا صاحبین رح در سرگین گاو و اسپ پس آن ضرورت در نعل و موزه است پس بنابر ضرورت مذکوره یکبار تخفیف اعتبار نموده شده است
و تطهیر نعل و موزه باینطور که نعل و موزه پاک میگردد بسبب مالیدن آن بر زمین پس کفایت کرده خواهد شد بآن ف در رعایت ضرورت
مذکوره بار دیگر باینطور که سرگین گاو و اسپ نجاست خفیفه اعتبار نموده شود در کار نیست و باید دانست ص که هیچ فرق نیست میان سرگین
ماکول اللحم و سرگین غیر ماکول اللحم و زفر رح فرق نموده است میان آن هر دو یعنی زفر رح موافق ابی حنیفه رح است در سرگین غیر ماکول اللحم
و موافق صاحبین رح است در سرگین ماکول اللحم و مرویست که محمد رح وقتیکه درآمد در ملک ری و دید که موضعهای آن بسیار است احتراز از سرگین دشوار است و موجب حرج

افتی ان الکثیر الفاحش لا یمنع ایضا وقاسوا علیها طین بخارا وعند ذلک رجوعه فی الخف یروی وان اصابه بول الفرس لم یفسده حتی یفحش عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وعند محمد رح لا یمنع وان فحش لان بول ما یؤکل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند ابی یوسف رح ولحمه ماکول عندهما واما عند ابی حنیفة رح فالتخفیف لتعارض الآثار وان اصابه خرء ما لا یؤکل لحمه من الطیور اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یجزئ فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهو الاصح هو یقول ان التخفیف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف ولهما انها تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذر فتحققت الضرورة ولو وقع فی الاناء قیل یفسده وقیل لا یفسده لتعذر صون الاوانی عنه وان اصابه من دم السمک او من لعاب البغل والحمار اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه اما دم السمک فلانه لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا وعن ابی یوسف رح انه اعتبر فیه الکثیر الفاحش فاعتبره نجسا واما لعاب البغل والحمار فلانه مشکوک فیه فلا یتنجس به الطاهر فان انتضح علیه البول مثل رؤس الابر فذلک لیس بشیء لانه لا یستطاع الامتناع عنه

فتوی داد بانکه نجس کثیر از سرگین نیز مانع جواز نماز نیست وفقها گفته اند که برین قیاس است طین بخارا یعنی گلهای کوچه شهر **ف** که دران نجاستها آمیخته باشد **ص** وباید دانست که مرویست که محمد رح بعد از ان که داخل شد در ملک ری وحکم کرد که کثیر فاحش از سرگین مانع جواز نماز نیست پس رجوع کرد از قول خود که موزه پاک نمیشود مگر بشستن باب وقائل شد بانکه پاک میگردد موزه بسبب مالیدن بزمین از نجاست جرم دار چون سرگین **مسئله ۱۳** اگر آلوده شود پارچه ببول اسپ پس نماز بآن پارچه روا نیست وقتیکه آن کثیر باشد واین نزد شیخین رح است ونزد محمد رح نماز بآن پارچه رواست اگرچه بول کثیر باشد زیراچه بول ماکول اللحم پاک است نزد محمد رح ونجاست خفیفه است نزد ابی یوسف رح واسپ حلال است نزد صاحبین رح ونزد ابی حنیفه رح نیز بول اسپ نجاست خفیفه است بجهت تعارض آثار واحادیث **مسئله ۱۴** اگر آلوده شود پارچه به پیخال طیریکه ماکول اللحم نیست پس بآن پارچه نماز رواست نزد شیخین رح اگرچه پیخال مذکور اکثر از درهم باشد ومحمد رح گفته **ف** که بآن پارچه نماز **ص** روا نیست **ف** درصورتیکه مقدار درهم باشد ویا آنکه **ص** بعضی گفته اند که این اختلاف در نجاست است **ف** یعنی پیخال مذکور پاک است نزد شیخین رح ونزد محمد رح نجاست غلیظه است **ص** وبعضی گفته اند که در مقدار است یعنی پیخال مذکور نجاست خفیفه است نزد شیخین رح **ف** پس اگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس دران پارچه نماز جائز نخواهد بود نزد شیخین رح **ص** قال المصنف رح که همین صحیح است ومحمد رح میگوید که پیخال مذکور نجاست خفیفه نیست زیراچه دران هیچ ضرورت وحرج نیست بسبب آنکه عموم دران بلوی نیست پس نجاست خفیفه نخواهد شد وشیخین رح میگویند که پیخال مذکور از هوا می افتد واحتراز از ان متعذر است پس ضرورت متحقق است دران **ف** لهذا نجاست خفیفه اعتبار نموده شد **ص** اگر پیخال مذکور در افتد در آب بفتید پس درین صورت بعضی گفته اند که آب مذکور ناپاک می شود وبعضی گفته اند که پاک نمیشود زیراچه محافظت آوند از افتادن پیخال مذکور دشوار ومتعذر است **مسئله ۱۵** اگر آلوده شود پارچه بخون ماهی پس نماز بآن پارچه [illegible] اگرچه آن خون اکثر المقدار درهم باشد زیراچه خون ماهی خون نیست حقیقةً پس نجس نخواهد بود ومرویست که ابو یوسف رح گفته است که اگر ربع پارچه آلوده شود بخون ماهی نماز دران روا نیست پس معلوم شد که نزد او رح خون ماهی نجاست خفیفه است **مسئله ۱۶** اگر آلوده شود پارچه بلعاب خر واستر پس نماز دران رواست اگرچه لعاب مذکور اکثر از مقدار درهم باشد زیراچه لعاب خر واستر مشکوک است پس پارچه که پاک بود یقیناً آن ناپاک نخواهد شد **ف** چه یقین بزائل نمیشود بسبب شک **ص** **مسئله ۱۷** اگر بر پارچه افشانده شد بول بمقدار سر سوزن لیکن بمقدار بول هیچ اعتبار ندارد چه احتراز از ان ممکن نیست

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته لان الحرج مدفوع وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين وان زال بالغسل مرة واحدة وفيه كلام وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لانه هو المستخرج

فصل في الاستنجاء

الاستنجاء سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه يمسحه حتى ينقيه لان المقصود هو الانقاء فيعتبر ما هو المقصود وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي رح لا بد من الثلث لقوله عليه السلام وليستنج احدكم بثلثة احجار ولنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن

مسئلہ ۱۸ باید دانست کہ نجاست بر دو نوع است یکی مرئی دوم غیر مرئی پس اگر نجاست مرئی برسد ببدن یا بپارچہ آن پاک میگردد بسبب زائل شدن عین آن نجاست اگرچہ باقی ماند اثر آن کہ ازالۂ آن دشوار است زیراچہ نجاست تابع عین آنست پس زائل خواہد شد نجاست بسبب زوال عین آن ولیکن اگر باقی ماند اثر آن کہ ازالۂ آن متعذر است پس دران مضائقہ نیست زیراچہ در ازالۂ آن حرج است و باید دانست کہ ازین مسئلہ معلوم شد کہ بعد از زوال عین نجاست مرئی از پارچہ مثلاً شستن آن شرط نیست اگرچہ عین آن زائل شدہ باشد بسبب شستن یکبار و درین اختلاف مشائخ است **ف** بعضی گفتہ اند کہ بعد از زوال عین آن از پارچہ سہ بار باید شست آن را و بعضی گفتہ دو بار باید شست و بعضی گفتہ اند کہ اگر بسبب شستن یک بار عین و اثر آن ہر دو زائل گردد پس بعد ازان شستن درکار نیست **ص** **مسئلہ ۱۹** اگر نجاست غیر مرئی برسد ببدن یا بپارچہ پاک میگردد از ان بسبب شستن آن تا آن زمان کہ حاصل شود مر غاسل را ظن غالب باینکہ آن پاک گشت زیراچہ تکرار شستن ضرورست برای اخراج نجاست ولیکن حاصل شدن یقین بزوال آن دشوار است لہذا ظن غالب اعتبار نمودہ شد چنانچہ در استقبال قبلہ **ف** ظن غالب معتبرست **ص** و باید دانست کہ اصل مسئلہ ہمین است کہ مذکور شد ولیکن فقہا گفتہ اند کہ اگر سہ بار شوید پارچہ را پاک میگردد بنا بر آنکہ بسبب شستن سہ بار ظن غالب بطہارت آن حاصل میشود پس این سبب ظاہر را قائم مقام ظن غالب نمودہ آید تا کار آسان شود بر مردمان و موید آنست حدیث مستیقظ از منام و باید دانست کہ بنا بر ظاہر روایت ضرورست کہ ہر بار بفشارد آن پارچہ را زیراچہ افشردن سبب اخراج است واللہ اعلم

فصل در بیان استنجا **مسئلہ ۱** استنجا بکلوخ سنت است زیراچہ پیغمبر صلعم بران مواظبت نمودہ است **ف** و باید دانست **ص** کہ استنجا جائز است بسنگ و آنچہ مانند آنست و باید کہ مسح کند بآن موضع استنجا را تا آنکہ صاف گردد زیراچہ مقصود **ف** از استعمال سنگ و مانند آن **ص** صاف کردن است پس حصول مقصود **ف** معتبرست **ص** قال رض **ف** کہ در استعمال **ص** آن عدد معین چون سہ مثلاً مسنون نیست و شافعی رح گفتہ است کہ در استنجا ضرورست کہ سہ کلوخ استعمال نمایند زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہر کہ استعمال کلوخ نماید در استنجا باید کہ استعمال نماید سہ کلوخ و دلیل علمای ما حنفیہ آنست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہر کہ استنجا نماید باید کہ استعمال طاق نماید و آن دلالت میکند بنفی وجوب کلوخ پس اگر استعمال طاق نماید مستحسن است

ومن لا فلا حرج وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع وغسله بالماء افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا انزلت فى اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء ثم هو ادب وقيل سنة فى زماننا ويستعمل الماء الى ان يقع فى غالب ظنه انه قد طهر ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا فيقدر بالثلث فى حقه وقيل بالسبع ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز الا الماء وفى بعض النسخ الا المائع وهذا يحقق اختلاف الروايتين فى تطهير العضو بغير الماء على ما بينا وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به فى موضع الاستنجاء فلا يتعدى ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابى حنيفة وابى يوسف رح لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع ولا يستنجى بعظم ولا بروث لان النبى عليه السلام نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصود ومعنى النهى فى الروث النجاسة وفى العظم كونه زاد الجن ولا بطعام لانه اضاعة واسراف ولا بيمينه لان النبى عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين

كتاب الصلوة

باب المواقيت

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانى وهو المعترض فى الافق

واگر استعمال طاق نکند پس بر وی حرج و گناه نیست و اطلاق طاق بر واحد نیز میشود و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح متروک الظاهر است زیراچه اگر استنجا کرده شود بسنگی که برای آن سه طرف بود بالاجماع جائز است **مسئله ۲** شستن موضع استنجا بعد **ف** از استعمال کلوخ **ص** افضل است زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که در مسجد قبا مردان اند که دوست میدارند تطهیر و طهارت او این آیت نازل شده است در شان قومیکه بعد از استنجا بکلوخ استعمال آب می نمودند **ف** و می شستند موضع استنجا را **ص** بعد از ان باید دانست که بعضی گفته اند که شستن بعد از استنجا بکلوخ از آداب است و بعضی گفته اند که سنت است در زمانه ما و باید دانست که در استعمال آب نیز همین شرط است که بشوید تا آن زمان که حاصل شود مراو را ظن غالب باینکه آن موضع پاک گشت و اندازه کرده شده است بعدد **ف** بایطور که سه بار بشوید یا پنج بار **ص** ولیکن در حق صاحب وسواس اندازه نموده شده است بسه بار و بعضی گفته اند که بهفت بار **ف** و باید دانست که اینکه مذکور شد که شستن بعد از استنجا بکلوخ افضل است وقتی است که نجاست از مخرج تجاوز نموده باشد **ص** واما اگر تجاوز نماید نجاست از مخرج آن پس در ینصورت اکتفا بکلوخ جائز نیست بلکه **ص** شستن آن فرض است به آب و در بعض نسخ بچیز سائل **ف** نزد شیخین رح لیکن بشرطیکه آنچه تجاوز نموده است از مخرج بمقدار درهم باشد **ص** زیراچه اعتبار آن موضع ساقط است بجهت آنکه دران اکتفا نمودن بکلوخ جائز است و نزد محمد رح شستن آن فرض است اگر آنچه تجاوز نموده است از مخرج مع آنچه بر موضع مخرج است بمقدار درهم باشد و این نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر مواضع دیگر است **مسئله ۳** استنجا نباید کرد باستخوان و نه بسرگین **ف** گاو و اسپ **ص** زیراچه پیغمبر صلعم نهی کرده است از ان ولیکن معهذا اگر استنجا نماید باستخوان یا سرگین کفایت میکند بجهت آنکه آنچه مقصود است از ان حاصل شود **ف** و باید دانست **ص** که نهی از استنجا بسرگین بنا بر آنست که سرگین نجس است **ف** و نهی از **ص** استنجا باستخوان بنا بر آنست که استخوان طعام جنیان است **مسئله ۴** استنجا بطعام چون نمک مثلاً نباید کرد زیراچه آن تضییع مال است و اسراف **مسئله ۵** استنجا بدست راست نباید کرد زیراچه پیغمبر صلعم نهی فرموده از استنجا نمودن بدست راست والله اعلم

کتاب در بیان نماز **ف** و آن مشتمل است بر چند باب

ص باب اول در بیان اوقات نماز **مسئله ۱ ف** بدانکه اول وقت نماز **ص** فجر از ابتداء صبح صادق است و آن سفیدی است که ظاهر میشود در افق

واخر وقتها ما لم تطلع الشمس لحديث امامة جبرئيل عليه السلام انه ام رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال في آخر الحديث ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك ولا معتبر بالفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل وانما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر فيها واول وقت الظهر اذا زالت الشمس لامامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول حين زالت الشمس وآخر وقتها عند ابي حنيفة رح اذا صار ظل كل شئ مثليه سوى فئ الزوال وقالا اذا صار الظل مثله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفئ الزوال هو الفئ الذي يكون للاشياء وقت الزوال لهما امامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول للعصر في هذا الوقت ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت بالشك واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين واخر وقتها ما لم تغرب الشمس لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها ما لم يغب الشفق وقال الشافعي رح مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات لان جبرئيل عليه السلام ام في يومين في وقت واحد ولنا قوله عليه السلام اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخر وقتها حين يغيب الشفق وما رواه كان للتحرز عن الكراهة

وآخر وقت آن قریب طلوع آفتاب ست زیراچه جبرئیل علیه السلام امامت کرد پیش پیغمبر صلعم دو روز در نماز فجر باینطور که روز اول در ابتدای صبح صادق نماز کرده در روز دیگر وقتیکه روز روشن شد قریب طلوع آفتاب و بعد ازان گفت جبرئیل علیه السلام به پیغمبر صلعم که مابین این هر دو وقت وقت نماز فجر است برای تو و امت تو و اعتبار نیست صبح کاذب را و آن سفیدی است که ظاهر میشود طولاً و بعد ازان می آید تاریکی بجهت قول نبی صلعم نباید که بفریبد شما را اذان بلال و نه فجر مستطیل و فجر نیست مگر منتشر در افق مسئله ۲ ف اول وقت نماز ص ظهر از ابتدای زوال آفتاب ست بجهت امامت جبرئیل علیه السلام در وقت مذکور در روز اول و آخر وقت آن نزد ابی حنیفه رح وقتی است که در انوقت سایه هر شئ سوای سایه اصلی دو چند آن شئ میگردد و صاحبین رح گفته اند که آخر وقت آن وقتی است که در انوقت سایه هر شئ بمقدار آن شئ میگردد سوای سایه اصلی و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و نیز باید دانست که سایه اصلی عبارت است از سایه هر شئ در وقت زوال و دلیل صاحبین رح اینست که جبرئیل علیه السلام امامت کرد در نماز عصر در روز اول وقتیکه سایه هر شئ مثل آن میگردد و دلیل ابی حنیفه رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که اداکنید نماز ظهر را در وقت سرد چه شدت گرمی از جوش جهنم است و سخت ترین گرمی در دیار اینها در همین وقت است ف و این حدیث دلالت میکند بر اینکه وقت ظهر باقی بماند تا زمانیکه سایه هر شئ دو چندان میگردد زیراچه در وقتی که سایه هر شئ مثل آن میشود ص گرمی شدید میشود در دیار عرب هرگاه احادیث در انقضای وقت ظهر متعارض گشت پس بشک واقع شدن انقضای منقضی نخواهد شد مسئله ۳ اول وقت ف نماز ص عصر بعد از خروج وقت ظهر است مطابق هر دو قول و آخر وقت آن نزدیک غروب آفتاب است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه یافت در وقت یک رکعت نماز عصر را قبل از غروب آفتاب پس بتحقیق دریافت نماز عصر را مسئله ۴ اول وقت نماز مغرب بعد از غروب آفتاب است و باقی می ماند تا آن زمان که شفق غائب نگردد و شافعی رح گفته است ف که وقت نماز مغرب ص آن مقدار است که ۳ رکعت نماز دران گذارده شود زیراچه جبرئیل علیه السلام در هر دو روز امامت نماز مغرب کرد در وقت واحد و دلیل ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که اول وقت نماز مغرب وقتی است که آفتاب غروب می شود و آخر آن وقتی است که غائب می شود شفق جواب از دلیل شافعی رح اینست که جبرئیل علیه السلام برای احتراز از کراهیت هر دو روز در وقت واحد امامت کرد

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة رح وعندهما هو الحمرة وهو رواية عن ابي حنيفة وهو قول الشافعي رح لقوله عليه السلام الشفق الحمرة ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق وما رواه موقوف على ابن عمر رض ذكره مالك في الموطا وفيه اختلاف الصحابة واول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها ما لم يطلع الفجر لقوله عليه السلام وآخر وقت العشاء حين يطلع الفجر وهو حجة على الشافعي رح في تقديره بذهاب ثلث الليل واول وقت الوتر بعد العشاء وآخره ما لم يطلع الفجر لقوله عليه السلام في الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر قال رض هذا عندهما وعند ابي حنيفة رح وقته وقت العشاء الا انه لا يقدم عليه عند التذكر للترتيب

فصل ويستحب الاسفار بالفجر لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال الشافعي رح يستحب التعجيل في كل صلوة والحجة عليه ما روينا وما نرويه والابراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء لما روينا ولرواية انس رض قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان في الشتاء بكّر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها وتاخير العصر ما لم تتغير الشمس في الصيف والشتاء لما فيه من تكثير النوافل

بعد از آن ف باید دانست ص که نزد ابی حنیفه رح شفق عبارت است از سفیدی که پیدا میشود در افق ف بعد از آنکه شود سرخی ص نزد صاحبین عبارت است از سرخی مذکور و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و نیز همین قول شافعی رح است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که شفق همان سرخی است و دلیل ابی حنیفه رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت مغرب وقتی است که در آن وقت سیاه میگردد افق و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح موقوف بر ابن عمر است رض ذکر کرده است آنرا مالک رح در موطا **مسئله ۵** اول وقت نماز عشا وقتی است که غائب شود شفق و آخر وقت آن پیش از طلوع صبح ف صادق ص است چه پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت عشا پیش از طلوع فجر است و شافعی رح گفته است که آخر وقت آن تا ثلث شب است و حدیث مذکور حجت است بر او **مسئله ۶** اول وقت وتر بعد از ف گذاردن نماز ص عشا است و آخر آن وقت آخر عشا است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بگذارید نماز وتر را بعد از گذاردن نماز عشا تا وقت طلوع فجر قال رض این نزد صاحبین رح است و نزد ابی حنیفه رح وقت نماز وتر همان وقت عشا است ولیکن مقدم کرده نشود وتر را بر عشا ف اعنی ترتیب شرط است میان نماز عشا و نماز وتر ص بشرط یاد ف پس اگر پیش از گذاردن نماز عشا نماز وتر گذارد با وجود یکه یاد است او را که نماز عشا نکرده است پس نماز وتر صحیح نشود بلکه اعادهٔ آن بعد از گذاردن نماز عشا لازم است والله اعلم

ص **فصل مسئله ۱** مستحب است که نماز فجر شروع کند ف وقتیکه صبح روشن گردد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که در آن اجر عظیم است و شافعی رح گفته است که تعجیل در هر نماز مستحب است ف حتی در ایام تابستان ص و حجت است بر شافعی رح حدیثیکه روایت کردیم آنرا و حدیثیکه عنقریب روایت خواهیم کرد **مسئله ۲** مستحب است گذاردن ف نماز ص ظهر در وقتیکه سرد شود ف و شدت گرمی فرو نشیند ص و در ایام زمستان مستحب است تعجیل آن بجهت آنکه انس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم در ایام زمستان تعجیل میکرد در نماز ظهر ف و میگذارد آن را در اول وقت ص و در ایام تابستان تاخیر میکرد هرگاه سرد می شد وقت ف و شدت گرمی فرو می نشست ص نماز ظهر میگذارد **مسئله ۳** در ایام زمستان و تابستان تاخیر نماز عصر مستحب است تا آن وقت که آفتاب متغیر نگردد زیرا چه در تاخیر آن تکثیر نوافل است

لكراهة النفل بعده والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين هو الصحيح والتاخير اليه مكروه ويستحب تعجيل المغرب لان تاخيرها

مكروه لما فيه من التشبه باليهود وقال عليه السلام لا تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء وتاخير العشاء الى ما قبل

ثلث الليل لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل ولان فيه قطع السمر المنهي عنه بعده وقيل في الصيف

تعجل كيلا تتقلل الجماعة والتاخير الى نصف الليل مباح لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحدة

فتثبت الاباحة الى النصف والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر قبله ويستحب في الوتر لمن يالف صلوة الليل

آخر الليل فان لم يثق بالانتباه اوتر قبل النوم لقوله عليه السلام من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم آخر الليل فليوتر آخر الليل

چه بعد از گذاردن نماز عصر گذاردن نماز نفل مکروه است و اگر تعجیل نموده شود انسان از گذاردن نفل باز خواهد ماند ف و بدانکه مراد از تغیر آفتاب ص
تغیر قرص آنست و آن عبارت است از اینکه حالت آفتاب چنان گردد که در دیدن آن چشم خیره نشود ف و تواند نگاه کردن بسوی آن ص
و همین صحیح است ف و بدانکه ص نماز عصر تا وقت تغیر آفتاب مکروه است مسئله ۴ تعجیل ف نماز ص مغرب ف همیشه ص مستحب است
زیرا چه تاخیر آن مکروه است بنا بر آنکه در آن مشابهت با یهود است و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که همیشه امت من در خیر است تا وقتیکه
تعجیل نماز مغرب می نماید و تاخیر نماز عشا مسئله ۵ تاخیر نماز عشا ف تا قریب ص ثلث شب مستحب است زیرا چه پیغمبر صلعم
فرموده است که اگر بر امت من شاق نمی شد هر آئینه تاخیر می کردم در گذاردن نماز عشا تا ثلث شب و نیز سمر ف و قصه ص بعد از
گذاردن نماز عشا منهی است و در تاخیر آن اجتناب از ارتکاب این منهی حاصل میشود ف زیرا چه اگر گذارده شود نماز عشا بعد از گذشتن
قریب ثلث شب پس درین وقت سمر و قصه منقطع میگردد چه آدم درین وقت قصد آرام و خواب میکند و مشغول بسمر و قصه نمی شود ص
و بعضی گفته اند که در ایام تابستان تعجیل باید کرد در گذاردن نماز عشا تا تقلیل جماعت نشود ف چه تاخیر آن باعث تقلیل جماعت
است بسبب آنکه شب در ایام تابستان کوتاه می شود و بدانکه ص تاخیر ف نماز عشا ص تا نصف شب مباح است زیرا چه
درین صورت دلیل کراهت و دلیل استحباب هر دو یافته می شود بجهت آنکه تاخیر عشا چنانچه باعث تقلیل جماعت است همچنین موجب قطع سمر
و قصه است و میان این هر دو دلیل تعارض است لهذا گفته شد که تاخیر تا نصف شب مباح است نه مکروه و نه مستحب اما تاخیر نماز
عشا تا نیمه دوم از نصف شب مکروه است زیرا چه تاخیر باعث تقلیل جماعت است و انقطاع سمر و قصه ف که دلیل استحباب است
ص پیشتر از آن حاصل میشود مسئله ۶ تاخیر نماز وتر و گذاردن آن در آخر شب مستحب است در حق کسیکه نماز تهجد با الفت
ف یعنی او برای تهجد می خیزد غالبا ص و اما کسیکه ویرا این حالت نیست پس مستحب در حق او همین است که نماز وتر در اول شب
بعد از نماز عشا گذارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که خائف باشد از اینکه بیدار نخواهد شد در آخر شب پس باید ویرا که نماز وتر
گذارد در اول و هر کرا رجای غالب است که او در آخر شب بیدار خواهد شد پس باید که نماز وتر گذارد در آخر شب

واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظهر والمغرب تاخیرها وفی العصر والعشاء تعجیلها لان فی تاخیر العشاء تقلیل الجماعة علی اعتبار المطر وفی تاخیر العصر توهم الوقوع فی الوقت المکروه ولا توهم فی الفجر لان تلک المدة مدیدة وعن ابی حنیفة رح التاخیر فی الکل للاحتیاط الا تری انه یجوز الاداء بعد الوقت لا قبله **فصل** فی الاوقات التی تکره فیه الصلوة لا تجوز الصلوة عند طلوع الشمس ولا عند قیامها فی الظهیرة ولا عند غروبها لحدیث عقبة بن عامر رض قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله علیه السلام ان نصلی وان نقبر فیها موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالها حتی تزول وحین تضیّف للغروب حتی تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن غیر مکروه والحدیث باطلاقه حجة علی الشافعی رح فی تخصیص الفرائض وبمکة وحجة علی ابی یوسف رح فی اباحة النفل یوم الجمعة وقت الزوال **قال** ولا صلوة جنازة لما روینا ولا سجدة تلاوة لانها فی معنی الصلوة الا عصر یومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم من الوقت لانه لو تعلق بالکل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء الماضی فالمؤدی فی آخر الوقت قاض واذا کان کذلک فقد اداها کما وجبت بخلاف غیرها من الصلوات لانها وجبت کاملة فلا تتادّی بالناقص قال رض والمراد بالنفی المذکور فی صلوة الجنازة وسجدة التلاوة الکراهة حتی لو صلاها فیه او تلا سجدة فیه وسجدها جاز لانها ادیت ناقصة کما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة

مسئله ۷ در روز ابر مستحب ست تاخیر نماز فجر وظهر ومغرب وتعجیل نماز عصر وعشا زیراچه در تاخیر نماز عشا **ف** در چنین روز **ص** تقلیل جماعت می شود بنا بر باران ودر تاخیر نماز عصر در روز مذکور احتمال ست که نماز عصر واقع شود در وقت مکروه واین احتمال در نماز فجر نیست چه آن وقت دراز ست **ف** و باید دانست که **ص** از ابی حنیفه رح مرویست که در روز مذکور تاخیر هر نماز مستحب ست بنا بر احتیاط زیراچه بعد از گذشتن وقت نماز گذاردن جائز ست **ف** بطریق قضا **ص** وگذاردن نماز پیش از وقت اصلا جائز نیست والله اعلم

فصل در بیان اوقاتیکه گذاردن نماز دران مکروه ست **مسئله** ۱ جائز نیست گذاردن نماز در سه وقت **ف** یکی **ص** وقت طلوع آفتاب **ف** دوم **ص** وقت قیام آفتاب یعنی نصف روز ست **ف** سوم **ص** وقت غروب آفتاب بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از گذاردن نماز درین سه وقت وهمچنین نهی فرموده ست از گذاردن نماز جنازه دران و باید دانست که در وقت غروب آفتاب نماز جائز نیست مگر نماز عصر همان روز واین جائز ست زیراچه این نماز بصفت نقصان واجب شده ست بنا بر آنکه سبب وجوب آن ناقص ست پس ادا خواهد شد بصفتیکه واجب شده ست بیان آن اینست که وقت نماز سبب وجوب نماز ست بنا بر آنچه مقرر ست ولیکن مجموع وقت سبب آن نیست چه اگر مجموع وقت سبب وجوب نماز میشد پس واجب می شد ادای نماز بعد از گذشتن وقت زیراچه سبب مقدم می شود بر مسبب پس ثابت شد که جزوی از اجزای آن سبب وجوب نماز ست ولیکن جزو اول سبب آن نمی تواند شد وگرنه لازم می آمد که ادای نماز در آخر وقت قضا باشد پس در حقیقت سبب وجوب نماز جزو مقارن اداست ودر صورت مذکور جزو مقارن ادا ناقص ست بجهت آنکه وقت پرستش آفتاب ست وهرگاه چنین شد پس واجب میشود دران وقت ادای ناقص لهذا ادای نماز مذکور دران وقت جائز ست بجهت آنکه جزو این نیست که در ادای نماز وقت مذکور ناقص ست وهرگاه چنین شد ادای ناقص واجب ست بنا بر آنکه سبب آن ناقص ست پس ادای ناقص که واجب است یافته میشود در وقت مذکور بخلاف نمازهای دیگر چه دران ادای کامل واجب است پس بادای ناقص ادا نخواهد شد **مسئله** ۲ نماز جنازه وسجده تلاوت در اوقات مذکوره مکروه ست پس اگر نماز جنازه گذارد کسی در اوقات مذکوره یا سجده تلاوت کند دران جائز میشود زیراچه بصفت نقصان متحقق شود چنانچه بصفت نقصان واجب شده ست چه سبب وجوب آن حضور جنازه وتلاوت قرآن ست وآن یافته شده ست در اوقات مذکوره **ف** در صورتیکه کلام در آن ست

ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب لما روي انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا باس بان يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة ويصلي على الجنازة لان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به لا لمعنى في الوقت فلم تظهر في حق الفرائض وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة وظهر في حق المنذور لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفي حق ركعتي الطواف وفي الذي شرع فيه ثم افسده لان الوجوب لغيره وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتي الفجر لانه عليه السلام لم يزد عليهما مع حرصه على الصلوة ولا يتنفل بعد الغروب قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة الى ان يفرغ من خطبته لما فيه من الاشتغال عن استماع الخطبة

باب الاذان

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها للنقل المتواتر وصفة الاذان معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء ولا ترجيع فيه وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض بهما وقال الشافعي رح فيه ذلك لحديث ابي محذورة رض ان النبي عليه السلام امره بالترجيع ولنا انه لا ترجيع في المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا ويزيد في اذان الفجر بعد الفلاح الصلوة خير من النوم مرتين لان بلالا رض قال الصلوة خير من النوم حين وجد النبي عليه السلام راقدا

ص مسئله ۳ بعد از گذاردن نماز فجر تا طلوع آفتاب نماز نفل مکروه است و همچنین بعد از گذاردن نماز عصر تا غروب آفتاب بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است ولیکن ف باید دانست ص که قضا کردن نماز و ادای نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت درین دو وقت مضائقه نیست زیرا چه کراهیت نماز ف درین دو وقت ص برای حق نماز فرض است ف یعنی نماز نفل در وقت مذکور نباید کرد ص تا آن وقت چنان گردد که گویا مشغول بنماز فرض شد و اثر این معنی ظاهر نخواهد شد در حق قضای نماز فرض و نه در حق چیزیکه واجب بعینه است چون سجدهٔ تلاوت و اما در حق غیر آن چون نماز نذر و دوگانه طواف و نماز نفل که بعد از شروع دران فاسد کرده باشد آنرا مصلی پس ظاهر خواهد شد زیرا چه وجوب نماز نذر بنا بسببی است که از جانب مصلی است و همچنین دوگانه طواف و قضای نفل مذکور واجب لغیره است چه وجوب دوگانه طواف برای ختم طواف است و وجوب قضا برای صیانت مودی است یعنی تا آنچه ادا نموده بود ضائع و باطل نگردد مسئله ۴ بعد از طلوع صبح صادق گذاردن نماز نفل سوای دو رکعت سنت فجر مکروه است زیرا چه پیغمبر صلعم زیاده از دو رکعت مذکور نماز نفل نکرده است با وجودیکه بکمال شوق حرص داشت در عبادت نماز مسئله ۵ بعد از غروب آفتاب پیش از گذاردن نماز مغرب نماز نفل نباید کرد چه اگر درین وقت مشغول بنفل شود تاخیر نماز مغرب لازم می آید مسئله ۶ وقتیکه امام روز جمعه بالای منبر رود برای خطبه تا آن زمانیکه فارغ شود ازان نماز نفل نباید کرد زیرا چه اگر درین وقت مشغول شود بنماز نفل پس از شنیدن خطبه غافل خواهد شد ف و علما گفته اند که شنیدن خطبه واجب است

باب دوم در بیان اذان ف یعنی بانگ نماز ص مسئله ۱ اذان سنت است برای نماز پنجگانه و نماز جمعه نه برای نماز دیگر سوای نمازهای مذکوره زیرا چه چنین ثابت است بنقل متواتر و کلمات اذان در ترتیب بیان آنها مشهور و معروف است ف و حاجت بیان آن نیست ص یعنی چنانکه اذان داد آن فرشته نازل از آسمان ولیکن ترجیع نیست در اذان نزد علمای ما رح و ترجیع عبارت از نیکه اول چهار بار شهادتین با آواز پست بگوید و بعد ازان چهار بار بلند بگوید و این نزد شافعی رح سنت است بجهت حدیث ابی محذوره رض که نبی صلعم امر کرد او را بترجیع و دلیل علمای ما رح آنست که در احادیث مشهوره ترجیع نیست و آنچه روایت کرده است ابو محذوره رح آن تعلیم بود ولیکن ظن کرد آنرا ابو محذوره ترجیع و باید دانست که در اذان نماز فجر بعد از حی علی الفلاح الصلوة خیر من النوم دو بار بگوید زیرا چه بلال رض وقتیکه دید پیغمبر صلعم را که در خواب اند گفت این کلمه را دو بار

فقال عليه السلام ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين هكذا فعل الملك النازل من السماء وهو المشهور ثم هو حجة على الشافعي رح في قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوة ويترسل في الاذان ويحدر في الاقامة لقوله عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر وهذا بيان الاستحباب ويستقبل بهما القبلة لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة ويحول وجهه للصلوة والفلاح يمنة ويسرة لانه خطاب للقوم فيواجههم وان استدار في صومعته فحسن ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة فاما من غير حاجة فلا والافضل للمؤذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه بذلك امر النبي عليه السلام بلالا رض ولانه ابلغ في الاعلام وان لم يفعل فحسن لانها ليست بسنة اصلية والتثويب في الفجر حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن لانه وقت نوم وغفلة وكره في سائر الصلوات ومعناه العود الى الاعلام وهو على حسب ما تعارفوه وهذا التثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر به لما ذكرنا والمتأخرون استحسنوه في الصلوات كلها لظهور التواني في الامور الدينية وقال ابو يوسف رح

پس پیغمبر صلعم فرمود به بلال رض که این چه خوب کلمه است این را داخل کن در اذان خود و بدانکه تخصیص این کلمه در اذان فجر بجهت آنست که وقت نماز فجر وقت خواب و غفلت است مسئله ۲ اقامت مثل اذان است مگر این ف قدر فرق ص است که در اقامت بعد از حی علی الفلاح قد قامت الصلوة دو بار زیاده است و همچنین کرد فرشته نازل از آسمان و این نقل مشهور آمده است و آن حجت است بر شافعی رح در آنکه گفته است که کلمات اذان دو دو و اقامت فرادی فرادی است سوای قد قامت الصلوة مسئله ۳ مستحب در اذان نماز ترسل است و آن عبارت است از آنکه بعد از هر کلمه وقف نماید تا آخر اذان و در اقامت تحدیر مستحب است و تحدیر ضد ترسل است زیرا چه پیغمبر صلعم بلال رض را فرموده که ترسل کن در اذان و تحدیر کن در اقامت مسئله ۴ باید که مؤذن در وقت اذان و اقامت رو بقبله باشد زیرا چه همین منقول است و معهذا اگر رو بقبله نباشد اذان و اقامت جائز است زیرا چه آنچه مقصود از اذان است درین صورت نیز حاصل میشود و لیکن مکروه است بجهت آنکه مخالف سنت است مسئله ۵ باید که مؤذن در حالت گفتن حی علی الصلوة روی خود بگرداند بجانب راست و در حالت گفتن حی علی الفلاح بگرداند روی خود را بجانب چپ زیرا چه مؤذن باین کلمه خطاب میکند گروه مسلمانان را پس باید که رو بسوی آنها نماید و اگر بسبب وسعت صومعه گردانیدن رو بجانب چپ و راست مع ثبات هر دو قدم بمکان آن که آن سنت است خارج از استطاعت بود پس دور کردن مؤذن در میان صومعه وقت گفتن حی علیتین مضائقه نیست مسئله ۶ افضل است که مؤذن در حالت گفتن اذان دو انگشت سبابه خود را در سوراخ دو گوش گذارد بجهت آنکه باین امر کرده بود پیغمبر صلعم مر بلال رض را ف که مؤذن پیغمبر صلعم بود ص و بجهت آنکه این عمل موجب بلند شدن آواز است و اگر این عمل نکند مضائقه نیست زیرا چه عمل مذکور سنت اصلی نیست مسئله ۷ تثویب در وقت نماز فجر حسن است و آن عبارت است از اینکه مابین اذان و اقامت حی علی الصلوة و حی علی الفلاح دو بار گفته شود و در وقت نمازهای دیگر سوای نماز فجر تثویب مکروه است و تخصیص بوقت نماز فجر بجهت آنست که آن وقت وقت خواب و غفلت است و بدانکه این تثویب را علمای کوفه بعد از عهد صحابه رض احداث نموده اند بجهت آنکه درین زمان احوال مردمان متغیر شده ف سستی آنها در آمدن برای نماز جماعت ظاهر گشت ص و تخصیص تثویب بنماز فجر قول متقدمین است و اما علمای متاخرین تثویب را در هر نماز مستحسن داشته اند زیرا چه در زمان متاخرین سستی مردمان در امور دین زیاده تر ظاهر گشت و ابو یوسف رح گفته است

لا الامراء بأسا ان يقول المؤذن للامير في الصلوات كلها السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حي على الصلوة حي على الفلاح الصلوة يرحمك الله واستبعده محمد رح لان الناس سواسية في امر الجماعة وابو يوسف رح خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة وعلى هذا القاضي والمفتي ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة لانه لا بد من الفصل اذ الوصل مكروه ولا يقع الفصل بالسكتة لوجودها بين كلمات الاذان فيفصل بالجلسة كما بين الخطبتين ولابي حنيفة رح ان التاخير مكروه فيكتفي بادنى الفصل احترازا عنه والمكان في مسئلتنا مختلف وكذا النغمة فيقع الفصل بالسكتة ولا كذلك الخطبة وقال الشافعي يفصل بركعتين اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذكرناه قال يعقوب رأيت ابا حنيفة يؤذن في المغرب ويقيم ولا يجلس بين الاذان والاقامة وهذا يفيد ما قلناه وان المستحب كون المؤذن عالما بالسنة لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم ويؤذن للفائتة ويقيم لانه عليه السلام قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وهو حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام لما روينا وكان مخيرا في الباقي

کم مضائقه نیست درینکه موذن برای تثویب هر نماز بگوید مر امیر را که السلام علیک ایها الامیر ورحمة الله وبرکاته حی علی الصلوة حی علی الفلاح الصلوة یرحمک الله و محمد رح استبعاد نموده است این را زیرا چه همه مردمان برابر اند در امر جماعت ف پس تخصیص کردن امیر در تثویب روا نیست ص و ابو یوسف رح تخصیص کرد امیر بجهت آن نموده است که آنها را زیاده اشتغال است با مور مسلمانان پس باید که تخصیص آنها را کرده شود تا فوت نشود از آنها نماز جماعت و برهمین اختلاف است تخصیص کردن قاضی و مفتی مسئله ۸ باید که موذن بنشیند میان اذان و اقامت مگر در وقت مغرب و این نزد ابی حنیفه است و صاحبین رح گفته اند که در وقت مغرب نیز بنشیند و جلسهٔ خفیفه نماید بجهت آنکه فصل میان اذان و اقامت ضرور است زیرا چه وصل ف یعنی بعد از اذان متصل اقامت گفتن ص مکروه است و بسبب سکته فصل مقصود متحقق نمیشود زیرا چه سکته یافته می شود میان کلمات اذان پس ضرور است که بجلسهٔ خفیفه فصل نموده شود چنانچه بجلسهٔ خفیفه فصل نموده می شود میان دو خطبه و دلیل ابی حنیفه رح اینست که تاخیر در نماز مغرب مکروه است پس برای احتراز این کراهت اکتفا نموده خواهد شد بادنی فصل ف که عبارت است از سکته ص پس فصل متحقق خواهد شد بسبب سکته ف خصوصا در صورتیکه مکان اذان و مکان اقامت مختلف باشد ص و در مسئله که کلام دران است مکان اذان و اقامت مختلف است ف چه مکان اذان بعید است و مکان اقامت مسجد است و اگر بعید نباشد پس اذان در فنای مسجد گفته میشود و اقامت در مسجد ص زیرا چه مشروع همین است که مکان اذان و اقامت مختلف باشد بخلاف خطبه چه دران مکان خطبهٔ اول و مکان خطبهٔ دوم مختلف نیست و شافعی رح گفته است که میان اذان مغرب و اقامت آن بدوگانه نماز فصل باید کرد چنانچه در اقامت نماز دیگر فصل نموده می شود میان اذان و اقامت بدوگانه نماز و یعقوب رح گفته است که دیدم ابا حنیفه رح را که اذان میگفت در مغرب و تکبیر اقامت میگفت بلا جلسه مسئله ۹ مستحب نیست که موذن عالم باشد بسنت پیغمبر صلعم فرموده است که باید که اذان بگوید برای شما کسیکه بهتر باشد از میان شما مسئله ۱۰ برای نماز قضا نیز اذان و اقامت سنت است چه پیغمبر صلعم باذان و اقامت قضا کرده بود نماز فجر صبح لیلة التعریس را و آن حجت است بر شافعی رح در اکتفا کردن او صرف باقامت مسئله ۱۱ اگر فوت شود چند نماز پس هرگاه قضا کرده شود باید که اذان و اقامت گفته شود برای اول از آنکه قضا کرده شود از نمازها که مذکور شد و در باقی نمازها مصلی مختار است

ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم حضور قال رضي الله عنه وعن محمد رح انه يقام لما بعدها قالوا يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وينبغي ان يؤذن ويقيم على طهر فان اذن على غير وضوء جاز لانه ذكر وليس بصلوة فكان الوضوء فيه استحبابا كما في القراءة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة ويروى انه لا تكره الاقامة ايضا لانه احد الاذانين ويروى انه يكره الاذان ايضا لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه ويكره ان يؤذن وهو جنب رواية واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين هو ان للاذان شبها بالصلوة فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملا بالشبهين وفي الجامع الصغير اذا اذن على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب احب الي ان يعيد وان لم يعد اجزاه اما الاول فلخفة الحدث واما الثاني ففي الاعادة بسبب الجنابة روايتان والاشبه ان يعاد الاذان دون الاقامة لان التكرار الاذان مشروع دون الاقامة وقوله ان لم يعد اجزاه يعني الصلوة لانها جائزة بدون الاذان والاقامة **قال** وكذلك المرأة تؤذن معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وقال ابو يوسف رح وهو قول الشافعي رح يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل لتوارث اهل الحرمين والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال رض لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا

اگر خواهد برای هر یک از آنها اذان و اقامت هر دو بگوید تا قضا بر صورت ادا محقق شود و اگر خواهد اختصار نماید بر اقامت زیرا چه اذان برای استحضار است و نمازیان حاضر اند **ف** پس اذان گفتن ضرور نیست **ص** قال رض مرویست از محمد رح که سوای نماز اول برای نماز باقی مانده اکتفا باید کرد بر اقامت و فقها گفته اند که احتمال است که این قول جمیع علما باشد **مسئله ۱۲** سزاوار است که مؤذن در حالت گفتن اذان و اقامت با وضو باشد و لیکن اگر بی وضو اذان بگوید جائز است زیرا چه اذان ذکر است و نماز نیست و وضو برای آن مستحب است چنانچه وضو مستحب است برای خواندن قرآن **مسئله ۱۳** بی وضو اقامت گفتن مکروه است زیرا چه اگر مؤذن بی وضو اقامت بگوید فصل لازم می آید میان اقامت و نماز **ف** چه او بعد از گفتن اقامت مشغول وضو خواهد شد **ص** و مرویست که بی وضو اقامت گفتن نیز مکروه نیست زیرا چه اقامت مثل اذان است و مرویست که بی وضو اذان گفتن نیز مکروه است زیرا چه مؤذن هرگاه بی وضو اذان بگوید لازم می آید که او بخواند مردمان را بسوی نماز و خود مستعد نیست برای آن **مسئله ۱۴** در حالت جنابت اذان گفتن مکروه است باتفاق روایات زیرا چه اذان را شباهتی است با نماز پس باید که مؤذن در حالت اذان گفتن پاک باشد از جنابت که حدث غلیظ است نه از حدثیکه موجب وضو است چه آن خفیف است و محمد رح در جامع صغیر گفته است که اگر مؤذن بی وضو اذان یا اقامت بگوید پس اعادهٔ آن در کار نیست زیرا چه این حدث شدید نیست و اگر در حالت جنابت بگوید پس احب نزد من است که اعاده نماید آنرا و هرچند اگر اعاده نه نماید نماز جائز می شود زیرا چه نماز جائز است بدون اذان و اقامت و لیکن باید دانست که در صورتیکه مؤذن در حالت جنابت اذان و اقامت بگوید پس در اعادهٔ آن دو روایت است یکی آنکه مذکور شد دوم آنکه اعادهٔ اذان باید کرد نه اعادهٔ اقامت و همین ترجیح دارد زیرا چه تکرار اذان مشروع است نه تکرار اقامت **ف** و همچنین اگر زن اذان بگوید پس مستحب است که اعاده کرده شود تا اذان بر وجه سنت متحقق شود **مسئله ۱۵** اذان برای نماز پیش از وقت آن نباید گفت و اگر پیش از وقت نماز اذان بگوید باید که بعد از رسیدن وقت نماز اعاده نماید زیرا چه اذان برای اعلام است و اذان پیش از وقت تجهیل است و ابو یوسف رح گفته است که اذان برای نماز فجر پیش از وقت بعد از نصف شب جائز است زیرا چه عمل اهل مکه و مدینه این است و قول شافعی موافق قول ابی یوسف رح است و دلیل علما آن است که پیغمبر صلعم بلال رض را فرموده که اذان فجر مگو تا آن زمان که خوب ظاهر شود و بهر دو دست فرمود

والمسافر يؤذن ويقيم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما فان تركهما جميعا يكره ولو اكتفى بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبين
والرفقة حاضرون والاقامة لاعلام الافتتاح وهم اليها محتاجون فان صلى في بيته في المصر يصلي باذان واقامة ليكون الاداء على هيئة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود رض اذان الحي يكفينا

باب شروط الصلوٰة

التي تتقدمها يجب على المصلي ان يقدم الطهارة من الاحداث والانجاس على ما قدمناه قال الله تعالى وثيابك فطهر وقال الله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا ويستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلوٰة وقال عليه السلام لا صلوٰة
لحائض الا بخمار اي لبالغة وعورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته ويروى ما دون سرته
حتى تجاوز ركبته وبهذا يتبين ان السرة ليست من العورة خلافا لما يقوله الشافعي رح والركبة من العورة خلافا له ايضا وكلمة الى نحملها على كلمة
مع عملا بكلمة حتى او عملا بقوله عليه السلام الركبة من العورة وبدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها لقوله عليه السلام المرأة عورة مستورة واستثناء العضوين
للابتلاء بابدائهما قال رض وهذا تنصيص على ان القدم عورة ويروى انها ليست بعورة وهو الاصح فان صلت وربع ساقها مكشوف او ثلثها تعيد الصلوٰة عند ابي حنيفة
ومحمد رح وان كان اقل من الربع لا تعيد وقال ابو يوسف رح لا تعيد ان كان اقل من النصف لان الشيء انما يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه اذ هما
من اسماء المقابلة وفي النصف عنه روايتان فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في ضده ولهما ان الربع يحكي حكاية الكمال

مسئله ١٦ اذان واقامت سنت است درحق مسافر نیز زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است بدو پسر ابی ملیکه رض که هرگاه مسافر شوید
پس اذان واقامت بگوئید واگر مسافر ترک کند اذان واقامت هر دو را پس این مکروه است واگر اکتفا نماید بر اقامت جائز است
زیراچه اذان برای استحضار غائبان است ودر سفر رفیقان حاضر می باشند واقامت تنبیه است برانکه امام افتتاح نماز میکند وباین
محتاج اند حاضران نیز **مسئله ١٧** اگر شخصے نماز گذارد در خانه خود که در شهر است پس باید که اذان واقامت بگوید تاکه ادای نماز
بصورت جماعت شود واگر هر دو را ترک کند جائز است بجهت قول ابن مسعود رض که اذان در مسجد محله کفایت میکند والله اعلم

باب سوم در بیان شرائط نماز **مسئله ف** یکی ازان نیت **ص** که بدن وجامه مصلی از حدث ونجاست پاک باشد زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید
باین امر کرده است **ف** دوم **ص** ستر عورت است زیراچه در قرآن مجید ودر حدیث امر بآن آمده است **ف** وباید دانست **ص** که عورت مرد از زیر ناف
تا هر دو زانوی وی است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که عورت مرد از پائین ناف تا هر دو زانوی وی است وازین حدیث معلوم شد
که ناف عورت نیست ونزد شافعی رح ناف عورت است وباید دانست که زانو عورت است نزد علمای ما چه پیغمبر صلعم فرموده است که زانو
از عورت است ونزد شافعی رح زانو عورت نیست وعورت زن حره جمیع بدن وی است مگر روی وهر دو کف دست زیراچه پیغمبر صلعم
فرموده است که زن عورت است که ستر آن واجب است ولیکن ازین حدیث استثنا نموده شده است روی وهر دو کف دست او
بنابر ضرورت چه بسوی کشف این عضوها حاجت است وپوشیدن آن موجب حرج است قال رض که انچه مذکور شد نص است برینکه
هر دو قدم زن عورت است ومرویست از ابی حنیفه رح که آن عورت نیست وهمین اصح است **ف** چه بسوی کشف آن نیز حاجت
است **ص** پس اگر نماز گذارد زن در حالتیکه ثلث ساق او یا ربع آن مکشوف باشد نماز او جائز نیست ولازم است بروکه اعادهٔ آن
نماید واگر کمتر از ربع ساق او برهنه باشد اعادهٔ آن نکند واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که اگر کمتر از نصف ساق
او برهنه باشد اعادهٔ نماز درکار نیست زیراچه در صورت اکثر ساق آن برهنه نشده است چه شئ موصوف نمی شود باینکه اکثر است مگر وقتیکه
انچه مقابل است کمتر باشد ازان اگر نصف ساق او برهنه باشد پس منقول از ابی یوسف رح دو روایت است وطرفین رح میگویند که ربع قائم مقام کل شمرده میشود واکثر احکام

كما في مسح الرأس والحلق في الاحرام ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة والشعر والبطن والفخذ كذلك
يعني على هذا الاختلاف لان كل واحد عضو على حدة والمراد به النازل من الرأس هو الصحيح وانما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج والعورة
الغليظة على هذا الاختلاف والذكر يعتبر بانفراده وكذا الانثيان وهذا هو الصحيح دون الضم وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة وبطنها
وظهرها عورة وما سوى ذلك من بدنها ليس بعورة لقول عمر رض الق عنك الخمار يا دفار أتتشبهين بالحرائر ولانها تخرج لحاجة مولیها
في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج **قال** ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة
صلى معها ولم يعد وهذا على وجهين ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلي فيه ولو صلى عريانا لا يجزيه لان ربع الشيء
يقوم مقام كله وان كان الطاهر اقل من الربع فكذلك عند محمد رح وهو احد قولي الشافعي رح لان في الصلوة
فيه ترك فرض واحد وفي الصلوة عريانا ترك الفروض وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح يتخير بين ان يصلي
عريانا وبين ان يصلي فيه وهو الافضل لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار
ويستويان في حق المقدار فيستويان في حكم الصلوة وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا

چنانچه در مسح و حلق سر در احرام و همچنین اگر شخصے ببیند روی کسی را و بگوید که روی فلان را دیده ام اگرچه ندیده باشد آن شخص مگر یکجانب
از جانب روی آنکس و در موی سر زن حره و شکم و ران او نیز اختلاف است مانند اختلاف در ساق او که مذکور شد زیرا چه هر واحد
از موی و شکم و ران عضو علیحده است و باید دانست که مراد از موی سر او آن موی است که از سر فروهشته باشد و همین صحیح است و عدم
وجوب شستن آن در غسل جنابت باعتبار حرج است نه باعتبار آنکه از بدن زن نیست و همچنین اختلاف است در عورت غلیظه و لیکن
باید دانست که قضیب عضو علیحده است و خایه عضو علیحده است و همین صحیح است **مسئله ۲** هر عضو مرد که عورت است آن عضو کنیز نیز عورت است و سوا
آن شکم و پشت او نیز عورت است و باقی بدن او عورت نیست و این ثابت است بقول عمر رض که فرمود بکنیزکی که نام او دفار بود که بینداز
معجر را از روی خود آیا میخواهی که مانند زنان حره شوی و سر آن اینست که کنیز با رخت خدمت پوشیده برای خدمت خواجه خود بیرون
خانه میگردد و همین عادت است پس حال او مانند حال محارم اعتبار نموده شد در حق جمیع مردان برای دفع حرج **مسئله ۳** اگر شخصی
نیابد چیزی که بآن ازاله نجاست نماید **ف** چون آب وغیره **ص** پس جائز است ویرا که بآن نجاست نماز گذارد و باز اعاده آن نماز را
درکار نیست و باید دانست که درین مسئله تفصیل است یعنی اگر ربع جامه او یا زیاده ازان پاک است پس لازم است که آن جامه را پوشیده
نماز گذارد و اگر درینصورت برهنه نماز گذارد جائز نیست زیرا چه ربع از شئی قائم مقام کل آن می شود و اگر کمتر از ربع جامه پاک باشد پس
درینصورت نیز همان حکم است نزد محمد رح و یک قول شافعی رح نیز مطابق است زیرا چه اگر نماز گذارد با جامه مذکور یک فرض ترک میشود
ف که آن طهارت جامه است **ص** و اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک میشود **ف** چون ستر عورت و قیام و رکوع و سجود چه او برهنه
نشسته نماز خواهد کرد و رکوع و سجود بایما ادا خواهد کرد **ص** و شیخین رح میگویند که درصورت مذکوره شخص مذکور مختار است اگر خواهد نماز برهنه
گذارد و اگر خواهد با جامه مذکور پوشیده نماز گذارد زیرا چه برهنگی و نجاست هر دو مانع جواز نماز است در حالت اختیار و هر دو برابر است در
مقدار پس در حکم نماز نیز برابر خواهد شد و آنچه محمد رح گفته است که اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک خواهد شد چون ستر عورت وغیره پس جواب آن اینست
که سوای ستر عورت چون رکوع وغیره اگرچه متروک میشود و لیکن خلف آن که ایما است یافته میشود و ترک شئی بانطور که خلیفه آن قائم مقام شود گویا ترک آن نیست

والافضلية لعدم اختصاص الستر بالصلوة واختصاص الطهارة بها ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود هكذا فعله اصحاب رسول الله عليه السلام فان صلى قائما اجزاه لان في القعود ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء هذه الاركان فيميل الى ايهما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس ولانه لا خلف له والايماء خلف عن الاركان **قال** وينوي الصلوة التي يدخل فيها بنية لا يفصل بينها وبين التحريمة بعمل والاصل فيه قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ولان ابتداء الصلوة بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة ولا يقع التميز الا بالنية والمتقدم على التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل لا يليق بالصلوة ولا معتبر بالمتأخرة منها عنه لان ما مضى لا يقع عبادة لعدم النية وفي الصوم جوزت للضرورة والنية هي الارادة والشرط ان يعلم بقلبه اي صلوة يصلي اما الذكر باللسان فلا معتبر به ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ثم ان كانت الصلوة نفلا يكفيه مطلق النية وكذا اذا كانت سنة في الصحيح وان كانت فرضا فلا بد من تعيين فرض كالظهر مثلا لاختلاف الفروض

ولیکن جامهٔ مذکور را پوشیده نماز کردن افضل است بجهت آنکه ستر عورت مخصوص بنماز نیست بلکه ستر عورت همیشه فرض است **ف** چه در حالت نماز و چه در غیر آن **ص** بخلاف طهارت چه آن مخصوص بنماز است **مسئله ۴** هر که نیابد جامه را **ف** که بآن ستر عورت نماید **ص** پس **ف** جائز است ویرا که **ص** برهنه نماز گذارد ولیکن باید که نشسته نماز کند و نماز او جائز است زیراچه در صورت نشستن ستر عورت غلیظه حاصل میشود و در صورت استادن ادای این ارکان یعنی رکوع و سجود حاصل میشود پس او مختار است بهر حالت که رغبت او باشد اختیار کند آنرا ولیکن اول افضل است بدو وجه **ف** یکی اینکه **ص** ستر عورت واجب است بجهت حق نماز و هم بجهت حق انسان **ف** دوم اینکه **ص** اگر برهنه استاده نماز کند ستر عورت فوت میشود و چیزی خلف قائم مقام آن نیست و اگر نشسته نماز کند رکوع و سجود بایما ادا نماید پس این ایما خلف و قائم مقام رکوع و سجود است **مسئله ۵ ف** سوم **ص** از شرائط نماز نیت نماز است و باید که معتبر آن نیت است که میان آن و تکبیر تحریمه فاصل نباشد عملیکه منافی نماز است و وجه فرضیت نیت در نماز **ف** یکی اینست **ص** که پیغمبر صلعم فرموده است خبر این نیست که اعتبار هر عمل بنیت است **ف** و دوم اینست **ص** که ابتدای نماز قیام است و قیام بطریق عبادت هم میشود و هم بطریق عادت و تمیز میان این هر دو نمیشود مگر بنیت و باید دانست که اگر اول تکبیر تحریمه بگوید و بعد از آن نیت نماز کند پس این نیت معتبر نیست زیراچه آن مقدار نماز که مقدم از نیت یافته میشود عبادت نمی شود **سوال** پس باید که نیت روزه بعد از طلوع صبح صادق معتبر نباشد و حال آنکه نیت روزه تا بقریب نصف النهار معتبر است **جواب** نیت روزه بعد از طلوع صبح صادق معتبر است بنابر ضرورت چه انسان در شب میخوابد و بیدار نمی شود مگر بعد از دمیدن صبح صادق و این اکثر اتفاق میشود **مسئله ۶** نیت عبارت است از اراده پس شرط اینست که بداند که کدام نماز خواهد کرد **ف** یعنی نماز ظهر یا نماز عصر مثلا **ص** واما ذکر آن بزبان در کار نیست ولیکن اگر بزبان نیز ذکر آن نماید حسن است زیراچه زبان موافق می شود اراده او را و بعد از آن باید دانست که برای نماز نفل نیت مطلق نماز کفایت میکند و همچنین برای نماز سنت بنابر روایت صحیح واما برای نماز فرض پس نیت مطلق نماز کفایت نمیکند بلکه ضرور است که تعیین فرض نماید چون فرض ظهر مثلا زیراچه نماز فرض بسیار است **ف** لهذا **ص** در نیت تعیین آن ضرور است

وان كان مقتديا بغيره ينوي الصلوة ومتابعته لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته فلا بد من التزامه **قال** ويستقبل القبلة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره ثم من كان بمكة ففرضه اصابة عينها ومن كان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح لان التكليف بحسب الوسع ومن كان خائفا يصلي الى اي جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد وصلى لان الصحابة رضي تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحري فان علم انه اخطأ بعد ما صلى لا يعيدها وقال الشافعي رح يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ ونحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري والتكليف مقيد بالوسع وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيئتهم في الصلوة

مسئله ۷ اگر مصلی مقتدی باشد پس ضرورست وی را که نیت اقتدا و متابعت امام نیز نماید زیرا چه فساد نماز مقتدی لازم می آید بسبب فساد نماز امام پس ضرورست که مقتدی التزام آن نماید **مسئله ۸** ف چهارم ص از شرائط نماز استقبال قبله است ف یعنی رو بسوی قبله آوردن ص زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بگردانید روی خودها را بسوی کعبه و بعد ازان باید دانست که بر اہل مکه فرض است که توجه روی آنها ف به مقابل جزوی از اجزای ص خانه کعبه باشد و بر غیر اہل مکه ف این فرض نیست ص بلکه فرض بر آنها اینست که روی آنها بسوی جهت خانه کعبه باشد و همین صحیح است زیرا چه تکلیف شرعی بقدر وسع و طاقت است ف و در وسع و طاقت غیر اہل مکه نیست که در نماز روی خود را بمقابل جزوی از اجزای خانه کعبه نمایند ص **مسئله ۹** هر که بسبب خوف روی بسوی قبله نتواند کرد پس جائزست وی را که متوجه شود در نماز بهر جانب که تواند چه او معذورست پس حال او مانند حال کسی است که جانب قبله بروی مشتبه گردد **مسئله ۱۰** شخصے که جانب قبله بروی مشتبه گردد و نیابد کسی را که بپرسد از وی قبله را پس باید که او تحری و اجتهاد نماید ف یعنی خود فکر کند و بهر جانب که ظن او غالب شود که آن جانب قبله است پس بهمان جانب نماز گذارد ص بجهت آنکه صحابه رض چنین کرده اند و رسول خدا صلعم بران مطلع شد و انکار نکرد و بجهت آنکه عمل کردن بر دلیل ظاهر ف که دلیل ظنی است ص واجب است وقتیکه یافته نشود دلیل ف قطعی که فوق ازان است ص و استخبار فوق تحری است پس اگر بعد از گذاردن نماز بجانب تحری ظاهر شود بر شخص مذکور که او خطا کرده بود ف و بیقین معلوم شد که قبله بجانب دیگر است ص پس اعاده نماز مذکور بر او واجب نیست و شافعی رح گفته است که اعاده نماز مذکور بر او واجب است در صورتیکه معلوم شود که پشت بقبله نماز کرده است زیرا چه خطا درینصورت یقینا ظاهر گشت و علمای ما میگویند که در وسع و طاقت او نیست مگر متوجه شدن بسوی جهت تحری و تکلیف شرعی نیست مگر بچیزیکه در وسع و طاقت اوست و اگر مطلع شود بران در اثنای نماز پس بگردد بسوی قبله زیرا چه پیغمبر در ابتدای اسلام قبله نماز بیت المقدس بود و بسوی آن نماز میکردند و بعد ازان حکم شد که قبله خانه کعبه است و نماز بسوی آن باید کرد و خبر این حکم باہل مسجد قبا رسید در حالیکه آنها در نماز بودند و آنها بمجرد شنیدن این خبر در عین نماز رو گردانیدند بسوی خانه کعبه و چون خبر به پیغمبر صلعم رسید ف که اہل مسجد در عین نماز روے گردانیدند بسوی خانه کعبه

واستحسنه النبي عليه السلام وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله ومن أم قوما في ليلة مظلمة فتحرى القبلة وصلى الى المشرق وتحرى من خلفه فصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلفه ولا يعلمون ما صنع الامام اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة كما في جوف الكعبة ومن علم منهم بحال امامه تفسد صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء وكذا لو كان متقدما على الامام لتركه فرض المقام

باب صفة الصلوة

فرائض الصلوة ستة التحريمة لقوله تعالى وربك فكبر والمراد به تكبيرة الافتتاح والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والركوع والسجود لقوله تعالى واركعوا واسجدوا والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد لقوله عليه السلام لابن مسعود رضه حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالفعل قرأ او لم يقرأ قال وما سوى ذلك فهو سنة اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة وضم السورة معها ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما يخافت فيه ولهذا تجب عليه سجدتا السهو بتركها هذا هو الصحيح وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة

ص پیغمبر صلعم این عمل را مستحسن دانسته‌اند پس همین حکم است در صورتیکه رای صاحب تحری متبدل گردد بجانب دیگر از جانب اول زیرا چه عمل کردن برا اجتهاد واجب است مسئله ۱۱ اگر گروهی در شب تاریک با جماعت نماز گزاردند بایطور که امام آنها تحری نمود و رو بمشرق کرد و هر کس از آنها تحری کرد و رو بجانب تحری خود نمود و هیچ کس نمیداند که روی امام کدام جانب است لیکن مقتدیان مقدم از امام نیستند بلکه امام مقدم است از آنها پس درینصورت نماز آنها جائز است زیرا چه هر کس از آنها متوجه است بسوی قبله خود که جهت تحری وی است و این مخالفت میان مقتدی و امام بدینطور که روی امام بیک جانب است و روی مقتدی بجانب دیگر مانع جواز نماز نیست درینصورت چنانچه این مخالفت مانع جواز نماز نیست در صورتیکه نماز جماعت گذارند گروهی در جوف خانه کعبه و در صورت مذکوره هر که از مقتدیان مطلع شود بر حال امام که رو بجانب قبله نیست بلکه بجانب دیگر است پس نماز او فاسد میگردد زیرا چه در اعتقاد او امام بر خطا است و چنین فاسد باشد نماز کسیکه مقدم شده از امام زیرا چه فرض است که مقتدی پس استاده شود در مقامیکه مقدم از امام نباشد ف این حکم کسی شود از کسیکه مقدم شده از امام والله اعلم

باب ف چهارم ص در بیان صفت نماز مسئله ا فرض در نماز شش چیز است ف یکی تکبیر ص تحریمه ف دوم ص استادن ف سوم ص خواندن قرآن ف چهارم ص رکوع ف پنجم ص سجده زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید باین چیزها امر کرده است و ف ششم ص قعدهٔ اخیره یعنی نشستن در آخر نماز بقدر خواندن تشهد زیرا چه پیغمبر صلعم عبد الله بن مسعود رضه را تشهد تعلیم کرده و فرموده که هر گاه بخوانی این را چنین کنی یعنی بنشینی بقدر خواندن تشهد نماز تو تمام می شود پس ازین حدیث معلوم شد که نشستن بقدر تشهد فرض است ف و بدانکه همین شش چیز در نماز فرض است ص و آنچه سوای ازان است پس بعضی ازان واجب است چون خواندن سورهٔ فاتحه و خواندن سورهٔ دیگر بعد از سورهٔ فاتحه و ترتیب میان افعالیکه تکرار آن در نماز مشروع است و قعدهٔ اولی و خواندن تشهد در قعدهٔ اخیره و خواندن ف دعای ص قنوت ف در نماز ص وتر و تکبیرات ف زائده در نماز ص عیدین و قرآن بجهر خواندن در نمازهائیکه قرآن بجهر دران خوانده میشود و قرآن باخفا خواندن نمازهائیکه قرآن باخفا خوانده میشود و ازینجهت بترک این چیزها سجدهٔ سهو واجب میشود همین صحیح است و اینکه این چیزها سنت شمرده سبب آن اینست که وجوب این چیزها بسنت ثابت شده است ف و بعضی ازان سنت است چنانچه بیان آن در ضمن مسائل آینده انشاء الله تعالی

واذا شرع في الصلوة كبّر لما تلونا وقال عليه السلام تحريمها التكبير وهو شرط عندنا خلافا للشافعي رح حتى ان من يحرم للفرض كان له ان يؤدي بها التطوع
وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان وهذا آية الركنية ولنا انه عطف الصلوة عليه في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ومقتضاه المغايرة
ولهذا لا يتكرر كتكرار الاركان ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه وهذا اللفظ يشير
الى اشتراط المقارنة وهو المروي عن ابي يوسف والمحكي عن الطحاوي والاصح انه يرفع يديه اولا ثم يكبر لان فعله نفي الكبرياء عن غير الله تعالى
والنفي مقدم ويرفع يديه حتى يحاذي بابهاميه شحمة اذنيه وعند الشافعي رح يرفع الى منكبيه وعلى هذا تكبيرة القنوت والاعياد والجنازة
له حديث ابي حميد الساعدي رض قال كان النبي عليه السلام اذا كبر رفع يديه الى منكبيه ولنا رواية وائل بن حجر والبراء وانس رض ان النبي
عليه السلام كان اذا كبر رفع يديه حذاء اذنيه ولان رفع اليد لاعلام الاصم وهو بما قلناه وما رواه يحمل على حالة العذر والمرأة ترفع يديها
حذاء منكبيها وهو الصحيح لانه استر لها فان قال بدل التكبير الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او غيره من اسماء الله تعالى
اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ان كان يحسن التكبير لم يجزه الا قوله الله اكبر او الله الاكبر او الله الكبير وقال الشافعي رح
لا يجوز الا بالاولين وقال مالك رح لا يجوز الا بالاول لانه هو المنقول والاصل فيه التوقيف والشافعي يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الثناء
فقام مقامه وابو يوسف رح يقول ان افعل وفعيلا في صفات الله تعالى سواء بخلاف ما اذا كان لا يحسن لانه لا يقدر الا على المعنى

ص مسئله ۲ هرگاه شروع کند مصلی در نماز تکبیر بگوید و مع تکبیر هر دو دست را بر دارد اما تکبیر پس آن فرض است چنانچه سابق بیان
آن نموده شد و اما دست بر داشتن پس آن سنت است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است قال ف انچه مذکور شد که مع تکبیر هر دو
دست را بر دارد پس آن مرویست از ابی یوسف رح و طحاوی رح و اما اصح آنست که اول هر دو دست را بر دارد و بعد از ان تکبیر بگوید
زیرا چه بر داشتن هر دو دست دلالت میکند بر نفی کبریا از غیر خدا تعالی ف و لفظ تکبیر دلالت میکند بر ثبوت آن مر خدا تعالی را
مانند کلمهٔ شهادت ص و ذکر نفی مذکور مقدم باید بر ثبوت مذکور باید دانست که هر دو دست را باید بر داشت تا آن مقدار که هر دو انگشت ابهام
محاذی هر دو نرمهٔ گوش شود و شافعی رح گفته است که بر دارد هر دو دست را تا بمحاذی هر دو کتف و همچنین اختلاف است در بر داشتن
هر دو دست در تکبیر قنوت و در تکبیرات عیدین و تکبیرات نماز جنازه و دلیل شافعی رح آنست که ابو حمید الساعدی رح روایت کرده است
که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست را بمحاذی هر دو منکب مبارک خود و دلیل علمای ما آنست که وائل بن حجر و براء بن
عازب و انس رض روایت کرده اند که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست مبارک را تا بمحاذی دو نرمهٔ گوش خود و برای
اینکه بر داشتن هر دو دست برای اعلام اصم است و آن نمی شود مگر به بر داشتن هر دو دست تا هر دو نرمهٔ گوش و حدیثیکه روایت کرده است
آنرا شافعی رح محمول است بر حالت عذر ص مسئله ۳ زن را باید که در وقت تکبیر هر دو دست را بر دارد تا بمحاذی هر دو منکب خود
و همین صحیح است چه آن موجب ستر است در حق او ص مسئله ۴ اگر کسی بجای الله اکبر الله اجل یا الله اعظم یا الرحمن اکبر یا لا اله الا الله
بگوید یا سوای آن اسمای خدا تعالی پس این جائز است نزد ابی حنیفه رح و محمد و ابو یوسف رح گفته است که اگر آنکس لفظ الله اکبر را میداند
پس جائز نیست چیزی دیگر اگر اینکه بگوید الله اکبر یا الله الاکبر یا الله کبیر یا الله الکبیر و شافعی رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر یا الله الاکبر
و امام مالک رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر زیرا چه همین منقول است و شافعی رح میگوید که لفظ الله الاکبر دلالت میکند بر ثنای خدا تعالی
بر وجه مبالغه پس آن قائم مقام لفظ الله اکبر خواهد شد و ابو یوسف رح میگوید که لفظ الله اکبر و الله الکبیر هر دو بمعنی برابر است پس جائز نیست در حق کسیکه میداند
این الفاظ اگر بغیر این الفاظ بخلاف کسیکه نمیداند آنرا چه وی را جائز است که بگوید بلفظ دیگر که دلالت میکند بر بزرگی خدا تعالی چون لفظ الله اجل وغیره که مذکور شد

ولهما ان التکبیر هو التعظیم لغة وهو حاصل فان افتتح الصلوة بالفارسیة او قرأ فیها بالفارسیة او ذبح وسمی بالفارسیة وهو یحسن العربیة اجزاه عند ابی حنیفة رح وقالا لا یجزیه الا فی الذبیحة وان لم یحسن العربیة اجزاه اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفة فی العربیة ومع ابی یوسف فی الفارسیة لان لغة العرب لها من المزیة ما لیس لغیرها واما الکلام فی القرأة فوجه قولهما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق به النص الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء بخلاف التسمیة لان الذکر یحصل بکل لسان ولابی حنیفة رح قوله تعالی وانه لفی زبر الاولین ولم یکن فیها بهذه اللغة ولهذا یجوز عند العجز الا انه یصیر مسیئا لمخالفة السنة المتوارثة ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیة هو الصحیح لما تلونا والمعنی لا یختلف باختلاف اللغات والخلاف فی الاعتداد

و دلیل طرفین رح آنست که لفظ تکبیر در لغت بمعنی تعظیم است و این معنی حاصل است از الفاظیکه مذکور شد ف مسئله ۵ اگر گوید کسی لفظ الله فقط و سوای آن اکبر یا اجل یا اعظم نگفت پس محمد رح میگوید که درینصورت افتتاح نماز یعنی شروع در نماز متحقق نمیشود زیرا چه کمال تعظیم حاصل میشود بسبب ذکر کردن اسم خدا تعالی با صفت او و فقط بذکر اسم الله تنها تعظیم حاصل نمیشود و امام ابو حنیفه رح میگوید که در صورت مذکوره افتتاح نماز متحقق میشود ص مسئله ۶ اگر افتتاح نماز کند کسی بزبان فارسی ف بانطوریکه بگوید خدا بزرگ است ص یا قرآن بخواند در نماز بزبان فارسی یا ذبح کند و بسم الله بزبان فارسی بگوید پس این جائز است نزد ابی حنیفه رح اگرچه آنکس عربی هم میداند و صاحبین رح میگویند که آن جائز نیست در هیچ یکی از صورتهای مذکوره مگر در صورت ذبح و اگر آنکس عربی نداند پس آن جائز است در جمیع صورتهای مذکوره نزد صاحبین رح نیز و دلیل صاحبین رح آنست که قرآن اسم نظم عربی است چنانچه دلالت میکند بران نص قرآن پس قرأة بفارسی جائز نخواهد بود مگر در حق کسیکه قادر نباشد بزبان عربی پس در حق او اکتفا نموده میشود بمعنی قرآن ف لهذا جائز است ویرا که بزبان فارسی قرآن بخواند ص چنانچه هرکه قادر نباشد برادای رکوع و سجود اکتفا می نماید بایما بخلاف خواندن چه آن ذکر است و ذکر خدا بهر زبان حاصل میشود و دلیل ابی حنیفه رح آنست که قرآن اسم معنی است نه اسم نظم عبارت زیرا چه خدا تعالی در شان قرآن میگوید که آن مذکور است در زبر پیشینیان ف که عبارت است از توریت و انجیل و غیره ص و معلوم شد که در توریت و انجیل قرآن بزبان عربی مذکور نیست ف و معنی و مضمون قرآن دران مذکور است پس معلوم شد که قرآن اسم معنی است نه اسم نظم عبارت ص پس قرآن عبارت است از معنی و مضمون و تعبیر آن بزبان فارسی ممکن است و درینصورت قرآن یافته میشود لهذا خواندن قرآن بزبان فارسی جائز است هر کسی را که بر خواندن قرآن بزبان عربی قادر نیست و لیکن باید دانست که اگر کسی بزبان فارسی قرآن بخواند گنهگار می شود نزد ابی حنیفه رح چه آن مخالف سنت متواتر است مسئله ۷ باید دانست که چنانچه جائز است نزد ابی حنیفه رح خواندن قرآن بزبان فارسی همچنین جائز است خواندن بهر زبان سوای زبان فارسی نیز و این صحیح است بنا بر دلیلیکه مذکور شد چه معنی مختلف نمیشود بسبب اختلاف زبان و باید دانست که اختلاف ف میان ص ابی حنیفه رح ف و میان ص صاحبین رح نیست که قرأة قرآن بزبان فارسی معتبر است یا نه

ولا خلاف في انه لا فساد ويروى رجوعه في اصل المسألة الى قولهما وعليه الاعتماد والخطبة والتشهد على هذا الاختلاف وفي الاذان يعتبر التعارف وان افتتح الصلوة باللهم اغفر لي لا يجوز لانه مشوب بحاجته فلم يكن تعظيما خالصا وان افتتح بقوله اللهم فقد قيل يجزيه لان معناه يا الله وقد قيل لا يجزيه لان معناه يا الله آمنا بخير فكان سؤالا قال ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى تحت السرة لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك رح في الارسال وعلى الشافعي رح في الوضع على الصدر ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وهو المقصود ثم الاعتماد سنة القيام عند ابي حنيفة وابي يوسف رح حتى لا يرسل حالة الثناء والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا هو الصحيح فيعتمد في حالة القنوت وصلوة الجنازة ويرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره وعن ابي يوسف انه يضم اليه قوله اني وجهت وجهي الى آخره لرواية علي رض ان النبي عليه السلام كان يقول ذلك ولهما رواية انس رض ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره ولم يزد على هذا

اما در فساد نماز اختلاف نیست بلکه نزد صاحبین رح نیز نماز فاسد نمیشود ف چه اگر چه خواندن قرآن بزبان فارسی قرآن عربی نیز نخواند نماز درست میشود ص و باید دانست که مرویست که امام ابوحنیفه رح از قول خود رجوع کرده است بسوی قول صاحبین رح قال بر این اعتماد است باید دانست که در خواندن خطبه و تشهد بفارسی نیز اختلاف است و در اذان تعارف و عادت معتبر است مسئله ۸ اگر شروع کند کسی نماز را بطریکه بجای الله اکبر اللهم اغفر لی بگوید پس این جائز نیست زیرا چه کلمهٔ اللهم اغفر لی دلالت میکند بر حاجت متکلم و دلالت آن بتعظیم خدا خالص نیست و اگر بگوید اللهم فقط پس در شصورت اختلاف است بعضی گفته اند که این جائز است زیرا چه معنی آن یا الله است و بعضی گفته اند که جائز نیست زیرا چه معنی آن یا الله آمنا بخیر است یعنی قصد خیر کن بامن و این سوال است ف پس جائز نخواهد شد مانند اللهم اغفر لی ص مسئله ۹ مصلی را باید که بعد از تکبیر تحریمه دست راست را بر دست چپ بنهد زیر ناف زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که از جمله سنت نیست که بنهد دست راست را بر دست چپ زیر ناف و در مذهب امام مالک رح دست گذاشته نماز میکنند و در مذهب امام شافعی رح دست راست را می نهند بر دست چپ بالای سینه و همین حدیث حجت است بر آنها و برای اینکه نهادن دستها زیر ناف نزدیکتر است بسوی تعظیم و باید دانست که دست بر دست نهادن سنت است نزد شیخین رح در هر قیامیکه دران ذکر مسنون است و در هر قیامیکه دران ذکر مسنون نیست پس دست بر دست نهادن دران سنت نیست و همین صحیح است پس دست بر دست نهاده خواهد شد در حالت خواندن ف ثنا ص و دعای قنوت و نماز جنازه و دست بر دست نهاده نخواهد شد در حالت قومه و میان تکبیرات عیدین ف زیرا چه دران ذکر مسنون نیست ص و بعد از نهادن دست راست بر دست چپ زیر ناف بگوید سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا اله غیرک و این را ثنا میگویند مرویست که ابی یوسف رح میگوید که مصلی بعد از سبحانک اللهم بخواند انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین لا شریک له وبذلک امرت وانا من المسلمین بجهت آنکه از علی رض مرویست که پیغمبر صلعم میخواند آنرا و دلیل طرفین آنست که انس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم وقتیکه شروع میکرد در نماز تکبیر میگفت و میخواند سبحانک اللهم وبحمدک الی آخره و بران زیاده نمیکرد

ومارواه محمول على التهجد في قوله وجل ثناءك لم يذكر في المشاهير فلا يأتي به في الفرائض والاولى ان لا ياتي بالتوجه قبل التكبير ليتصل النية به هو الصحيح

ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم معناه اذا اردت قرأة القرآن والاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القرآن ويقرب منه اعوذ بالله ثم التعوذ تبع للقرأة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمد رح لما تلونا حتى ياتي به المسبوق دون المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيد خلافا لابي يوسف رح ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم هكذا نقل في المشاهير ويسر بهما لقول ابن مسعود رض اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين وقال الشافعي رح يجهر بالتسمية عند الجهر بالقرأة لما روى ان النبي عليه السلام جهر في صلوته بالتسمية قلنا هو محمول على التعليم لان انسا رض اخبر انه عليه السلام كان لا يجهر بها ثم عن ابي حنيفة رح انه لا يأتي بها في اول كل ركعة كالتعوذ وعنه انه يأتي بها احتياطا وهو قولهما ولا يأتي بها بين السورة والفاتحة الا عند محمد رح فانه يأتي بها في صلوة المخافتة ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة او ثلث ايات من اى سورة شاء

وحديثيكه روايت كرده است آن را ابو يوسف رح محمول است بر نماز تهجد وجل ثناءك در احاديث مشهوره مذكور نيست پس در نمازهاى فرض آوردن آن ضرور نيست قال رض اولى اينست كه آية انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض را پيشتر از تكبير تحريمه بخواند تا نيت نماز بآن متصل شود وهمين صحيح است وبعد از خواندن سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره استعاذه نمايد بخدا تعالى از شيطان الرجيم زيرا چه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه هرگاه قرآن بخوانيد ف يعنى اراده آن نمائيد ص پس استعاذه نمائيد بخدا تعالى از شيطان الرجيم ف يعنى اعوذ بالله من شيطان الرجيم يا استعيذ بالله من الشيطان الرجيم بخوانيد ص وبعد از آن بسم الله الرحمن الرحيم بخواند زيرا چه چنين آمده است بروايات مشهوره وبعد از آن بايد دانست كه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم خواندن تابع قرأة است نه تابع ثنا نزد طرفين رح بنا بر اينكه مذكور شد وهرگاه چنين شد پس مسبوق اعوذ خواهد خواند ف چه آخر قرأة ميخواند ص ومقتدى نخواهد خواند آنرا وخواندن تعوذ مؤخر است از تكبيرات عيد مسئله ١ بايد كه استعاذه وبسم الله را باخفا بخواند زيرا چه عبد الله ابن مسعود رض گفته است كه چهار چيز است كه اخفا ميخواند آن را امام ف يكى ص استعاذه ف دوم ص بسم الله ف سوم ص آمين ف چهارم ص تشهد وشافعى رح گفته است كه بسم الله را بجهر بخواند در نمازيكه قرأة قرآن دران بجهر است بجهت آنكه مرويست از پيغمبر صلعم كه بسم الله بجهر خوانده است در نماز وعلماى ما ميگويند كه اين محمول است بر تعليم ف يعنى رسول خدا صلعم بسم الله را براى تعليم غير بجهر خوانده است ص زيرا چه انس رض گفته است كه پيغمبر صلعم بجهر نميخواند بسم الله را وبعد از آن بايد دانست كه ابو حنيفه رح گفته است كه در اول هر ركعت بسم الله نخواند چنانچه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم نمى خواند ونيز مرويست از ابى حنيفه رح كه بايد كه در اول هر ركعت بسم الله بخواند براى احتياط ف زيرا چه اختلاف علماى اخبار است در اينكه بسم الله آيتى است ص از هر سوره وصاحبين رح گفته اند كه در اول هر ركعت بسم الله بايد خواند وميان سورهٔ فاتحه وميان سورهٔ كه ضم نموده مى شود بان بسم الله نبايد خواند مگر نزد محمد رح چه او رحمة الله عليه ميگويد كه ميان فاتحه وسورهٔ بسم الله بايد خواند در نمازهائيكه دران قرأة قرآن باخفا است مسئله ١١ بعد از آن بسم الله بسورهٔ فاتحه بخواند وضم كند بآن سورهٔ ديگر را يا سه آيت را از هر سوره كه خواهد

فقراءة الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا وكذا ضم السورة إليها خلافا للشافعي رح في الفاتحة ولمالك فيهما له قوله عليه السلام لا صلوٰة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها وللشافعي رح قوله عليه السلام لا صلوٰة إلا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما وإذا قال الإمام ولا الضالين قال آمين ويقولها المؤتم لقوله عليه السلام إذا أمن الإمام فأمنوا ولا متمسك لمالك رح في قوله عليه السلام إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين من حيث القسمة لأنه قال في آخره فإن الإمام يقولها **قال** ويخفونها لما روينا من حديث ابن مسعود رض ولأنه دعاء فيكون مبناه على الإخفاء والمد والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطأ فاحش **قال** ثم يكبر ويركع وفي الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط لأن النبي عليه السلام كان يكبر عند كل خفض ورفع ويحذف التكبير حذفا لأن المد في أوله خطأ من حيث الدين لكونه استفهاما وفي آخره لحن من حيث اللغة ويعتمد بيديه على ركبتيه ويفرج بين أصابعه لقوله عليه السلام لأنس رض إذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين أصابعك ولا يندب إلى التفريج إلا في هذه الحالة ليكون أمكن من الأخذ

و باید دانست که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز نیست نزد علمای ما رح و همچنین ضم سوره و شافعی رح میگوید که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز است و امام مالک رح میگوید که ضم سوره نیز رکن نماز است و دلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه و دلیل امام مالک رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه مع یک سورهٔ دیگر و دلیل علمای ما رح اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بخوانید آنچه میسر شود **ف** از قرآن پس ازین معلوم شد که خواندن مطلق قرآن در نماز فرض است و تخصیص سورهٔ فاتحه و ضم سورهٔ دیگر با آن فرض نیست **ص** و زیاده کردن فرضیت این چیزها بنا بر حدیثهای که بوده جائز نیست زیرا چه آن حدیثها حدیث احاد است و لیکن عمل کردن بر حدیث احاد واجب است لهذا علمای ما رح گفته اند که خواندن سورهٔ فاتحه و ضم سورهٔ دیگر با آن واجب است **ف** در نماز فرض **ص** مسئله ۱۲ و وقتیکه امام بگوید ولا الضالین باید بگوید آمین و همچنین مقتدی نیز بگوید آمین زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه امام آمین بگوید شما هم آمین بگوئید و نزد مالک رح هرگاه امام ولا الضالین گوید صرف مقتدی آمین بگوید نه امام زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه بگوید امام ولا الضالین بگوئید شما همه آمین و این دلالت میکند قسمت **ف** یعنی عدم شرکت امام با مقتدی در آمین گفتن **ص** و جواب آن اینست که او صلعم در آخر همین حدیث فرموده است که امام بگوید آمین پس شبهه قسمت در حدیث مذکور نبود و لیکن باید که امام و مقتدی آمین با خفا بگویند بسبب حدیثیکه سابق مذکور شد از ابن مسعود رض و بسبب آنکه کلمهٔ دعا است و اصل در دعا اینست که بخفا خوانده شود و باید دانست که خواندن آمین بمد و بغیر مد هر دو درست است و لیکن تشدید میم خطا است مسئله ۱۳ بعد از خواندن سورهٔ فاتحه و ضم سورهٔ دیگر تکبیر بگوید و رکوع کند و باید که در تکبیر همزهٔ الله اکبر و بای اکبر بمد نخواند زیرا چه اول خطاست از روی دین بسبب آنکه استفهام است **ف** و دلالت میکند بر آنکه متکلم را شک است در کبریای خدا تعالی و آن کفر است لهذا نماز فاسد میشود و اگر عمدا بگوید کافر گردد **ص** و دوم خطاست از روی لغت **ف** لهذا مشائخ رح گفته اند که اگر مد نماید بر بای اکبر در تکبیر تحریمه افتتاح نماز صحیح نمیشود **ص** باید که در رکوع تکیه بر هر دو کف دست بر هر دو زانو او نماید و انگشتها بر آن کشاده دارد و انگشتها مع ست زیرا چه پیغمبر صلعم بانس چنین فرموده است و باید دانست که قاعده اینست که کشاده ندارد انگشتها اگر در حالت رکوع تا اینکه قادر شود بگرفتن زانوها

ولا الی الضم الا فی حالة السجود وفیما وراء ذلک یترک علی العادة ویبسط ظهره لان النبی علیه السلام کان اذا رکع بسط ظهره ولا یرفع راسه ولا ینکسه لان النبی علیه السلام کان اذا رکع لا یصوب رأسه ولا یقنعه ویقول سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناه لقوله علیه السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعه سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناه ای ادنی کمال الجمع ثم یرفع رأسه ویقول سمع الله لمن حمده ویقول المؤتم ربنا لک الحمد ولا یقولها الامام عند ابی حنیفة رح وقالا یقولها فی نفسه لما روی ابو هریرة رض ان النبی علیه السلام کان یجمع بین الذکرین ولانه حرض غیره فلا ینسی نفسه ولابی حنیفة رح قوله علیه السلام اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لک الحمد هذه قسمة وانها تنافی الشرکة ولهذا لا یأتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافا للشافعی رح ولانه یقع تحمیده بعد تحمید المقتدی وهو خلاف موضوع الامامة وما رواه محمول علی حالة الانفراد والمنفرد یجمع بینهما فی الاصح وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع ویروی بالتحمید والامام بالدلالة علیه اٰت به معنی **قال** ثم اذا استوی قائما کبر وسجد اما التکبیر والسجود فلما بینا واما الاستواء قائما فلیس بفرض وکذا الجلسة بین السجدتین والطمانینة فی الرکوع والسجود وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح

ومضموم ندارد انگشتهارا اگر در حالت سجده ودر ماورای رکوع وسجود بگذارد انگشتهارا بر حالت خود چنانچه عادت است ع باید دانست که در حالت رکوع باید که سر خود را بلند ندارد ونه پست وپشت را هموار کند **ف** بطوریکه اگر قدحی پر از آب بر پشت او بگذارند قدح نغلتد وآب نریزد **ص** زیرا پیغمبر صلعم در حالت رکوع پشت وسر مبارک خود را چنین صفت میداشت **مسئله ۱۴** باید که مصلی در حالت رکوع کلمه سبحان ربی العظیم سه بار بگوید واین ادنی است چه در حدیث آمده است که هر که رکوع کند باید که در حالت رکوع سبحان ربی العظیم سه بار بگوید واین ادنی است یعنی اقل درجه جمع است وبعد ازان سر از رکوع بردارد وبگوید سمع الله لمن حمده اگر او امام است واگر مقتدی است ربنا لک الحمد بگوید واین را امام نمیگوید نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که باید که امام نیز بگوید بآهستگی بجهت آنکه ابوهریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم این هر دو ذکر را میگفت وبجهت آنکه امام هرگاه میگوید سمع الله لمن حمده پس او ترغیب میدهد مردمان را باینکه حمد خدا بگویند پس باید که خود فراموش نکند ودلیل امام ابی حنیفه رح **ف** یکی اینست **ص** که پیغمبر صلعم فرموده که هرگاه امام بگوید سمع الله لمن حمده پس بگویند مقتدیان ربنا لک الحمد واین حدیث دلالت میکند بر اینکه شرکت نیست میان امام ومقتدی بلکه هر یکی را ذکر علحده است لهذا مقتدی سمع الله لمن حمده نمیگوید نزد علمای ما رح برخلاف قول شافعی رح **ف** دوم اینست **ص** که اگر امام ربنا لک الحمد بگوید پس این گفتن او واقع میشود بعد از گفتن مقتدیان کلمه ربنا لک الحمد را واین مخالف وضع امامت است **ف** چه وضع امامت بر این وجه است که هر قول وفعل امام مقدم واقع شود از فعل وقول مقتدی **ص** وحدیث ابی هریره رض که آورده اند آنرا صاحبین رح محمول است بر حالت انفراد یعنی منفرد که نه امام است ونه مقتدی پس او هر دو میگوید وهمین اصح است اگرچه مرویست که منفرد اکتفا نماید بر سمع الله لمن حمده ونیز مرویست که منفرد اکتفا نماید بر ربنا لک الحمد وجواب از دلیل دوم صاحبین رح اینست که امام هرگاه ترغیب داد غیر را بحمد خدا تعالی پس گویا او نیز حمد کرد از روی **ف** معنی پس لازم نمی آید که او خود فراموش کند آنرا **ص** **مسئله ۱۵** بعد از برداشتن سر از رکوع هرگاه درست ایستاده شود پس باید که بعد ازان تکبیر بگوید برای سجده ورود لیکن باید دانست که این ایستاده شدن بعد از رکوع که آنرا قومه میگویند فرض نیست نزد ابی حنیفه ومحمد رح وهمچنین نشستن میان دو سجده که آنرا جلسه گویند وهمچنین طمانینت در حالت رکوع وسجود

وقال ابو یوسف رہ یفترض ذلک کله وهو قول الشافعی رہ لقوله علیه السّلام قم فصل فانک لم تصل قاله الاعرابی حین اخف الصلوٰة ولهما ان الرکوع هو الانحناء والسجود هو الانخفاض لغة فیتعلق الرکنیة بالادنی فیهما وکذا فی الانتقال اذ هو غیر مقصود وفی آخر ما روی تسمیته ایاه صلوٰة حیث قال وما نقصت من هذا شیئا فقد نقصت من صلوتک ثم القومة والجلسة سنة عندهما وکذا الطمانینة فی تخریج الجرجانی رہ وفی تخریج الکرخی رہ واجبة حتی تجب سجدتا السهو بترکها عنده ویعتمد بیدیه علی الارض لان وائل بن حجر رض وصف صلوٰة رسول الله صلی الله علیه وسلم فسجد وادّعم علی راحتیه ورفع عجیزته ووضع وجهه بین کفیه ویدیه حذاء اذنیه لما روی انه علیه السّلام فعل کذلک **قال** ویسجد علی انفه وجبهته لان النبی علیه السّلام واظب علیه فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفة رہ وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الامن عذر وهو روایة عنه لقوله علیه السّلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وعد منها الجبهة ولابی حنیفة رہ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجه وهو المامور به الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع والمذکور فیما روی الوجه فی المشهور ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود دونهما واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری رہ انه فریضة فی السجود

وابو یوسف رح میگوید که اینهمه فرض است و همین قول شافعی رح است زیراچه هرگاه اعرابی نزد پیغمبر صلعم آمد و نماز به تعجیل تمام گذارد **ف** در رعایت قومه و جلسه و طمانینت نکرد **ص** پس پیغمبر صلعم باو فرمود که استاده شو و باز نماز کن چه بدرستیکه تو نماز نکرده و دلیل طرفین رح اینست که رکوع عبارت است از انحناء **ف** یعنی خمیدن **ص** و سجود عبارت است از نهادن پیشانی بر روی زمین پس ادنی مرتبه آن فرض خواهد شد و همچنین انتقال از رکوع و سجود اول فعل مقصود نیست **ف** پس آن فرض نخواهد شد و بسبب نقصان قومه و جلسه و طمانینت در رکوع و سجود حقیقت نماز باطل نمیشود **ص** لهذا پیغمبر صلعم در آخر حدیث مذکور باعرابی مذکور فرمود که هر قدر که نقصان شود ازین چیزها ناقص میشود نماز تو **ف** پس پیغمبر صلعم این نماز را نماز ناقص نام نهاد پس معلوم شد که بسبب نقصان چیزهای مذکور حقیقت نماز باطل نمی شود ولیکن ناقص میگردد **ص** باید دانست که قومه و جلسه نزد طرفین رح سنت است و همچنین طمانینت در رکوع و سجود سنت است بنابر تخریج جرجانی رح و واجب است بنابر تخریج کرخی رح حتی که اگر بسهو ترک کند آنرا مصلی سجدهٔ سهو بروی واجب میشود نزد کرخی رح **مسئله ۱۶** باید که در حالت سجده هر دو کف دست خود را بر زمین گذارد و اعتماد نماید بران زیراچه وائل بن حجر رض چنین حکایت نموده است از نماز پیغمبر صلعم در حالت سجده و باید که مصلی روی خود را میان هر دو کف دست بنهد و هر دو کف دست را مقابل هر دو گوش خود بنهد بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و نیز باید که پیشانی و بینی هر دو را بر روی زمین نهد زیراچه پیغمبر صلعم همیشه همین طور سجده کرده است پس اگر اکتفا نماید بر یکی ازان دو عضو جائز است نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که اکتفا بر بینی جائز نیست مگر بسبب عذری **ف** که مانع باشد از نهادن پیشانی بر زمین **ص** و یک روایت از ابی حنیفه رح نیز مطابق صاحبین رح است و دلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که خدا تعالی امر کرده است مرا باینکه سجده نمایم بر هفت عضو و شمار کرد یکی ازان جبهه را و دلیل ابی حنیفه رح اینست که در حدیث مذکور بنابر روایت مشهور بجای جبهه وجه مذکور است و بسبب نهادن بعضی از اجزای روی بر زمین سجده متحقق میشود و چه نهادن جمیع آن متعذر است ولیکن رخسار و ذقن مستثنی است باجماع و در حالت سجده نهادن هر دو دست و هر دو زانو سنت است نزد علمای ما چه سجده متحقق میشود بدون آن اما نهادن هر دو قدم پس آن شرط سجده است چنانچه ذکر کرده است آنرا قدوری رح

فان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز لان النبي عليه السلام كان يسجد على كور عمامته ويروى انه عليه السلام صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها ويبدي ضبعيه لقوله عليه السلام وابد ضبعيك ويروى وابدّ من الابداد والاول من الابداء ويجافي بطنه عن فخذيه لانه عليه السلام كان اذا سجد جافى حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه لمرت وقيل اذا كان في الصف لا يجافي كيلا يؤذي جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله عليه السلام اذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع ويقول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السلام واذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع ويستحب ان يزيد على الثلث في الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر لانه عليه السلام كان يختم بالوتر وان كان اماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدي الى التنفير ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة لان النص تناولهما دون تسبيحاتهما فلا يزاد على النص والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها **قال** ثم يرفع رأسه ويكبر لما روينا فاذا اطمأن جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوي جالسا ولو لم يستو جالسا وكبر وسجد اخرى اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقد ذكرناه وتكلموا في مقدار الرفع والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فتتحقق الثانية

مسئله ۱۷ اگر سجده کند کسی بر پیچ دستار خود یا بر بعضی از اجزای جامه خود جائز است زیراچه پیغمبر صلعم گاهی سجده کرده است بر پیچ دستار خود و گاهی بر بعضے اجزای جامه خود **مسئله ۱۸** درحالت سجده باید که هر دو بازوی خود را دور دارد از هر دو پهلوی خود زیراچه پیغمبر صلعم چنین فرموده است و همچنین دور دارد شکم خود را از هر دو ران خود زیراچه پیغمبر صلعم در حالت سجده چنین عمل میکرد حتی که اگر جانوری میخواست که از میان دو دست آن سرور صلعم بگذرد می توانست که بگذرد و بعضی گفته اند که اگر مصلی در صف باشد و بسبب دور داشتن دو بازو از پهلو ایذا رسد بغیر او پس جائز است ویرا که دور ندارد آن را از پهلو **مسئله ۱۹** در حالت سجده باید که انگشتان هر دو پای خود را متوجه کند بسوی قبله زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است وقتیکه سجده میکند مومن سجده میکند هر عضو او پس باید که اعضای خود را متوجه کند بسوی قبله هر قدر که تواند **مسئله ۲۰** باید که در حالت سجده سبحان ربی الاعلی ۳ بار بگوید و این ادنی است زیراچه در حدیث چنین آمده است و اگر در رکوع و سجود زیاده از ۳ بار تسبیح بگوید پس آن مستحب است ولیکن باید رعایت عدد طاق نماید **ف** یعنی پنج بار یا هفت بار یا نه بار بگوید **ص** زیراچه پیغمبر صلعم ختم میکرد بعدد طاق پس اگر مصلی امام باشد باید که آنقدر زیاده نکند که موجب ملال مقتدیان شود تا این ملالت موجب تنفر آنها گردد و بعد ازان باید دانست که گفتن تسبیح در رکوع و سجود سنت است زیراچه در نص آمده است که رکوع کنید و سجده کنید و این شامل نیست مر تسبیح را در رکوع و سجود پس زیاده کرده نشود بر نص **مسئله ۲۱** زن در حالت سجده باید که بچسپاند دستهای خود را به پهلوهای خود و همچنین بچسپاند شکم خود را بران های خود چه این موجب ستر است در حق او **مسئله ۲۲** **ف** مصلی هرگاه بجا آورد سجده اول را بطور مذکور **ص** سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و درست نشیند باطمانینت و بعد ازان تکبیر بگوید و سجده دوم بجا آرد **ف** بطور مذکور **ص** اما درست نشستن باطمانینت میان دو سجده فرض نیست نزد طرفین رح چنانچه سابق مذکور شد ولیکن سر از سجده برداشتن ضرور است تا سجده دوم متحقق شود و فقها اختلاف نموده اند در اینکه چه مقدار سر برداشتن ضرور است و اصح اینست که اگر آنقدر سر بردارد که قریب سجده باشد جائز نمی شود سجده دوم چه درین حالت ساجد شمرده میشود و اگر آنقدر سر بردارد که قریب نشستن شود جائز است چه او درین هنگام جالس شمرده میشود پس سجده دوم متحقق خواهد شد

قال فاذا اطمأن ساجدا كبر وقد ذكرناه واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الارض وقال الشافعى رح يجلس جلسة
خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لان النبى عليه السلام فعل ذلك ولنا حديث ابى هريرة ان النبى عليه السلام كان ينهض فى الصلوة على
صدور قدميه وما رواه محمول على حالة الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ما وضعت لها ويفعل فى الركعة الثانية مثل ما فعل فى الركعة الاولى لانه تكرار
الاركان الا انه لا يستفتح ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا فى التكبيرة الاولى خلافا للشافعى رح فى الركوع
وفى الرفع منه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وذكر الاربع
فى الحج والذى يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رض واذا رفع رأسه من السجدة الثانية فى الركعة الثانية
افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشة رض قعود رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى الصلوة ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد ويروى ذلك فى حديث وائل رض ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة
وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن لانه استر لها والتشهد

و هرگاه سجدهٔ دوم بجا آرد بطور مذکور سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و برخیزد برای رکعت دوم بی آنکه بنشیند و هم برای استادن بهر دو
دست تکیه بر زمین نکند و شافعی رح گفته است که بعد از سجدهٔ دوم جلسهٔ خفیفه نماید و بعد از آن بهر دو دست تکیه بر زمین نموده برخیزد
بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و دلیل علمای ما رح آنست که ابو هریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بعد از سجدهٔ دوم بر پنجها
بی آنکه می نشست و بی آنکه تکیه میکرد بر زمین انچه شافعی رح روایت کرده است پس آن محمول است بر حالت پیری و نیز چه آن
جلسهٔ خفیفه جلسهٔ استراحت است و نماز برای استراحت موضوع نیست **مسئله ۲۳** بعد از برخاستن برای رکعت دوم در رکعت دوم
چنان عمل نماید که در رکعت اول نموده است ولیکن اینقدر فرق است که در رکعت دوم ثنا و تعوذ نخواند زیرا چه این هر دو مشروع نیست در نماز
مگر یکبار **مسئله ۲۴** مصلی را نباید که هر دو دست را بردارد مگر در تکبیر تحریمه **ف** و این مذهب علمای ماست **ص** و شافعی رح میگوید
که بعد از قراءة تکبیر بگوید و هر دو دست را بردارد تا بمحاذی هر دو منکب و رکوع کند و همچنین هرگاه سر از رکوع بردارد دستها برآرد تا بمنکبها
ف زیرا چه عبد الله بن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم دستها بر میداشت وقتیکه رکوع میکرد و وقتیکه سر از رکوع بر میداشت
ص و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی در تکبیر تحریمه و دوم در تکبیر قنوت
و سوم در تکبیرات عیدین و چهار موضع دیگر در حج بیان فرموده و حدیثیکه دلیل گرفته است بآن شافعی رح پس آن محمول است بر ابتدا
همچنین منقول است از ابن زبیر رض **مسئله ۲۵** در رکعت دوم هرگاه سر بردارد از سجدهٔ دوم **ف** بنشیند باین کیفیت **ص**
که فرش کند پای چپ را و بران نشیند و پای راست را استاده دارد و انگشتهای آنرا متوجه گرداند بسوی قبله زیرا چه عائشه صدیقه رض
روایت کرده است که پیغمبر صلعم باین کیفیت می نشست در نماز **ف** و باید دانست که این نشستن را قعدهٔ اولی می نامند **ص** **مسئله ۲۶**
در قعدهٔ اولی باید که هر دو دست خود را بر هر دو ران نهد و انگشتهای هر دو دست را هموار گذارد و تشهد بخواند و این معنی مرویست در
حدیث وائل رض و از آنجهت که در هموار گذاشتن انگشتان هر دو دست متوجه گردانیدن آن بسوی قبله است پس اگر مصلی زن باشد
باید که نشیند بر سرین چپ و برآرد هر دو پای خود را از جانب راست چه این طور نشستن موجب ستر است در حق او و باید دانست که تشهد آنست که بگوید

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبى الى اخره وهذا تشهد عبد الله بن مسعود رض فانه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيدى وعلمنى التشهد كما كان يعلمنى سورة من القرآن وقال قل التحيات لله الى اخره والاخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباس رض
وهو قوله التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته سلام علينا الى اخره لان فيه الامر
واقله الاستحباب والالف واللام وهما للاستغراق وزيادة الواو وهى لتجديد الكلام كما فى القسم وتاكيد التعليم ولا يزيد على هذا فى القعدة
الاولى لقول ابن مسعود رض علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد فى وسط الصلوة وآخرها فاذا كان وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد
واذا كان آخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء ويقرأ فى الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وحدها لحديث ابى قتادة رض ان النبى عليه السلام
قرأ فى الاخريين بفاتحة الكتاب وهذا بيان الافضل هو الصحيح لان القرأة فرض فى الركعتين على ما يأتيك من بعد ان شاء الله وجلس
فى الاخيرة كما جلس فى الاولى لما روينا من حديث وائل وعائشة رض ولانها اشق على البدن فكان اولى من التورك الذى يميل اليه مالك رح والذى
يروى انه عليه السلام قعد متوركا ضعفه الطحاوى رح او يحمل على حالة الكبر ويتشهد وهو واجب عندنا وصلى على النبى عليه السلام وهو ليس بفريضة
عندنا خلافا للشافعى رح فيهما لقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد

التحيات لله والصلوة والطيبات السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا عبده ورسوله واين تشهد عبد الله ابن مسعود رض است چه او رض گفته است که گرفت رسول صلعم دست مرا و آموزانيد مرا
تشهد چنانکه مى آموزانيد مرا سوره از قرآن و فرمود بگو التحيات لله تا آخر و عمل باين نزد علماى ما اولى است از تشهد عبد الله ابن عباس رض
و آن اينست که بگويد التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله زيرا چه در حديث مروى از ابن مسعود رض صيغه امر يعنى بگو مذكور است و اقل درجه امر
استحباب مامور به است و نيز مذكور است دران الف لام استغراق با زيادتى واو که براى تجديد كلام است چنانچه در قسم و گرفتن بدست
تاكيد تعليم است مسئله ۲۷ در قعده اولى زياده از تشهد نخواند زيرا چه ابن مسعود رض گفته است که پيغمبر صلعم تعليم تشهد كرد مرا در وسط نماز
و هم در آخر نماز اما در وسط نماز پس بعد از خواندن تشهد برخاست و چيزى زياده نخوانده بران و اما در آخر نماز پس بعد از تشهد دعا كرد براى خود
آنچه خواست مسئله ۲۸ بايد که مصلى در دو ركعت اخير سوره فاتحه بخواند فقط زيرا چه ابو قتاده رض روايت كرده است که پيغمبر صلعم
در دو ركعت اخير سوره فاتحه فقط خوانده است و اين افضل است نه فرض و همين است صحيح زيرا چه قرأة قرآن فرض نيست مگر در دو ركعت
بنابر وجهيکه بيان آن خواهد آمد انشاء الله تعالے مسئله ۲۹ بعد از اتمام نماز نشسته شود و اين نشستن را قعده اخيره ميگويند
و كيفيت آن همان است که در قعده اولى بيان نموده شد از حديث وائل و عائشه رضى الله عنه و زيرا چه اين نوع جلسه بهتر
شاق است بر بدن پس اولى بود از تورک که ميل كرده است بسوى آن مالک رح و حديثيکه در باب تورک نبى صلى الله عليه وسلم مرويست تضعيف آن
كرده است طحاوى رح يا آنکه محمول است بر حالت كبر و درين قعده نيز تشهد بخواند و بايد دانست که خواندن تشهد واجب است نه فرض و بعد از تشهد
درود بخواند و اين نيز فرض نيست و شافعى رح ميگويد که هر دو فرض است و دليل علماى ما رح اينست که پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است
که هرگاه بخوانى تشهد و يا بنشينى بمقدار خواندن تشهد پس تمام شد نماز تو اگر خواهى برخيزى برخيز و اگر خواهى نشسته مانى نشسته باش
پس ازين حديث که دران تعليق تمامت فرض بيکى از دو امر است معلوم شد که خواندن تشهد و درود فرض نيست پس آنچه مقتضاى امر بود حاصل شد

والصلوة على النبي عليه السلام خارج الصلوة واجبة اما مرة واحدة كما قاله الكرخي او كلما ذكر النبي عليه السلام كما اختاره الطحاوي فكفينا مؤنة الامر والفرض المروي في التشهد هو التقدير **قال** ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة لما روينا من حديث ابن مسعود رض قال له النبي عليه السلام ثم اختر من الدعاء اطيبها واعجبها اليك ويبدأ بالصلوة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاجابة ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد ولهذا يأتي بالمأثور المحفوظ وما لا يستحيل سواله من العباد كقوله اللهم زوجني فلانة يشبه كلامهم وما يستحيل كقوله اللهم اغفر لي ليس من كلامهم وقوله اللهم ارزقني من قبيل الاول لاستعمالها فيما بين العباد يقال رزق الامير الجيش ثم يسلم عن يمينه فيقول السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره مثل ذلك لما روى ابن مسعود رض ان النبي عليه السلام كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وينوي بالتسليمة الاولى من على يمينه من الرجال والنساء والحفظة وكذلك في الثانية لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء في زماننا ولا من لا شركة له في صلوته هو الصحيح لان الخطاب حظ الحاضرين ولابد للمقتدي من نية امامه فان كان الامام من الجانب الايمن او الايسر نواه فيهم

ولفظ فرض که در حدیث مروی از ابن مسعود رض در باب تشهد مذکور است بمعنی تقدیر است **سوال** باید که درود خواندن بر پیغمبر صلعم در نماز فرض باشد چنانچه شافعی رح باین قائل است زیرا چه حق تعالی در قرآن مجید بآن امر نموده است و مقتضای امر نیست که درود خواندن بر پیغمبر صلعم فرض باشد ولیکن بیرون نماز فرض نیست پس ضرور است که در نماز فرض باشد **جواب** این مسلم نیست که آن بیرون نماز فرض نیست بلکه خواندن درود بر پیغمبر صلعم بیرون نماز واجب است یا در تمامی عمر یکمرتبه چنانچه گفته است این را کرخی رح یا در هر وقتیکه نام پیغمبر صلعم مذکور شود و این مختار طحاوی رح است **مسئله ۳۰** بعد از خواندن درود باید که دعا کند بالفاظیکه مشابه الفاظ قرآن باشد یا مشابه دعاهای منقوله باشد زیرا چه پیغمبر صلعم با بن مسعود رض فرموده است که اختیار کن برای خود دعائیکه پسند خاطر تو باشد **مسئله ۳۱** دعا نکند بچیزیکه مشابه کلام انسان باشد چه اگر دعا کند بچیزیکه مشابه کلام است نماز فاسد میگردد لهذا باید که بخواند دعائیکه منقول است چه دران احتمال فساد نماز نیست و باید دانست که فرق میان دعائیکه مشابه است بکلام انسان و دعائیکه مشابه نیست بآن اینست که دعائیکه سوال آن از انسان ممکن است چون اللهم زوجني فلانة مثلا پس این دعا مشابه بکلام انسان است و دعائیکه سوال آن از انسان ممکن نیست چون اللهم اغفر لي پس این دعا مشابه نیست بکلام انسان و اللهم ارزقني از قبیل اول است و همین صحیح است زیرا چه در محاوره گفته میشود رزق داد فلان امیر لشکر خود را **مسئله ۳۲** بعد از خواندن تشهد وغیره که مذکور شد باید که سلام بگوید بجانب راست و بگوید السلام علیکم ورحمة الله و همچنین بجانب چپ بگوید زیرا چه پیغمبر صلعم سلام میگفت بجانب راست حتی که میدیدند مقتدیان نور رخساره راست او را و همچنین سلام میگفت بجانب چپ حتی که میدیدند مقتدیان آن نور رخساره چپ او را **مسئله ۳۳** باید که نیت کند در جانب راست سلام بر کسانیکه دران جانب اند از مردان و زنان و فرشتگان و همچنین در جانب چپ تا ثواب آن حاصل شود زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اعتبار عمل به نیت است و باید دانست که در زمانه ما زنان را نیت نباید کرد و نه کسانی را که شریک نیستند در نماز قال رض که همین صحیح است زیرا چه خطاب بسلام حق آنکسان است که حاضر و شریک اند در نماز **مسئله ۳۴** مقتدی را باید که امام را نیز نیت کند بسلام ولیکن اگر امام جانب راست او باشد نیت کند او را در همان جانب و اگر در جانب چپ باشد نیت کند او را درین جانب

وان كان بحذائه نواه فى الاولى عند ابى يوسف رح ترجيحا للجانب الايمن وعند محمد رح وهو رواية عن ابى حنيفة رح نواه فيهما لانه
ذو حظ من الجانبين والمنفرد ينوى الحفظة لاغير لانه ليس معه سواهم والامام ينوى بالتسليمتين هو الصحيح ولا ينوى فى الملائكة
عددا محصورا لان الاخبار فى عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا وليس
بفرض خلافا للشافعى رح هو يتمسك بقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما روينا من حديث ابن مسعود رض والتخيير ينافى
الفرضية والوجوب الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا وبمثله لا يثبت الفرضية والله اعلم **فصل** فى القراءة **قال**

ويجهر بالقراءة فى الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اماما ويخفى فى الاخريين هذا هو المتوارث وان كان
منفردا فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام فى حق نفسه وان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه والافضل هو الجهر
ليكون الاداء على هيئة الجماعة ويخفيها الامام فى الظهر والعصر وان كان بعرفة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اى ليست
فيها قراءة مسموعة وفى عرفة خلاف لمالك رح والحجة عليه ما رويناه ويجهر فى الجمعة والعيدين لورود النقل المستفيض بالجهر

واگر امام مقابل روی او باشد پس درینصورت ابو یوسف رح گفته است که نیت کند او را در جانب راست زیرا چه جانب راست را
ترجیح میدارد و محمد رح گفته است که درینصورت نیت کند او را در هر دو جانب و یک روایت از ابی حنیفه رح نیز همین است زیرا چه امام را
درینصورت در هر دو جانب نصیبه است **مسئله ۳۵** مصلی منفرد نیت بسلام کند در هر دو جانب فرشتگان را که همراه وی اند
زیرا چه سوای آنها کسی همراه او نیست **مسئله ۳۶** در نیت کردن فرشتگان تعیین عدد آنها نباید کرد زیرا چه در حدیث ذکر آنها
مختلف آمده است پس تعیین عدد نباید کرد تا اسلام شامل شود مر جمیع آنها را هر قدر که باشد پس این مسئله مانند مسئله ایمان بانبیا
علیهم السلام بود **مسئله ۳۷** لفظ السلام علیکم گفتن واجب است نزد علمای ما رح و فرض نیست و شافعی رح میگوید که فرض
است زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تحریمه نماز تکبیرست و تحلیل آن **ف** یعنی بیرون آمدن ازان [illegible] بسلام است
و دلیل علمای ما رح انست که پیغمبر صلعم با بن مسعود رض فرمود که هرگاه تمام کردی تو تشهد را یا نشستی تو بقدر آن پس نماز تو تمام شد و اگر
خواهی که نشینی بنشین واگر خواهی برخیزی برخیز واین تخییر دلالت میکند که لفظ السلام نه فرض است و نه واجب ولیکن حکم بوجوب
نموده شد بنا برانچه شافعی رح روایت کرده است بجهت احتیاط واما فرضیت بآن ثابت نمی شود والله اعلم

فصل در بیان قرأت **ف** نماز ص **مسئله ۱** در نماز فجر و در دو رکعت اول از نماز مغرب و عشا امام را لازم است که قرآن
بجهر بخواند و در باقی رکعتهای مغرب و عشا سورهٔ فاتحه باخفا خواند زیرا چه چنین بنقل متواتر آمده است **مسئله ۲** منفرد مختار
است اگر بخواهد بجهر خواند و خود بشنود زیرا چه او امام خود است و اگر خواهد باخفا خواند زیرا چه کسی مقتدی او نیست تا بشنود قرأت او را
واما افضل در حق او جهر است تا نماز بصورت جماعت ادا شود **مسئله ۳** در نماز ظهر و عصر امام را لازم است که قرآن باخفا خواند
اگرچه در عرفات باشد زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است نماز یکه در روز گذارده می شود عجما است یعنی دران قرأت
بجهر نیست و امام مالک رح گفته است که در نماز ظهر و عصر که در عرفات گذارده می شود قرأت بجهر است وحدیث مذکور
حجت است براو **مسئله ۴** در نماز عیدین و نماز جمعه قرأت قرآن بجهر است زیرا چه چنین آمده است بنقل متواتر

وفي التطوع بالنهار يخافت وفي الليل يتخير اعتبارا بالفرض في حق المنفرد وهذا لانه مكمل له فيكون تبعاله ومن فاتته العشاء فصلها
بعد طلوع الشمس ان ام فيها جهر كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة وان كان وحده
خافت حتما ولا يتخير هو الصحيح لان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما ومن
قرأ في العشاء في الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة
والسورة وجهر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته
لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها
السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف
ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع ثم ذكر ههنا ما يدل على الوجوب
وفي الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه

مسئله ۵ در نماز نفل که در روز گذارده می شود قرأت باخفا است و در شب مصلی منفرد مختار است اگر خواهد باخفا بخواند و اگر خواهد
بجهر بخواند بقیاس نماز فرض در حق او زیراچه نفل مکمل فرض است پس تابع فرض باشد ف و این افضل است در حق منفرد و برامام
جهر واجب است کذا در حواشی هدایه ص مسئله ۶ اگر فوت شود نماز عشا قضا نماید آنرا بعد از طلوع آفتاب پس اگر قضا
نموده شود بجماعت باید که قرأت بجهر خواند امام چنانچه قرأة بجهر خوانده بود پیغمبر صلعم وقتیکه بجماعت قضا کرده بود نماز فجر را بعد
از طلوع آفتاب در صبح لیلة التعریس پس اگر مصلی تنها قضا کند نماز عشا پس لازم است که قرأت باخفا بخواند و مخیر نیست میان
جهر و اخفا و همین صحیح است زیراچه قرأت بجهر نیست مگر در دو صورت یکی در صورت جماعت و در ین صورت جهر واجب است
و دوم در صورتیکه منفرد تنها نماز ادا نماید در وقت و در ین صورت جهر واجب نیست بلکه منفرد مخیر است مسئله ۷
اگر شخصی در دو رکعت اول از نماز عشا سورهٔ از قرآن خواند و سورهٔ فاتحه نخواند پس باید که اعاده نکند آنرا در دو رکعت اخیر ای قضا
و اگر ف در دو رکعت اول ص سورهٔ فاتحه خواند و ضم سوره نکند بآن پس در دو رکعت اخیر باید که سوره ضم کند با سورهٔ فاتحه
و نیز بجهر بخواند هر دو را زیراچه جمع میان جهر و اخفا در یک رکعت بدعت است و تعیین نفل که سورهٔ فاتحه است اولی است و این نزد طرفین رح
است و ابو یوسف رح گفته است که در ین صورتها نیز ضم نکند سوره را با سورهٔ فاتحه در دو رکعت اخیر زیراچه واجب هرگاه فوت میشود
از موضع خود قضا کرده نمی شود مگر بدلیل ف و در ینجا دلیل آن یافته نمی شود ص و دلیل طرفین رح اینست که قرأت فاتحه مشروع
است بر وجهیکه مرتب شود بر آن قرأت سورهٔ دیگر ف اعنی سورهٔ دیگر خوانده شود و بعد از سورهٔ فاتحه ص پس اگر در ین صورت
اول سورهٔ فاتحه قضا نموده شود در دو رکعت اخیر لازم می آید که قرأت فاتحه مرتب شود بر قرأت سوره و این خلاف موضوع است
بخلاف آنکه اگر ترک کرده باشد ضم سوره را در دو رکعت اول چه قضای آن متصور است بر وجهیکه مشروع است پس اگر ضم سوره در
دو رکعت اول فوت شود قضا نموده خواهد شد و اما این قضا واجب است یا مستحب پس عبارت جامع صغیر دلالت میکند برینکه واجب است و در مبسوط مذکور است که مستحب است
زیراچه قرأت سوره در ین صورت اگرچه مؤخر است از قرأت فاتحه ولیکن متصل نیست بفاتحه پس رعایت ضم سوره بر وجه مشروع من جمیع الوجوه یافته نمی شود

ويجهر بها هو الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى ثم المخافتة ان يسمع نفسه
والجهر ان يسمع غيره وهذا عند الفقيه ابي جعفر الهندواني رح لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قرأة بدون الصوت وقال الكرخي رح ادنى
الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف لان القرأة فعل اللسان دون الصماخ وفي لفظ الكتاب اشارة الى هذا وعلى هذا
الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغير ذلك وادنى ما يجزى من القرأة في الصلوة آية عند ابي حنيفة رح
وقالا ثلث آيات قصار او آية طويلة لانه لا يسمى قاريا بدونه فاشبه قرأة ما دون الآية وله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن من غير فصل الا ان ما دون الآية خارج والآية ليست في معناه وفي السفر يقرأ بفاتحة الكتاب واي سورة شاء
لما روي ان النبي عليه السلام قرأ في صلوة الفجر في سفره بالمعوذتين ولان للسفر اثرا في اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر
في تخفيف القرأة اولى وهذا اذا كان على عجلة من السير وان كان في امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت لانه يمكنه
مراعاة السنة مع التخفيف ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين باربعين آية او خمسين آية سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين
ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين

مسئله ۸ حد خواندن باخفا اینست که خواننده خود بشنود **ف** فقط **ص** وحد جهر اینست که بشنود آنرا غیر او واین تفسیر جهر وخفا
مختار فقیه ابی جعفر هندوانی رح است زیرا چه مجرد حرکت زبان بدون آواز قرأت نامیده نمی شود ومختار کرخی رح اینست که
حد اخفا اینست که ادای حروف وتصحیح آن نماید **ف** اگرچه خود هم نشنود **ص** زیرا چه قرأت فعل زبان است ودر عبارت
قدوری نیز باین اشارت است وباید دانست که همین اختلاف است در هر چیزیکه تعلق دارد بنطق وگویایی چون طلاق وعتاق
واستثنا وسوای آن **ف** چون تعلیق وبسم الله خواندن برای ذبح وخواندن آیه سجدهٔ تلاوت **ص** **مسئله ۹** ادنی
قرأتیکه نماز بآن جائز میشود یک آیت است نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند سه آیت کوتاه است یا یک آیت دراز زیرا چه
انسان قاری شمرده نمی شود تا که اینقدر نخواند پس کمتر ازین مانند کمتر از یک آیت است ودلیل ابی حنیفه رح اینست که خدا تعالی
در قرآن مجید فرموده است که بخوانید از قرآن آنچه میسر آید ودرین هیچ تفصیل نیست که چقدر بخواند ولیکن کمتر از آیت معتبر نیست
ف باجماع **ص** ویک آیت در حکم کمتر از یک آیت نیست **مسئله ۱۰** مسافر در حالت سفر با سورهٔ فاتحه هر سوره را که خواهد
بخواند بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در سفر خوانده است در نماز فجر قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس را
وبجهت آنکه بسبب سفر ساقط می شود نصف مقدار نماز پس بسبب آن تخفیف در قرأت بطریق اولی ثابت خواهد شد وآنکه مذکور شد
وقتی است که سیر مسافر بر سبیل عجلت وسرعت باشد پس اگر سیر مسافر بر سبیل امن وقرار باشد باید که بخواند در نماز فجر سورهٔ بروج
وسورهٔ انشقت ومانند آن زیرا چه درین صورت ممکن است ویرا که رعایت سنت قرأت نماید مع تخفیف ومقیم در حالت اقامت
در نماز فجر بخواند در دو رکعت چهل یا پنجاه آیت را سوای سورهٔ فاتحه ومرویست از چهل آیت تا شصت آیت واز شصت آیت
تا صد آیت ودر هر یک ازین مقدارها خبر وحدیث وارد شده است ووجه توفیق میان این روایتها اینست که اگر مقتدیان
راغب باشند پس امام صد آیت بخواند واگر آنها سست وکم رغبت باشند پس چهل آیت بخواند واگر مقتدیان متوسط الاحوال
باشند **ف** نه کمال راغب نه کمال بی رغبت **ص** پس از پنجاه آیت تا شصت آیت هرچه مناسب داند بخواند

وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرها والی کثرۃ الاشغال وقلتها **قال** وفی الظهر مثل ذلک لاستوائهما فی سعۃ الوقت وقال فی الاصل او دونه لانه وقت الاشتغال فینقص عنه تحرزا عن الملال والعصر والعشاء سواء یقرأ فیهما باوساط المفصل وفی المغرب دون ذلک یقرأ فیها بقصار المفصل والاصل فیه کتاب عمر رضی الله عنه الی ابی موسی الاشعری رضی الله عنه ان اقرأ فی الفجر والظهر بطوال المفصل وفی العصر والعشاء باوساط المفصل وفی المغرب بقصار المفصل ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بها والعصر والعشاء یستحب فیهما التاخیر وقد یقعان بالتطویل فی وقت غیر مستحب فیوقت فیهما بالاوساط ویطیل الرکعۃ الاولی من الفجر علی الثانیۃ اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات **قال** ورکعتا الظهر سواء وهذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله احب الیّ ان یطیل الرکعۃ الاولی علی الثانیۃ فی الصلوات کلها لما روی ان النبی علیه السلام کان یطیل الرکعۃ الاولی علی غیرها فی الصلوات کلها ولهما ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأۃ فیستویان فی المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلۃ والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء والتعوذ والتسمیۃ ولا معتبر بالزیادۃ والنقصان بما دون ثلث آیات لعدم امکان الاحتراز عنه من غیر حرج

وبعضی در وجہ توفیق گفتہ اند کہ اختلاف این روایتہا بنظر درازی و کوتاہی شبہاست وہم بنظر کثرت اشغال وقلت آنست **مسئلہ ۱۱** درازی قرأت در نماز ظہر مثل درازی آن در نماز فجر است زیراچہ وقت نماز ظہر وسیع است مانند وقت فجر ومحمد رحمہ اللہ در مبسوط گفتہ است کہ مقدار قرأت در نماز ظہر مانند مقدار قرأت نماز فجر است یا کمتر ازان زیراچہ وقت ظہر وقت اشتغال است پس مقدار قرأت دران کم نمودہ خواہد شد تا موجب ملال قوم نگردد **مسئلہ ۱۲** مقدار قرأت در نماز عصر وعشا برابر است وآن اینست کہ بخواند دران اوساط مفصل را **ف** باید دانست کہ از سورۂ حجرات تا آخر قرآن مفصل می نامند واز انجملہ از سورۂ حجرات تا سورۂ بروج طوال مفصل است واز سورۂ بروج تا سورۂ لم یکن اوساط مفصل است واز سورۂ لم یکن تا آخر قرآن قصار مفصل است کذا فی المحیط **ص** **مسئلہ ۱۳** مقدار قرأت در نماز مغرب کم از نماز عصر وعشا است وآن اینست کہ بخواند دران سورہ ہا را کہ آنرا قصار مفصل میگویند باید دانست کہ اصل درین باب اینست کہ عمر رضی اللہ عنہ نوشتہ بود بسوی ابی موسی اشعری رضی اللہ عنہ کہ بخوان در نماز فجر وظہر طوال مفصل را ودر نماز عصر وعشا بخوان اوساط مفصل را ودر نماز مغرب بخوان قصار مفصل را وسر آن اینست کہ وقت نماز مغرب کوتاہ است لہذا تعجیل دران سزاوار است وتخفیف قرأت مناسب تعجیل است ودر نماز عصر وعشا تاخیر مستحب است پس گاہی بسبب تطویل قرأت واقع می شود در وقت غیر مستحب لہذا خواندن اوساط مفصل دران مناسب است **مسئلہ ۱۴** باید کہ مصلی در نماز فجر رکعت اول را دراز کند از نسبت رکعت دوم تا مردمان در نماز جماعت داخل شوند **ف** چہ وقت فجر وقت خواب وغفلت است وہم وقت بول وغایط است **ص** **مسئلہ ۱۵** ہر دو رکعت ظہر برابر است واین نزد شیخین رحمۃ اللہ علیہما است ومحمد رحمۃ اللہ علیہ گفتہ است کہ پسند خاطر من اینست کہ در ہر نماز رکعت اول دراز کردہ شود بہ نسبت رکعت دوم بجہت آنکہ مرویست کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم دراز میکرد رکعت اول را بہ نسبت رکعتہای دیگر در ہر نماز ودلیل شیخین رحمہما اللہ اینست کہ ہر دو رکعت در استحقاق قرأت برابر اند پس برابر خواہد شد در مقدار قرأت بخلاف نماز فجر چہ آن وقت خواب وغفلت است وحدیث مذکور محمول است برانکہ رکعت اول در ہر نماز دراز بود بہ نسبت رکعتہای دیگر بجہت آنکہ رکعت اول مشتمل است بر خواندن ثنا وتعوذ وبسم اللہ **مسئلہ ۱۶** زیادتی وکمی در قرأت بمقدار کمتر از سہ آیت اعتبار ندارد زیراچہ احتراز ازان ممکن نیست بدون حرج

وليس في شيء من الصلوات قراءة سورة بعينها لا يجوز غيرها لاطلاق ما تلونا ويكره ان يوقت بشيء من القرآن لشيء من الصلوات
لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل ولا يقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعي رح في الفاتحة له ان القراءة ركن من الاركان فيشتركان
فيه ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وعليه اجماع الصحابة رض وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدي
الانصات والاستماع قال عليه السلام واذا قرأ فانصتوا ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد رح ويكره عندهما لما فيه من
الوعيد ويستمع وينصت وان قرأ الامام اية الترغيب والترهيب لان الاستماع والانصات فرض بالنص والقراءة وسؤال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مخل به
وكذلك في الخطبة وكذلك ان صلى على النبي عليه السلام لفرضية الاستماع الا ان يقرأ الخطيب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه الاية فيصلي السامع في نفسه

مسئله ۱۷ در هیچ نماز خواندن سوره معین و مقرر نیست باینطور که خواندن غیر آن دران جائز نباشد زیرا چه آیت قرآن که
در یندباب است مطلق و شامل است هر سوره و هر آیت را مسئله ۱۸ اگر کسی مقرر و معین نماید سوره معین یا آیت معین را برای
نمازی از نماز ها پس این مکروه است زیرا چه دران دو چیز لازم می آید یکی ترک سوای آن سوره و آیت و دوم توهم اینکه آن سوره
و آیت افضل است از ماسوای آن ف و حال آنکه تمام قرآن برابر است ص مسئله ۱۹ مقتدی را نباید که قرآن بخواند در
پس امام ف نه سورهٔ فاتحه و نه سورهٔ دیگر ص و شافعی رح میگوید مقتدی را باید که سورهٔ فاتحه بخواند فقط زیرا چه قرات قرآن
رکن نماز است پس مقتدی و امام باید که دران شریک باشند ف چنانچه در رکنهای دیگر چون رکوع و سجود وغیره هر دو شریک اند
ص و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که ویرا امام باشد پس قرات امام قرات وی است و برین
اجماع صحابه رضی الله عنهم است و جواب از دلیل شافعی رحمة الله علیه اینست که قرات اگرچه رکن نماز است ولیکن نصیبه مقتدی
سکوت و شنیدن قرات امام است چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه بخواند امام پس خاموش باشید و از
محمد رحمة الله علیه مرویست که خواندن سورهٔ فاتحه مر مقتدی را مستحسن است بنابر احتیاط و نزد شیخین رحمة الله علیه مکروه است
زیرا چه دران وعید وارد شده است مسئله ۲۰ مقتدی را باید که بشنود قرات امام را و خاموش ماند اگرچه بخواند امام آیت
ترغیب ف که دران ذکر جنت است ص یا آیت ترهیب ف که دران ذکر دوزخ است ص یعنی نه قرآن بخواند و نه در
شنیدن آیت ترغیب سوال جنت کند و نه در وقت شنیدن آیت ترهیب اعوذ بک من النار بگوید زیرا چه شنیدن قرات
امام فرض است چه بآن امر وارد شده است در نص قرآن و خواندن قرآن و سوال جنت و خواندن اعوذ بک من النار مخل
شنیدن است و همچنین مقتدی را باید که خاموش ماند در وقتیکه خطبه خواند خطیب ف برای نماز جمعه ص و همچنین وقتیکه
صلوة فرستد بر نبی صلی الله علیه وسلم چه شنیدن خطبه فرض است ف پس باید که خطبه بشنود و خاموش ماند ص مگر در وقتیکه بخواند خطیب ف
در خطبه ص قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما پس درین هنگام کسیکه می شنود خطبه را باید که آهسته درود بخواند بر پیغمبر صلعم

واختلفوا فی النائی عن المنبر والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات واللہ اعلم بالصواب

باب الامامة

الجماعة سنة مؤکدة لقوله علیه السّلام الجماعة من سنن الهدی لا یتخلف عنها الا منافق واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة وعن ابی یوسف اقرأهم لان القراءة لا بد منها والحاجة الی العلم اذا نابت نائبة ونحن نقول القراءة مفتقر الیها لرکن واحد والعلم لسائر الارکان فان تساووا فاقرأهم لقوله علیه السّلام یؤم القوم اقرأهم لکتاب اللہ فان کانوا سواء فاعلمهم بالسنة واقرأهم کان اعلمهم لانهم کانوا یتلقونه باحکامه فقدم فی الحدیث ولا کذلک فی زماننا فقدمنا الاعلم فان تساووا فاورعهم لقوله علیه السّلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف نبی فان تساووا فاسنهم لقوله علیه السّلام لابنی ابی ملیکة ولیؤمکما اکبرکما سنا ولان فی تقدیمه تکثیر الجماعة ویکره تقدیم العبد لانه لا یتفرغ للتعلم والاعرابی لان الغالب فیهم الجهل والفاسق لانه لا یهتم لامر دینه والاعمی لانه لا یتوقی النجاسة

واختلاف است میان علما در حق شخصی که از منبر دور است **ف** و آواز خطبه در گوش او نمی رسد یعنی بعضی گفته اند که وی را جائز است که مشغول شود بنماز یا بدعا **ص** و بعضی گفته اند که او را نیز لازم است که خاموش ماند و همین صحیح است زیرا چه شنیدن خطبه و خاموش ماندن هر دو فرض است پس اگر شنیدن آن بسبب دوری میسر نشد باید که خاموش ماند واللہ اعلم

باب ف پنجم **ص** در بیان امامت **مسئله ۱ ف** نماز گذاردن **ص** بجماعت سنت موکده است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که جماعت از سنت هدی است تخلف نمی ورزد از ان مگر منافق **ف** باید دانست که مراد از سنت هدی سنت موکده است **ص مسئله ۲** اولی بامامت کسی است که عالم تر باشد بسنت پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم و مرویست از ابی یوسف رح که اولی بامامت کسی است که در قرأت قرآن فائق باشد از دیگران زیرا چه بقرأت قرآن حاجت است در نماز و حاجت بسوی علم نمی شود مگر وقتیکه امری از زیادتی و نقصانی روی دهد و جواب آن اینست که حاجت بسوی قرأت در یک رکن نماز است و حاجت بسوی علم در هر رکن نماز است **مسئله ۳** اگر جمیع نمازیان برابر باشند در علم بسنت پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که فائق باشد در قرأت قرآن بجهت قول علیه السلام امامت قوم لائق است بکسی که در قرأت کتاب اللہ فائق تر بود و اگر آنها در قرأت و علم حدیث و سنت برابر باشند پس اولی بامامت کسی است که متقی تر باشد از میان آنها زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نماز گذارد در پس عالم متقی پس او گویا نماز گذارد در پس یک پیغمبر **مسئله ۴** اگر آنها برابر باشند در علم و قرأت و تقوی پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که مسن باشد بجهت آنکه پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم فرموده است که باید که امامت کند در شما کسیکه از میان شما مسن باشد و بجهت آنکه امامت او باعث تکثیر جماعت است **مسئله ۵** امامت بنده مکروه است زیرا چه جهل بر و غالب می باشد بجهت آنکه **ف** او در خدمت خواجه مشغول می ماند **ص** و فرصت نمی یابد که تحصیل علم نماید و همچنین امامت بدوی **ف** یعنی اهل بادیه مکروه است **ص** زیرا چه جهل در اهل بادیه غالب است و همچنین امامت فاسق مکروه است زیرا چه او اهتمام نمی کند در امر دین و همچنین امامت نابینا مکروه است زیرا چه او از نجاست احتراز نمی تواند کرد

وولد الزنا لانه ليس له اب يشفقه فيغلب عليه الجهل ولان فى تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره وان تقدموا جاز لقوله عليه السّلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولا يطول الامام بهم الصلوة لقوله عليه السّلام من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم فان فيهم المريض والكبير وذا الحاجة ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشة رض فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان فى التقدم زيادة الكشف ومن صلى مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس رض فانه عليه السّلام صلى به واقامه عن يمينه ولا يتاخر عن الامام وعن محمد رح انه يضع اصابعه عند عقب الامام والاول هو الظاهر وان صلى خلفه او فى يساره جاز وهو مسیئ لانه خالف السنة

وہمچنین امامت ولد الزنا مکروہ است بجہت آنکہ جہل در و غالب می باشد بسبب آنکہ مراورا پدر نیست تا در تادیب و تعلیم او بکوشد وسعی نماید و بجہت آنکہ امامت آنہا باعث تقلیل جماعت است زیرا چہ مردمان از اقتدا نمودن در پس آنہا نفرت میدارند پس امامت آنہا مکروہ خواہد بود ولیکن امامت آنہا جائز است زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ اقتدا نمائید در نماز در پس ہر کس خواہ صالح و متقی باشد آنکس یا فاسق فاجر مسئلہ ۶ امام را باید کہ بسیار دراز نکند نماز را زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ ہر کہ امامت کند مر قومی را باید کہ نماز کند مثل نماز کسیکہ ضعیف باشد از میان آنہا چہ میان آنہا کسی مریض است و کسی کبیر السن و کسی صاحب حاجت مسئلہ ۷ اگر زنان فقط جماعت نمایند پس جماعت آنہا مکروہ است زیرا چہ جماعت آنہا خالی نمی باشد از ارتکاب حرام چہ امام از میان آنہا استادہ می شود در وسط صف و مقدم نمی شود مانند امام برہنگان و استادہ شدن امام در وسط صف حرام است پس جماعت زنان فقط مکروہ خواہد بود و معہذا اگر زنان فقط جماعت نمایند باید کہ امام آنہا استادہ شود در وسط صف بجہت آنکہ عائشہ رضی اللہ عنہا باینطور نماز جماعت گذاردہ بود ولیکن این فعل عائشہ رضی اللہ عنہا محمول است بر اینکہ این را در ابتدای اسلام نمودہ بود و بجہت آنکہ اگر مقدم استادہ شود زنیکہ امام است از میان آنہا پس این تقدم موجب زیادتی کشف عورت است بہ نسبت او حالیکہ آن زن در وسط صف باشد ف چہ در ینجا ستر عورت بوجہ احسن متحقق می شود ص مسئلہ ۸ اگر دو کس نماز جماعت گذارند پس باید کہ مقتدی در جانب راست امام استادہ شود زیرا چہ از ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم وقتی نماز گذارد و مقتدی او صلعم نبود در ان وقت مگر ابن عباس رضی اللہ عنہما و استادہ کرد و یرا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در جانب راست خود باید دانست کہ مقتدی در جانب راست امام برابر امام استادہ شود و از امام متاخر نباشد و از محمد رحمہ اللہ مرویست کہ مقتدی در یصورت بنہد انگشتان پای خود را مقابل پاشنہ امام و انچہ اول مذکور شد ف کہ برابر امام باشد ص ظاہر روایت است ولیکن اگر در صورت مذکور استادہ شود مقتدی در پس امام یا در جانب چپ او جائز است اما فاعل آن گنہگار می شود چہ این عمل مخالف سنت است

وان امّ اثنین تقدم علیهما وعن ابی یوسف رح یتوسطهما ونقل ذلک عن عبد الله بن مسعود رض ولنا انه علیه السلام

تقدم علی انس والیتیم حین صلی بهما فهذا للافضلیة والاثر دلیل الاباحة ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة او صبی

اما المرأة فلقوله علیه السلام اخّروهن من حیث اخّرهن الله فلا یجوز تقدیمها واما الصبی فلانه متنفل فلا یجوز اقتداء المفترض به وفی

التراویح والسنن المطلقة جوزه مشائخ بلخ رح ولم یجوزه مشائخنا رح ومنهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد رح

والمختار انه لا یجوز فی الصلوات کلها لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع ولا یبنی القوی علی الضعیف

مسئله ۹ اگر مقتدی دو کس باشد باید که امام مقدم از انها استاده شود واز ابی یوسف رحمة الله علیه مرویست که امام درینصورت در وسط آن دو کس استاده شود وابو یوسف رح این را از عبد الله ابن مسعود رضی الله عنهما نقل کرده است و دلیل طرفین رحمهما الله اینست که روزی پیغمبر صلی الله علیه وسلم امامت کرد ومقدم استاد ومقتدی دو کس بود یکی انس رضی الله عنه دوم برادرش که او را یتیم میگویند پس ازین معلوم شد که مقدم استادن امام افضل است درصورتیکه دو مقتدی باشد زیراچه این فعل رسول خدا صلی الله علیه وسلم است وانچه ابو یوسف رحمة الله علیه نقل کرده است از ابن مسعود رضی الله عنه پس آن دلیل اباحت است **مسئله ۱۰** جائز نیست که مردان اقتدا نمایند بزن ف وزن امام باشد ص زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که زنان را مؤخر گردانید بانجهت که خدا تعالی آنها را مؤخر گردانیده است ف پس جائز نخواهد بود که زن امامت مردان نماید ص وهمچنین جائز نیست که صبی امامت مردان نماید زیراچه نماز صبی نفل است ونماز مردان فرض پس اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل جائز نخواهد بود باید دانست که در امامت صبی در نماز تراویح ونماز های سنت اختلاف است پس مشایخ بلخ آنرا جائز داشته اند قال رضی الله عنه که مشایخ دیار ما یعنی اهل بخارا آنرا جائز نداشته اند ونیز قال رضی الله عنه مختار اینست که امامت صبی جائز نیست در هیچ نماز اگرچه نفل باشد زیراچه نفل صبی ضعیف وادنی است به نسبت نفل بالغ چه صبی اگر بشکند نماز نفل را بعد از شروع قضای آن بر او لازم نمی شود باجماع ف بخلاف بالغ چه او اگر بشکند نماز نفل را بعد از شروع واجب می شود بر او قضای آن پس نفل او قوی واولی است لهذا اقتدای بالغ در پس صبی جائز نخواهد بود اگرچه در نماز نفل باشد ص زیراچه بنای قوی بر ضعیف معقول نیست **سوال** اگر شخصی نماز ظهر را مثلا ادا کرده فراموش کند وبعد از ان به نیت فرض ظهر شروع کند در چهار رکعت نماز پس این نماز نماز نفل است در حقیقت که بگمان فرض در ان شروع کرده است و این نفل را اگر بشکند شخص مذکور و بعد از شکستن معلوم شود ویرا که او نماز ظهر گذارده است ولیکن نماز که در ان شروع کرده بود واجب نیست پس قضای این نفل واجب نخواهد شد ومعهذا اگر او نشکند نفل مذکور را بلکه تمام کند آنرا وکسی اقتدای او کند در نفل مذکور پس این اقتدا صحیح است باوجودیکه نفل مذکور ادنی وضعیف است به نسبت نفل آنکس که اقتدا نموده است زیراچه او بعد از شروع در نفل اگر او بشکند آنرا قضای آن بر او واجب میگردد پس معلوم شد که بنای قوی بر ضعیف جائز است

بخلاف المظنون لانه مجتهد فيه فاعتبر العارض عدما بخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلوة متحدة

ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ولان المحاذاة

مفسدة فيؤخرن وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة فسدت صلوته ان نوى الامام

امامتها والقياس ان لا تفسد وهو قول الشافعي رحمة الله عليه اعتبارا بصلوتها حيث لا تفسد وجه الاستحسان

ما رويناه وانه من المشاهير وهو المخاطب به دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلوته دون صلوتها كالمأموم اذا تقدم على الامام

جواب در وجوب قضای نفل مذکور اختلاف است **ف** زیرا چه زفر رحمه الله قائل است باین که قضای آن واجب است بر شخص مذکور اگر بشکند آنرا بعد از شروع دران وسقوط قضای آن نزد علمای ما رحمهم الله عارض است بسبب عارضه که عبارت است از گمان شخص مذکور که دران بگمان فرض شروع کرده است واصل در نفل بالغ همین است که قضای آن واجب میگردد اگر بشکند آنرا بعد از شروع پس باعتبار اصل بر شخص مذکور نیز واجب است قضای نفل مذکور وسقوط آن نیست مگر عارضی وامر عارضی معارض نمیشود مر امر اصلی را **ص** بنا بر آن عارضهٔ مذکور کالعدم اعتبار نموده شد **ف** در حق مقتدی مذکور لهذا قضای آن بر او واجب است اگر بشکند آنرا وهرگاه چنین شد پس حال امام ومقتدی در صورت مذکوره باعتبار اصل برابر است ونفل یکی با نفل دیگر نیز باعتبار اصل برابر است لهذا اقتدای مقتدی با امام مذکور در صورت مذکوره صحیح گشت وبخلاف صبی چه سقوط قضای نفل در حق او بجهت عارضه نیست بلکه بجهت امر اصلی است که عبارت است از طفولیت او وپس این امر اصلی در حق مقتدی کالعدم اعتبار نموده نخواهد شد وهرگاه چنین شد پس حال صبی وحال مقتدی او که بالغ است برابر نگشت پس اقتدای بالغ در نماز نفل نیز در پس صبی جائز نخواهد بود **ص** بخلاف اقتدای صبی در پس صبی چه نماز هر دو برابر است **مسئله** الترتیب در صف نماز همین است که اول صف مردان باشد وبعد ازان صف صبیان وبعد ازان صف زنان زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین فرموده است واگر زنی اقتدا کند در پس امام پس اگر امام نیت امامت او کند فاسد می شود نماز مردیکه آن زن محاذی آن مرد است بشرطیکه آن زن ومرد شریک باشند در نماز واین بنا بر استحسان است ومقتضای قیاس اینست که فاسد نشود وباین قائل است شافعی رحمه الله بجهت قیاس نماز آن مرد بر نماز آن زن که فاسد نمی شود ووجه استحسان اینست که حدیثیکه سابق مذکور شده است دلالت میکند بر اینکه تاخیر زنان وتقدم مردان فرض است زیرا چه بصیغه امر وارد شده است وجواب از شافعی رحمه الله اینست که مرد مخاطب است باینکه او مقدم ستاده شود پس در صورت مذکوره ترک شد ازوی فرض مذکور لهذا نماز او فاسد خواهد شد نه نماز زن چنانچه مقتدی اگر مقدم ستاده شود از امام **ف** پس نماز مقتدی فاسد می شود نه نماز امام پس قیاس نمودن شافعی رحمه الله نماز مرد را بنماز زن صحیح نیست چه آن قیاس مع الفارق است

وان لم ينو امامتها لم تضره ولا تجوز صلوتها لان الاشتراك دونها لا يثبت عندنا خلافا لزفر رح الا ترى انه يلزمه الترتيب في المقام فيتوقف على التزامه كالاقتداء وانما يشترط نية الامامة اذا ائتمت محاذية وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان والفرق على احديهما ان الفساد في الاول لازم وفي الثاني محتمل ومن شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة وان تكون مطلقة وان تكون المرأة من اهل الشهوة وان لا تكون بينهما حائل لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به النص ويكره لهن حضور الجماعات يعني الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة ولا باس للعجوز ان تخرج في الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يخرجن في الصلوات كلها لانه لا فتنة لقلة الرغبة فلا يكره كما في العيد وله ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غير ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة اما في الفجر والعشاء هم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون

ص وباید دانست که درصورت مذکوره اگر امام نیت امامت زن مذکوره نکند پس نماز مرد مذکوره فاسد نمی شود بسبب محاذات زن مذکوره ولیکن درینصورت نماز زن مذکوره جائز نمی شود چه اقتدای زن در پس مرد متحقق نمی شود بدون نیت امام زیرا چه بسبب اقتدای زن لازم می شود مر امام را که ترتیب نماید در مقام استادن مقتدیان پس صحت اقتدای زن در پس مرد موقوف خواهد بود بر التزام نمودن امام امامت او را چنانچه اقتدای مقتدی موقوف است بر التزام مقتدی باید دانست که این اشتراط نیت امام در حق زن در صورتی است که زن استاده شود محاذی مرد خواه امام باشد آن مرد یا مقتدی و اگر استاده شود بجائیکه در پهلوی او مرد نباشد پس درینصورت دو روایت است بنا بر یک روایت درینصورت نیز ترتیب امامت در حق او شرط است و بنا بر روایت دیگر شرط نیست زیرا چه درینصورت فساد نماز امام یا مقتدی لازم نمی آید بخلاف صورت اول چه دران فساد نماز بعضی لازم است و باید دانست که شرط تحقق محاذات میان مرد و زن مذکور یکی اینست که آن هر دو در یک نماز شریک باشند دوم اینست که آن نماز مطلق باشد و سوم اینکه زن اهل شهوت بود و چهارم اینست که میان آن زن و مرد چیزی حائل نباشد زیرا چه فساد درینصورتها معلوم شده است بنص برخلاف قیاس پس رعایت کرده شود تمامی چیزهائی را که مورد نص است مسئله ۱۲ در نماز جماعت حاضر شدن در حق زنان جوان مکروه است زیرا چه دران خوف فتنه است مسئله ۱۳ زن پیر اگر حاضر شود برای نماز جماعت در وقت فجر و مغرب و عشا پس دران مضائقه نیست و این نزد ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که اگر زن پیر حاضر شود برای جماعت در هر وقت پس دران باک نیست زیرا چه حضور او موجب فتنه نیست چه رغبت مردان بسوی پیرزنان و رغبت آنها بسوی مردان کم میباشد ف پس حضور آنها برای جماعت مکروه نخواهد بود ص چنانچه حضور آنها در نماز عید مکروه نیست و ابو حنیفه رحمه الله میگوید که افراط شهوت باعث فتنه می شود نسبت زنان پیر ف پس باید که آنها در وقت ظهر و عصر و جمعه حاضر نشوند ص چه تردد فاسقان درین اوقات بیشتر است بخلاف فجر و مغرب و عشا چه آنها در وقت فجر و عشا در خواب باشند و در وقت مغرب مشغول بطعام

والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره **قال** ولا يصلي الطاهر خلف من هو في معنى المستحاضة ولا الطاهرة خلف المستحاضة لان الصحيح اقوى حالا من المعذور والشيء لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلوته صلوة المقتدي ولا يصلي القاري خلف الامي ولا المكتسي خلف العاري لقوة حالهما ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضيين وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يجوز لانه طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية ولهما انه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة ويؤم الماسح الغاسلين لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث لم يعتبر زواله شرعا مع قيامه حقيقة ويصلي القائم خلف القاعد وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص وهو ما روي ان النبي عليه السلام صلى آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام

واما حضور پیر زنان در نماز عید بجهت آن مکروه نیست که عیدگاه مکان وسیع می باشد پس ممکن است آنها را که در یک جانب آن علیحده از مردان استاده شوند **ف** واین در مسجد محله متصور نیست وباید دانست که فتوی درین زمانه بران است که حضور زنان پیر در جمیع نمازها مکروه است چه این زمانه زمانه فتنه وفساد است ومراد از کراهیت درینجا کراهت تحریمی است **ص** **مسئله ۱۴** جائز نیست که اقتدا نماید غیر معذور در پس معذور چون صاحب رعاف دائم وغیره که بمنزله مستحاضه اند وهمچنین جائز نیست که اقتدا نماید زن غیر معذور در پس زن مستحاضه زیرا چه صحیح البدن قوی است از معذور وشئی متضمن ومشتمل نمیشود بر چیزیکه بالاتفاق بالاتر ازان وامام ضامن است باین معنی که نماز او متضمن نماز مقتدی است **مسئله ۱۵** جائز نیست اقتدای قاری قرآن در پس امی **ف** که قرآن خواندن نمیداند صلا **ص** همچنین جائز نیست اقتدای جامه پوش در پس برهنه زیرا چه حال قاری وجامه پوش قوی است به نسبت امی وبرهنه **مسئله ۱۶** جائز است اقتدای صاحب وضو در پس صاحب تیمم واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمه الله گفته است که جائز نیست زیرا چه تیمم طهارت ضروریست ووضو طهارت اصلی ودلیل شیخین رحمهما الله اینست که تیمم نیز طهارت مطلق است **ف** مانند وضو وضروری نیست **ص** ولهذا مقدر بقدر حاجت نیست **ف** بلکه جائز است که بیک تیمم از نفل وفرض هرچه خواهد گذارد **ص** **مسئله ۱۷** جائز است اقتدای کسیکه پای خود را شسته است در وضو در پس کسیکه مسح کرده باشد بر موزه زیرا چه موزه مانع سرایت حدث است در پای وانچه که بر موزه است پس آن زائل میشود بسبب مسح **ف** پس امامت مسح کننده جائز خواهد بود **ص** بخلاف **ف** کسیکه بمنزله **ص** مستحاضه است چه امامت او جائز نیست زیرا چه حدث در وی موجود است حقیقة ولیکن شارع آنرا اعتبار نکرده است **مسئله ۱۸** اقتدای قائم در پس قاعد جائز است نزد شیخین رحمهما الله بنابر استحسان ونزد محمد رحمه الله جائز نیست وهمین موافق قیاس است چه حال قائم قوی است به نسبت قاعد ووجه استحسان اینست که مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در آخر عمر خود در حالت بیماری نشسته نماز گذارد وقوم اقتدا نمودند در پس پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حالتیکه آنها استاده بودند

ويصلي المومي خلف مثله لاستوائهما في الحال الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فتثبت به القوة ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف المومي لان حال المقتدي اقوى وفيه خلاف زفر رح ولا يصلي المفترض خلف المتنفل لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فلا يتحقق البناء على المعدوم قال ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر لان الاقتداء شركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وعند الشافعي رح يصح في جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن مراعى ويصلي المتنفل خلف المفترض لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وفيه خلاف الشافعي رح بناء على ما تقدم ونحن نعتبر معنى التضمن في ذلك في الجواز والفساد

مسئله ۱۹ جائز است اقتدای مومی در پس مومی ف یعنی کسیکه بایما و اشاره رکوع و سجود ادا میکند ص زیرا چه آن هر دو برابرند ف پس اقتدای یکی بدیگری صحیح خواهد بود ص مگر در صورتیکه مقتدی نشسته باشد و ایما کند و امام بر پهلو غلطیده ایما کند چه اقتدا درینصورت صحیح نیست زیرا چه حالت قعود ترجیح دارد بر حالت اضطجاع ف که عبارت است از غلطیدن بر پهلو ص مسئله ۲۰ جائز نیست که اقتدا کند کسیکه رکوع و سجود میکند در پس کسیکه رکوع و سجود بایما ادا مینماید زیرا چه حال این مقتدی قوی تر است از حال این امام و دران خلاف زفر رحمه الله است مسئله ۲۱ جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرض میگذارد در پس کسیکه نماز نفل میگذارد زیرا چه بنای نماز مقتدی بر نماز امام است و هرگاه در صورت مذکوره فرضیت یافته نمی شود در نماز امام پس بنای مقتدی مذکور بر نماز امام مذکور متحقق نمی شود چه بنای امر موجود بر چیزی که معدوم است متصور نیست مسئله ۲۲ جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرضی از فرائض میگذارد در پس کسیکه فرض دیگر میگذارد ف مثلا شخصی نماز عصر ادا میکند و اقتدا کند در پس آن کسیکه قضای نماز ظهر می نماید پس این اقتدا جائز نیست ص زیرا چه اقتدا شرکت و موافقت است پس ضرور است که نماز مقتدی و امام یک نماز باشد و نزد شافعی رحمه الله در جمیع این صورتها اقتدا صحیح است زیرا چه اقتدا نزد شافعی رحمه الله ادای نماز خود است بسبیل موافقت ف نماز هر یک از مقتدی و امام علحده است و نماز امام متضمن نماز مقتدی نیست ص و نزد علمای ما رحمهم الله نماز امام متضمن نماز مقتدی است مسئله ۲۳ جائز است که ادا کننده نماز نفل اقتدا نماید در پس کسیکه نماز فرض میگذارد زیرا چه ادا کننده نفل محتاج است بسوی اصل نماز و آن موجود است در نماز امام پس درینصورت بنای نماز مقتدی متحقق می شود مسئله ۲۴ اگر شخصی اقتدا کرد در پس امامی و بعد ازان معلوم شد که امام بی وضو است پس لازم است آن شخص را که نماز خود را اعاده نماید زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده که هر که امامت کند مر قومی را و بعد ازان ظاهر شود که او بی وضو بود یا جنب پس لازم است که او اعاده کند نماز خود را و قوم مذکور نیز اعاده نمایند و نزد شافعی رحمه الله بر مقتدی لازم نیست که اعاده نماید بنا برانچه مذکور شد ف که نزد او نماز مقتدی علحده است از نماز امام و نماز امام متضمن آن نیست ص و نزد علمای ما نماز امام متضمن نماز مقتدی است در حکم جواز و فساد

واذا صلى امى بقوم يقرأون وبقوم اميين فصلوتهم فاسدة عند ابى حنيفة رح وقالا صلوة الامام ومن لم يقرأ تامة لانه معذور ام قوما معذورين فصار كما اذا ام العارى عراة ولابسين وله ان الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلوته وهذا لانه لو اقتدى بالقارى تكون قراءته قراءة له بخلاف تلك المسئلة وامثالها لان الموجود فى حق الامام لا يكون موجودا فى حق المقتدى ولو كان يصلى الامى وحده والقارى وحده جاز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة فى الجماعة فان قرأ الامام فى الاوليين ثم قدم فى الاخريين اميا فسدت صلوتهم وقال زفر رح لا تفسد لتادى فرض القراءة ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلى عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا

مسئله ۲۵ اگر امامت کند امی در پس او اقتدا نمایند دو فریق یکی امی و دیگری قاری قرآن پس نماز امام و نماز هر دو فریق فاسد می شود نزد امام ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز امام و نماز امیان صحیح است زیرا چه امام معذور است و امامت کرده است مر قومی را که بعضی از آنها معذوراند و بعضی غیر معذور پس نماز معذوران صحیح خواهد شد چنانچه در صورتیکه امامت کند برهنه مر قومی را که بعضی از آنها جامه پوش اند و بعضی از آنها برهنه **ف** و در ینصورت نماز برهنگان جائز است و همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست **ف** که درصورت مذکور **ص** امام ترک کرده است فرض را که قرأت قرآن است با وجود قدرت زیرا چه او اگر اقتدا میکرد در پس قاری قرآن پس قرأت حاصل می شد **ف** برای آنکه قرأت امام قرأت مقتدی است **ص** و هرگاه امام مذکور ترک قرأت کرد با وجود قدرت نماز او فاسد خواهد شد و چون نماز امام فاسد گشت نماز جمیع مقتدیان فاسد خواهد شد و مسئلهٔ امامت برهنه را که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رحمهما الله پس جواب آن اینست که امام درین مسئله قادر نیست بر پوشیدن جامه زیرا چه اگر او اقتدا میکرد در پس جامه پوش پس لباس امام لباس او نمی شد چه لباس امام لباس مقتدی شمرده نمی شود بخلاف قرأت امام چه آن قرأت مقتدی شمرده میشود پس قیاس مسئلهٔ امامت امی **ف** که کلام دران است **ص** بر مسئلهٔ امامت برهنه که مذکور شد صحیح نیست و اگر امی تنها نماز گذارد و قاری قرآن تنها نماز گذارد و یکی بدیگری اقتدا نکند پس نماز هر یک جائز می شود و همین صحیح است **ف** با وجودیکه درینصورت نیز امی ترک قرأت کرده است با وجود قدرت چه اگر امی اقتدا میکرد در پس قاری قرأت حاصل می شد و می را معتدا نماز هر یک جائز است **ص** زیرا چه درینصورت رغبت جماعت از آنها ظاهر نشد مسئله ۲۶ اگر امام دو رکعت نماز ادا کرد و قرأت خواند در آن و بعد از ان **ف** وضوی امام مذکور شکست پس **ص** او مقدم کرد امی را **ف** خلیفه کرد او را بجای خود و رفت برای وضو **ص** پس درینصورت فاسد میگردد نماز امام و نماز جمیع مقتدیان چه امی و چه غیر امی و زفر رحمه الله گفته است که فاسد نمی شود زیرا چه امام سابق ادا کرده قرأت فرض را و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که هر رکعت نماز است پس در هر رکعت نماز قرأت باید یا قرأت حقیقی یا قرأت تقدیری

ولاتقدیر فی حق الامی لانعدام الاھلیۃ وکذا علی ھذا لو تقدم فی التشھد واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب الحدث فی الصلوٰۃ

ومن سبقہ الحدث فی الصلوٰۃ انصرف فان کان اماما استخلف وتوضأ وبنیٰ والقیاس ان یستقبل وھو قول الشافعی رح لان الحدث ینافیھا والمشی والانحراف یفسدانھا فاشبہ الحدث العمد ولنا قولہ علیہ السلام من قاء او رعف او امذی فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم وقال علیہ السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق بشیء والبلوی فیما یسبق دون ما یتعمدہ فلا یلحق بہ والاستیناف افضل تحرزا عن شبہۃ الخلاف وقیل المنفرد یستقبل والامام والمقتدی یبنی صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ والمنفرد ان شاء اتم فی منزلہ وان شاء عاد الی مکانہ والمقتدی یعود الی مکانہ الا ان یکون امامہ قد فرغ او لا یکون بینھما حائل

و از امی قرأت تقدیری نیز یافتہ نمی شود چہ او اہلیت قرأت ندارد و باید دانست کہ ہمچنین است حکم اگر مقدم کند امی را در قعدۂ اخیرہ در تشہد واللہ اعلم
باب ششم در بیان حدثیکہ روی دہد مصلی را در اثنای نماز **مسئلہ** اگر شخصے محدث گردد در اثنای نماز باید **ف** کہ ہمان ساعت **ص** برود **ف** برای وضو **ص** پس اگر آن شخص امام باشد باید کہ بعضی از مقتدیان خود را بجای خود خلیفہ گرداند **ف** باینطور کہ دست یا جامۂ او گرفتہ بجای خود استادہ کند **ص** بعد ازان خود برای وضو برود و وضو کند و بعد ازان بنا نماید **ف** یعنی باقی نماز خود را ادا کند **ص** واین بنا بر استحسان است ومقتضای قیاس اینست کہ آن شخص استیناف نماید **ف** یعنی از سر نو نماز شروع نماید **ص** وباین قائل است شافعی رحمہ اللہ و در قیاس اینست کہ حدث منافی نماز است و روگردانیدن از قبلہ ومشی شکنندۂ نماز است و وجہ استحسان اینست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ ہر کہ قی کند یا خون از بینیش جاری شود یا مذی برآید در اثنای نماز پس باید کہ برگردد از نماز و وضو کند و باقی نماز را بنا کند مادامیکہ تکلم نکردہ باشد و نیز پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است وقتیکہ قی کند یکی از شما در اثنای نماز یا خون جاری شود از بینی پس باید کہ بنہد دست خود را بر دہان خود و تکلم نکند و مقدم کند از میان مقتدیان کسی را کہ ہیچ از نماز او در پس امام فوت نشدہ باشد و اینکہ مذکور شد وقتی ست کہ حدث بی قصد پیش آید واما اگر عمداً حدث کند پس برو لازم است کہ استیناف نماید زیرا چہ درینصورت ہیچ ضرورت نیست و در صورت اول ضرورت ہست و باید دانست کہ در صورت اول نیز استیناف افضل ست چہ اگر از سر نو نماز کند نماز او ادا می شود نزد جمیع علما و در بنا نمودن آن اختلاف است بعضی گفتہ اند کہ استیناف افضل ست در حق منفرد و در حق امام و مقتدی بنا افضل ست تا فضیلت جماعت در حق او ثابت و محفوظ ماند بعد ازان باید دانست کہ منفرد مختار است اگر خواہد تمام کند نماز خود را در منزل خود **ف** یا در جائیکہ برای وضو رفتہ است **ص** واگر خواہد عود کند در مکانیکہ اول نماز شروع کردہ بود ومقتدی را باید کہ عود کند در مکان اول مگر وقتیکہ امام او فراغت نمودہ باشد پس درینصورت در ہمانجا باقی نماز را ادا کند وہمچنین درصورتیکہ میان آنجا و میان امام چیزی حائل نباشد **ف** یعنی از انجا اقتدای او در پس امام مذکور صحیح باشد پس درینصورت نیز در ہمانجا باقی نماز ادا کند و اقتدا نماید در پس امام مذکور

ومن ظن انه احدث فخرج من المسجد ثم علم انه لم یحدث استقبل الصلوٰة وان لم یکن خرج من المسجد یصلی ما بقی والقیاس فیهما الاستقبال وهو روایة عن محمد رح لوجود الانصراف من غیر عذر ووجه الاستحسان انه انصرف علی قصد الاصلاح الا تری انه لو تحقق ما توهمه بنی علی صلوته فالحق قصد الاصلاح بحقیقته ما لم یختلف المکان بالخروج وان کان استخلف فسدت لانه عمل کثیر من غیر عذر وهذا بخلاف ما اذا ظن انه افتتح علی غیر وضوء فانصرف ثم علم انه علی وضوء حیث تفسد ان لم یخرج لان الانصراف علی سبیل الرفض الا تری انه لو تحقق ما توهمه یستقبله فهذا هو الحرف ومکان الصفوف فی الصحراء له حکم المسجد ولو تقدم قدامه فالحد السترة وان لم تکن فمقدار الصفوف خلفه وان کان منفردا فموضع سجوده من کل جانب وان جن او نام فاحتلم او اغمی علیه استقبل لانه یندر وجود هذه العوارض فلم یکن فی معنی ما ورد به النص وکذلک اذا قهقه لانه بمنزلة الکلام وهو قاطع

ص مسئله ۲ اگر شخصی از مکان نماز بیرون شود بگمان اینکه حدث صادر شده است از وی ف پس اگر او از مسجد بیرون رفته ص و بعد ازان بیقین معلوم شود وی را که حدث از وی صادر نشده است لازم است بر وی که استیناف نماید و اگر از مسجد بیرون نرفته باشد پس بنا نماید و این بنا به استحسان است و مقتضای قیاس اینست که در هر دو صورت استیناف نماید و این یک روایت است از محمد رحمه الله و وجه قیاس اینست که شخص مذکور بغیر عذر از جهت قبله انحراف نموده است و وجه استحسان اینست که شخص مذکور انحراف نموده است بقصد اصلاح نماز حتی که اگر متحقق می شد آنچه توهم نموده بود البته جائز می شد بنا پس قصد اصلاح بمنزلهٔ عین اصلاح اعتبار نموده خواهد شد مادامیکه خارج نشود از مسجد ف و اینکه مذکور شد وقتی است که کسی را خلیفه نکرده باشد ص و اگر خلیفه کرده باشد کسی را نماز او و نماز جمیع مقتدیان فاسد می شود ف اگرچه شخص مذکور از مسجد بیرون نرفته باشد ص زیراچه خلیفه گردانیدن عمل کثیر است بغیر عذر و اینکه مذکور شد بخلاف آنست که اگر او بیرون آید از نماز بگمان اینکه بی وضو شروع کرده است در نماز و بعد ازان بیقین بداند که با وضو شروع کرده است چه درینصورت نماز او فاسد می شود ف و استیناف آن بر وی واجب میگردد ص اگرچه از مسجد بیرون نرفته باشد زیراچه درینصورت بیرون شده است از نماز باینصورت که ترک آن نموده است زیراچه اگر متحقق میشد چیزیکه بنا بر آن از نماز بیرون شده است استیناف لازم می شد و باید دانست که مکان صفوف نمازیان در صحرا بمنزلهٔ مسجد است ف اگر در جانب پس رود ص و اگر در جانب پیش رود پس تا مکانیکه ستره است بمنزلهٔ مسجد است و این در صورتی است که ستره باشد و اما در صورتیکه ستره نباشد پس بمقدار صفوف مصلیان که در پس امام است از جانب پیش بمنزلهٔ مسجد است و اگر مصلی منفرد باشد در صحرا پس بمقدار موضع سجدهٔ او از هر جانب بمنزلهٔ مسجد است در حق او مسئله ۳ اگر شخصی در اثنای نماز دیوانه گردد یا بخوابد تا محتلم شود یا بیهوش شود پس واجب است مر او را که استیناف کند نماز خود را زیراچه وقوع این عوارض در نماز نادر است پس استیناف نماز در صورتهائیکه این عوارض روی دهد موجب حرج نیست لهذا باید که استیناف نماز نماید و بنا نکند و همچنین استیناف نماید اگر خندهٔ قهقهه کند در نماز زیراچه خندهٔ قهقهه بمنزلهٔ کلام است و کلام قاطع نماز است ٭

وان حصر الامام عن القراءة فقدم غيره اجزاهم عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده فاشبه الجنابة وله ان الاستخلاف بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر فلا يلحق بالجنابة ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة لا يجوز بالاجماع لعدم الحاجة الى الاستخلاف وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وان تعمد الحدث في هذه الحالة او تكلم او عمل عملا ينافي الصلوة تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شيء من الاركان فان رأى المتيمم الماء في صلوته بطلت وقد مر من قبل فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد او كان ماسحا فانقضت مدة مسحه او خلع خفيه بعمل يسير او كان اميا فتعلم سورة او عريانا فوجد ثوبا او موميا فقدر على الركوع والسجود او تذكر فائتة عليه قبل هذه او احدث الامام القاري فاستخلف اميا او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر وهو في الجمعة او كان ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها بطلت الصلوة في قول ابي حنيفة رح

مسئله ۴ اگر محصور شود امام از قرأت قرآن **ف** یعنی بند شود و خواندن نتواند **ص** و لهذا مقدم کند شخصے را پس نماز آنها جائز است درینصورت نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که جائز نیست زیرا چه پیش آمدن این عارضه نادر است و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که علت جواز استخلاف عجز است و این در صورت مذکوره متحقق است و عارضه مذکوره نادر نیست بلکه اکثر در پیش می آید **ف** و این وقتی است که امام محصور شود پیش از خواندن آنمقدار قرآن که نماز بآن جائز می شود **ص** و اگر امام بعد از خواندن قرآن بمقدار مذکور محصور شود از قرأت پس درینصورت جائز نیست که کسی را خلیفه سازد برای خواندن قرأت زائد و این متفق علیه است و وجهش اینست که درینصورت حاجت استخلاف نیست **مسئله ۵** اگر از مصلی حدث صادر شود بعد از خواندن تشهد پس باید که وضو کرده سلام بگوید زیرا چه سلام گفتن بعد از تشهد لازم و واجب است پس برای ادای آن وضو ضرور است و اگر بعد از تشهد عمداً حدث کند یا تکلم نماید یا عملی کند که منافی نماز است پس نماز او تمام می شود زیرا چه درینصورت متصور نیست که وضو کرده سلام گوید چه عملهای مذکوره قاطع نماز است ولیکن درین صورت اعادهٔ نماز برو فرض نیست زیرا چه هیچ رکنی از ارکان نماز باقی نمانده است **مسئله ۶** اگر صاحب تیمم در اثنای نماز آب ببیند نماز او باطل می شود چنانچه سابق مذکور شده است **ف** در باب تیمم **ص** و همچنین در صورتیکه مصلی صاحب مسح موزه باشد و مدت مسح منقضی شود در اثنای نماز یا بکشد موزه را از پای بعملیکه عمل کثیر نباشد و همچنین در صورتیکه مصلی امی باشد و در اثنای نماز سوره را یاد کند یا مصلی برهنه باشد و در اثنای نماز بیابد جامه را یا مصلی که رکوع و سجود را بایما میکند و در اثنای نماز قادر شود بر رکوع و سجود یا که یاد آید مصلی را در اثنای نماز نمازیکه پیشتر ازین فوت شده است و او صاحب ترتیب است یا حدث صادر شود از مصلی قاری که امام است و او خلیفه کند بجای خود مقتدی را که امی است یا آفتاب طلوع کند در اثنای نماز فجر یا داخل شود وقت عصر در حالیکه مصلی در نماز جمعه است یا مصلی صاحب مسح باشد بر جبیره و در اثنای نماز جبیره بیفتد بسبب به شدن زخم یا مصلی صاحب عذر باشد چون مستحاضه و مانند آن و عذر او دفع شود در اثنای نماز پس درینصورتها نماز باطل شود نزد ... واگر این عوارض روی دهد مصلی را بعد از نشستن بقدر خواندن تشهد پس نماز او باطل شود نزد ابی حنیفه رح

وقالا تمت صلوته وقيل الاصل فيه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رح وليس بفرض عندهما فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد التسليم لهما ما روينا من حديث ابن مسعود رض وله انه لا يمكنه اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ومعنى قوله تمت قاربت التمام والاستخلاف ليس بمفسد حتى يجوز في حق القاري وانما الفساد ضرورة حكم شرعي وهو عدم صلاحية الامامة ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة فاحدث الامام فقدمه اجزاه لوجود المشاركة في التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم فلو تقدم يبتدئ من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو انه حين اتم صلوة الامام قهقه او احدث متعمدا او تكلم او خرج من المسجد فسدت صلوته وصلوة القوم تامة لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلوة وفي حقهم بعد تمام اركانها والامام الاول ان كان فرغ لا تفسد صلوته وان لم يفرغ تفسد وهو الاصح فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث متعمدا فسدت صلوة الذي لم يدرك اول صلوته عند ابي حنيفة رح

نزد صاحبین رح وبعضی گفته اند که بنای این اختلاف بران ست که خروج بفعل مصلی فرض ست نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح فرض نیست پس روی دادن این عوارض بعد از تشهد مانند روی دادن آن ست در اثنای نماز نزد ابی حنیفه رحمه الله ونزد صاحبین رحمهما الله رو یدادن آن درین حالت مانند روی دادن آن ست بعد از گفتن سلام ودلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم با بن مسعود رضی الله عنه فرمود **ف** که هرگاه تشهد خواندی یا بمقدار آن نشستی پس تمام شد نماز تو چنانچه سابق مذکور شده است **ص** ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که ممکن نیست مصلی را که ادا کند نماز دیگر را مگر بعد از خارج شدن از نمازیکه بآن مشغول است پس خروج بفعل مصلی فرض خواهد شد زیرا چه موقوف است بران ادای فرض دیگر چیزیکه چنین باشد فرض می شود بدانکه مراد از تمام شدن نماز که مذکورست در حدیث ابن مسعود رضی الله عنه اینست که قریب است بتمامی **مسئله ۷** اگر شخصی اقتدا کرد با امام بعد از گذاردن امام یک رکعت نماز را وبعد ازان حدث صادر شد از امام واو خلیفه کرد بجای خود شخص مذکور را که مسبوق است پس این جائز ست ولیکن اولی اینست که خلیفه کند امام مدرک را **ف** یعنی مقتدی را که از ابتدا اقتدا نموده باشد **ص** چه او قادر ست بر اتمام نماز ولیکن درصورت مذکوره مسبوق مذکور را باید که قبول نکند خلافت را ومقدم نشود بجای امام چه او قادر نیست برانیکه نماز تمام کند وسلام گوید ومعهذا اگر مقدم شود باید که شروع کند نماز را از جائیکه امام تا آنجا رسیده بود چه او قائم مقام امام ست وهرگاه تمام کند رکعتی را که دران سلام ست مقدم کند مقتدی مدرک را تا او سلام بگوید مع مقتدیان دیگر پس اگر مسبوق مذکور بعد از اتمام نماز امام در موقع سلام خنده قهقهه نماید یا عمداً حدث کند یا کلام گوید یا از مسجد خارج شود پس نماز او فاسد میگردد نه نماز قوم زیرا چه درین صور تها شکننده نماز یافته میشود در اثنای نماز در حق او ودر حق قوم یافته میشود بعد از تمامی نماز آنها واما امام اول که بعد از وضو اقتدا نموده ست بمسبوق مذکور اگر او از نماز فارغ شود مع قوم پس نماز او فاسد نمیشود واگر فارغ نشده باشد مع قوم نماز او فاسد می شود وهمین اصح ست **مسئله ۸** اگر امام بعد از نشستن بقدر تشهد در قعدهٔ اخیره خندهٔ قهقهه کند عمداً یا حدث کند عمداً پس نماز مسبوقان فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح

وقالا لا تفسد وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولهم جمیعا لهما ان صلوٰۃ المقتدی بناء علی صلوٰۃ الامام جوازا وفسادا
ولم تفسد صلوٰۃ الامام فکذا صلوٰته وصار کالسلام والکلام وله ان القهقهة مفسدۃ للجزء الذی یلاقیه من صلوٰۃ الامام فیفسد
مثله من صلوٰۃ المقتدی غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء والمسبوق محتاج الیه والبناء علی الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه
والکلام فی معناه وینتقض وضوء الامام لوجود القهقهة فی حرمة الصلوٰۃ ومن احدث فی رکوعه او سجوده توضأ وبنی ولا یعتد
بالتی احدث فیها لان اتمام الرکن بالانتقال ومع الحدث لا یتحقق فلا بد من الاعادۃ ولو کان اماما فقدم غیره دام المقدم علی الرکوع لانه یمکنه الاتمام
بالاستدامة ولو تذکر وهو راکع او ساجد ان علیه سجدۃ فانحط من رکوعه لها او رفع رأسه من سجوده فسجدها یعید الرکوع والسجود

و نزد صاحبین رحمهما الله فاسد نمیگردد و اگر امام ف خندۂ قهقهه و حدث نکند بلکه ص تکلم کند یا برخیزد و خارج
شود از مسجد پس درینصورت نماز مسبوقان فاسد نمیگردد نزد جمیع علمای ما رح که مذکور شد و دلیل صاحبین رحمهما الله
اینست که بنای نماز مقتدی بر نماز امام است در حق صحت و فساد و در صورت خندۂ قهقهه و حدث عمدا نماز امام فاسد نمیشود
پس نماز مقتدی فاسد نخواهد شد چنانچه در صورت سلام و کلام و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در صورت مذکوره
بسبب خندۂ قهقهه فاسد می شود از نماز امام جزویکه خندۂ قهقهه مقارن آنست پس مثل آن مقدار از نماز مقتدی نیز فاسد
خواهد شد ولیکن امام محتاج بنا نیست و مقتدی مسبوق محتاج بنا است و بنا بر فاسد فاسد است ف پس نماز مسبوق
فاسد خواهد شد ص بخلاف سلام چه آن موجب فساد نماز نیست بلکه آن موجب اتمام نماز است و همچنین کلام چه کلام
بمنزلۂ سلام است و باید دانست که اگر خندۂ قهقهه کند مصلی بعد از نشستن بقدر تشهد پس درین صورت اگرچه نماز او
تمام می شود ولیکن وضوی او می شکند مسئله ۹ اگر شخصی را در رکوع یا در سجود حدث پیش آید پس جائز است
او را که وضو کرده بنا نماید ولیکن آن رکوع و سجود معتبر نیست چه اتمام آن رکوع و سجود متحقق نشد زیرا چه اتمام رکن بانتقال
است و چون در حالت انتقال حدث پیش آمد اتمام رکن ف که عبارت از رکوع و سجود است ص یافته نشد پس
اعادۂ آن ضرور است و باید دانست که درین صورت اگر امام خلیفه گرداند بعضی مقتدی را در آن رکوع یا سجود پس آن
خلیفه را باید که دوام نماید بر رکوع یا سجود مذکور و باین دوام ادا می شود در رکوع و سجود مذکور مسئله ۱۰ اگر یاد آید مصلی را
در رکعت دوم که او در رکعت اول یک سجده کرده است و سجدۂ دوم برو باقی است بنا بر آن قضای آن سجده از رکوع
بسجده رود و بجا آرد آنرا پس درین صورت باید که بعد از قضای سجدۂ مذکوره اعادۂ آن رکوع نماید و همچنین در سجدۂ
رکعت دوم یاد آید وی را که او در رکعت اول یک سجده نموده است و سجدۂ دیگرے را که باقی است بنا بران برای
قضای سجدۂ مذکوره سر از سجده بردارد و سجدۂ مذکوره را بجا آرد پس درینصورت نیز باید که اعاده نماید سجده را که دران یاد آمده وی را سجدۂ رکعت اول

وهذا بيان الاولى لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد اجزاه لان الترتيب في افعال الصلوة ليس بشرط ولان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد وعن ابي يوسف رح انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة فرض عنده ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد فالمأموم امام نوى او لم ينو لما فيه من صيانة الصلوة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحمة ويتم الاول صلوته مقتديا بالثاني كما اذا استخلفه حقيقة ولو لم يكن خلفه الا صبي او امرأة قيل تفسد صلوته لاستخلاف من لا يصلح للامامة وقيل لا تفسد لانه لم يوجد الاستخلاف قصدا وهو لا يصلح للامامة والله اعلم

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

ومن تكلم في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته خلافا للشافعي رح في الخطاء والنسيان ومفزعه الحديث المعروف ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وما رواه محمول على رفع الاثم

باید دانست که این اعادهٔ رکوع و سجود که مذکور شد اولی است تا افعال نماز بقدر امکان به ترتیب متحقق شود و اگر اعادهٔ آن رکوع و سجود نکند نماز او جائز می شود زیراچه ترتیب در افعال نماز شرط نیست و بجهت آنکه انتقال با طهارت شرط است و آن درینصورت موجود هست و از ابی یوسف رحمه الله مرویست که اعادهٔ آن رکوع بر او لازم است زیراچه قومه نزد او رحمه الله فرض است مسئله ۱۱ اگر امام امام یک مقتدی باشد و وی را حدث پیش آید ف و او برای وضو ص بیرون مسجد رود پس مقتدی مذکور بجای امام امام میگردد نیت استخلاف آن امام کند یا نکند زیراچه دران صیانت ف نماز مقتدی ص است و احتیاج نیست بسوی اینکه امام معین کند وی را برای امامت چه این احتیاج وقتی می شود که مزاحمت باشد ف اعنی مقتدی متعدد باشد و در صورت مذکوره مقتدی یک است ص و مزاحمت نیست و درینصورت امام را باید که بعد از وضو تمام کند نماز خود را در پس امام دوم که مقتدی مذکور است چنانچه همین حکم است در صورتیکه امام بسبب پیش آمدن حدث خلیفهٔ خود گردانید یکی از مقتدیان را و باید دانست که اگر آن یک مقتدی صبی باشد یا زن پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که نماز امام فاسد می شود زیراچه خلیفهٔ مذکور را امام شد و صلاحیت امامت ندارد و بعضی گفته اند که نماز او فاسد نمی شود زیراچه او آن صبی یا زن را قصداً خلیفه نساخته است و آنها صلاحیت امامت ندارند تا امام شوند والله اعلم بالصواب

باب هفتم در بیان چیزها بیکه بعضی ازان شکنندهٔ نماز است و بعضی ازان مکروه است در نماز مسئله ۱ اگر تکلم کند کسی در نماز پس نماز او فاسد می شود خواه عمداً تکلم کند خواه سهواً ف یا خطاءً ص و شافعی رحمه الله میگوید که در صورت خطا و نسیان نماز فاسد نمی شود زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که خطا و نسیان در حق امتان معاف است و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که در نماز کلام کردن بمثل جنس کلام آدمیان صحیح نیست و جز این نیست که نماز تسبیح و تهلیل و قرأت قرآن است و حدیثیکه دلیل آورده است شافعی رح پس معنی آن اینست که بسبب خطا و نسیان گنهگار نمی شود امت من ف اعنی اگر بخطا و نسیان چیزی نالائق از و ظهور آید بسبب آن فسق در عاصی نشود و خود نخواهد شد

بخلاف السلام ساهیا لانه من الاذکار فیعتبر ذکرا فی حالة النسیان وکلاما فی حالة التعمد لما فیه من کاف الخطاب فان ان فیها او تأوه او بکی فارتفع بکاؤه فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعها لانه یدل علی زیادة الخشوع وان کان من وجع او مصیبة قطعها لان فیه اظهار الجزع والتاسف فکان من کلام الناس وعن ابی یوسف رح ان قوله آه لم یفسد فی الحالین واوه یفسد وقیل الاصل عنده ان الکلمة اذا اشتملت علی حرفین وهما زائدتان او احدهما لا تفسد وان کانتا اصلیتین تفسد وحروف الزوائد جمعوها فی قولهم الیوم تنساه وهذا لا یقوی لان کلام الناس فی متفاهم العرف یتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنی ویتحقق ذلک فی حروف کلها زوائد وان تنحنح بغیر عذر بان لم یکن مدفوعا الیه وحصل به الحروف ینبغی ان یفسد عندهما وان کان بعذر فهو عفو کالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف ومن عطس فقال له آخر یرحمک الله وهو فی الصلوٰة فسدت صلوته لانه یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله علی ما قالوا لانه لم یتعارف جوابا

ص مسئله ۲ اگر بسهو سلام گوید کسی در نماز پس نماز او فاسد نمی شود زیراچه سلام از جملهٔ اذکار است پس آن ذکر اعتبار نموده خواهد شد در حالت نسیان و کلام اعتبار نموده خواهد شد در حالت عمد مسئله ۳ اگر آه و ناله کند کسی در نماز یا گریه کند به آواز بلند پس اگر آن آه و ناله و گریه بسبب یاد نمودن بهشت و دوزخ است پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود زیراچه آن آه و ناله و گریه بر زیادتی خشوع دلالت میکند و اگر آن آه و ناله و گریه بسبب دردی یا مصیبتی باشد پس بسبب آن نماز فاسد میشود زیراچه دران اظهار بی صبری و تاسف است پس این گریه و آه از جنس کلام انسان شمرده شود و از ابی یوسف رحمه الله مرویست که اگر لفظ آه بگوید پس در هر صورت نماز فاسد نمی شود و اگر لفظ اوه بگوید نماز فاسد می شود و بعضی گفته اند که قاعده نزد ابی یوسف رحمه الله اینست که اگر آن کلمه مشتمل باشد بر دو حرف که آن هر دو از حروف زوائد باشند یا یکی ازان از حروف زواید باشد پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود و اگر آن هر دو حرف از حروف اصلی باشند نماز فاسد می شود و حروف زواید عبارت است از هر حرفیکه مشتمل است بران کلمهٔ الیوم تنساه قال رضی الله عنه که این قاعده ضعیف است زیراچه کلام آدمیان بحسب عرف تابع وجود حروف هجا و افهام معنی است و آن متحقق می شود در جمیع حروف مسئله ۴ اگر تنحنح نماید کسی در نماز بغیر عذر باین طور که مدفوع الیه نباشد و بسبب آن حرف پیدا شود ف پس قال رضی الله عنه ص سزاوار اینست که نماز فاسد شود نزد طرفین رحمهما الله و اگر تنحنح کند بسبب عذر پس آن عفو است و باید دانست که معنی تنحنح اح اح گفتن و عذر اینست که ویرا طاقت ضبط آن نباشد ف و باید دانست که همچنین اگر تنحنح کند برای غرض صحیح چون تحسین صوت برای قرات قرآن مثلا پس تنحنح درین صورت نیز عفو است و موجب فساد نماز نیست کذا در بحر رائق نقلا عن فتح القدیر ص و باید دانست که چنانچه تنحنح بعذر عفو است همچنین عفو است عطسه و آروغ که بسبب آن حروف پیدا شوند مسئله ۵ اگر شخصی در اثنای نماز جواب عطسه کسی را بگوید یعنی یرحمک الله پس نماز او فاسد میگردد زیراچه جواب عطسه بمنزلهٔ کلام انسان است چه آن خطاب میکند یکی دیگری را بخلاف آنکه اگر مصلی در اثنای نماز الحمد لله بگوید بسبب عطسه کردن یا شنیدن عطسهٔ غیر چه بسبب آن نماز فاسد نمیشود و بنابرانچه فقها گفته اند زیراچه قول الحمد لله بطریق جواب متعارف نیست

وان استفتح ففتح عليه في صلوته تفسد ومعناه ان يفتح المصلي على غير امامه لانه تعليم وتعلم فكان من كلام الناس ثم شرط التكرار في الاصل لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه ولم يشترط في الجامع الصغير لان الكلام بنفسه قاطع وان قل وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا من اعمال صلوته معنى وينوي الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنها ولو كان الامام انتقل الى اية اخرى تفسد صلوة الفاتح وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغي للمقتدي ان لا يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى آية اخرى فلو اجاب في الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يكون مفسدا وهذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه له انه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف في الصحيح

مسئلہ ۶ اگر شخصی در اثنای نماز خود فتح کند کسی را کہ آنکس امام او نیست پس درین صورت نماز او فاسد می شود زیراچہ این تعلیم و تعلم است پس بمنزلۂ کلام انسان است و بعد ازان باید دانست کہ امام محمد رحمہ اللہ برای فاسد شدن نماز درین صورت تکرار فتح شرط کردہ است در مبسوط زیراچہ فتح کردن بر غیر از اعمال نماز نیست و قلیل ازان معاف است و در جامع صغیر شرط تکرار آن نکردہ است زیراچہ آن بمنزلۂ کلام است و کلام موجب فساد نماز است اگرچہ قلیل باشد مسئلہ ۷ اگر مصلی فتح کند مر امام خود را پس این کلام شمردہ نمی شود از روی استحسان زیراچہ مصلی درین صورت محتاج است بسوی اصلاح نماز خود پس این از اعمال نماز او است از روی معنی و باید دانست کہ درین صورت وقتیکہ مصلی فتح کند بر امام نیت فتح کند بآن نہ نیت قرأت قرآن و ہمین صحیح است زیراچہ وی را جائز است فتح نہ قرأت و اگر امام انتقال کند از آیتیکہ دران بند شدہ بود بسوی آیت دیگر و بعد ازان ف فتح کند او را کسی از مقتدیان ص پس نماز آنکس فاسد می شود و درین صورت اگر بگیرد امام فتح آنرا نماز امام نیز فاسد می شود زیراچہ یافتہ می شود تعلیم و تعلم ف در نماز ص بغیر ضرورت و باید دانست کہ مقتدی را باید کہ شتابی نکند در فتح کردن امام و امام را نباید کہ محتاج کند مقتدیان را بسوی فتح ف باین طور در جائیکہ بند شود و بگیرد و مکرر ص خواند آن را بلکہ باید کہ رکوع کند اگر قرآن بقدر سنت خواندہ باشد و اگر نہ انتقال نماید بسوے آیت دیگر مسئلہ ۸ اگر شخصے در اثنای نماز در جواب کسی گوید لا الہ الا اللہ پس ف این بمنزلۂ کلام انسان است ص بسبب آن نماز فاسد می شود نزد طرفین رحمہما اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ گفتہ است کہ بسبب آن نماز فاسد نمی شود زیراچہ آن ثنای خدای تعالی است باعتبار اصل پس بسبب نیت آن شخص متغیر نخواہد شد و دلیل طرفین رحمہما اللہ اینست کہ آن شخص کلمۂ مذکورہ را در موقع جواب گفتہ است و کلمۂ مذکورہ صلاحیت این دارد کہ جواب واقع شود پس جواب گردانیدہ خواہد شد مانند جواب عطسہ و اگر آیت انا للہ وانا الیہ راجعون را در جواب کسی بخواند درین نیز اختلاف است ف مانند اختلافیکہ مذکور شد در کلمۂ لا الہ الا اللہ ص و ہمین صحیح است ف و لیکن اینہمہ اختلاف وقتی است کہ آنرا در جواب کسی گفتہ باشد

وان اراد به اعلامه انه فی الصلوٰۃ لم تفسد بالاجماع لقوله علیه السلام اذا نابت احدکم نائبة فی الصلوٰۃ فلیسبح ومن صلی رکعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لانه صح شروعه فیخرج عنه ولو افتتح الظهر بعد ما صلی منها رکعة فهی هی ویجتزئ بتلك الرکعة لانه نوی الشروع فی عین ما هو فیه فلغت نیته وبقی المنوی علی حاله واذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلوته عند ابی حنیفة رح وقالا هی تامة لانها عبادة انضافت الی عبادة الا انه یکره لانه یتشبه بصنیع اهل الکتاب ولابی حنیفة رح ان حمل المصحف والنظر فیه وتقلیب الاوراق عمل کثیر ولانه تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیره وعلی هذا لا فرق بین المحمول والموضوع وعلی الاول یفترقان ولو نظر الی مکتوب وفهمه فالصحیح انه لا تفسد صلوته بالاجماع

ص اما در صورتیکه اراده او اعلام باشد بانیکه او در نماز است پس درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگرا حادثه رو دهد در نماز باید که تسبیح بگوید مسئله ۹ اگر شخصی شروع کند در نماز ظهر و بعد از گذاردن یک رکعت از ان نیت نماز عصر کند و شروع کند دران بانیطور که تکبیر افتتاح بگوید یا نیت نماز نفل کند ف و شروع کند دران بطور مذکور ص پس می شکند نماز ظهر ف که دران اول شروع کرده بود ص زیرا چه شروع او در نماز دیگر صحیح می شود پس از نماز ظهر مذکور بیرون می شود و اگر بعد از گذاردن یک رکعت از نماز ظهر شروع کند در نماز ظهر مذکور ف و برای آن تکبیر افتتاح بگوید ص پس او از نماز ظهر مذکور بیرون نمی شود و رکعتیکه گذارده است محسوب می شود در نماز ظهر زیرا چه او نیت شروع کرد درهمین نمازیکه او دران است پس نیت او لغو خواهد شد و نمازیکه نیت آن کرده است اول بر حال خود خواهد بود بدستور سابق مسئله ١٠ اگر امام قرآن بخواند از مصحف فاسد می شود نماز او نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز او فاسد نمیشود زیرا چه قرآن خواندن از مصحف عبادت است پس درصورت مذکوره این عبادت را اضافه نموده است و ضم کرده است آنرا بعبادت دیگر ف که نماز است ص ولیکن نماز او مکروه میگردد زیرا چه دران تشبیه است بطریقهٔ اهل کتاب ف چه آنها این عمل می نمایند ص و یک دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که برداشتن مصحف و نگاه کردن دران و گردانیدن اوراق آن عمل کثیر است و دوم اینست که درصورت مذکوره شخص مذکور تعلم قرآن میکند از مصحف پس چنان شد که تعلم قرآن کند بانیطور که شخصی او را تلقین آن نماید و درصورت تلقین غیر نماز فاسد می شود پس همچنین فاسد خواهد شد درصورتیکه از مصحف بخواند و باید دانست که بنابراین وجه نماز فاسد می شود خواه مصحف را بدست گرفته قرآن بخواند خواه باین طور که بنهد مصحف را بر لوحی پیش روی خود ف و آن را دیده قرآن بخواند ص و بنابر وجه اول فاسد می شود نماز در صورت اول نه در صورت دوم ف چه بر داشتن مصحف و گردانیدن اوراق آن درین صورت یافته نمی شود تا عمل کثیر متحقق گردد ص مسئله ١١ اگر شخصی در اثنای نماز نگاه کند در عبارتیکه مکتوب است و بفهمد معنی آن را پس صحیح اینست که درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع

بخلاف ما اذا حلف لا یقرأ کتاب فلانٍ حیث یحنث بالفہم عند محمد رح لان المقصود ہنالک الفہم اما فساد الصلوۃ فبالعمل

الکثیر ولم یوجد وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم یقطع الصلوۃ لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوۃ مرور شیءٍ الا ان المار آثم

لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین وانما یأثم اذا مر فی موضع سجودہ علی

ما قیل ولا یکون بینہما حائل ویحاذی اعضاء المار اعضاءہ لو کان یصلی علی الدکان وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ

سترۃ لقولہ علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ ومقدارہا ذراع فصاعدا لقولہ علیہ السلام أیعجز احدکم اذا صلی

فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل وقیل ینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع لان ما دونہ لا یبدو للناظر من بعید فلا یحصل المقصود

بخلاف آنکہ اگر شخصی قسم خوردہ باشد کہ مکتوب فلان کس را نخواہم خواند زیرا چہ اگر شخص مذکور مطالعہ کند مکتوب آنکس را و

بفہمد معنی آن را حانث می شود نزد محمد رحمہ اللہ بجہت آنکہ مقصود از خواندن مکتوب فہمیدن آن است و اما فساد نماز

پس آن تعلق دارد بعمل کثیر و آن یافتہ نمی شود ف در صورت فہمیدن عبارتیکہ مکتوب است ص مسئلہ ۱۲ اگر زنی

گذر کند از پیش مصلی پس نماز او فاسد نمی شود زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ بسبب مرور کسی از پیش مصلی

نماز فاسد نمی شود ولیکن باید دانست کہ مرور کنندہ از پیش مصلی گنہگار می شود بجہت آنکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است

کہ اگر بداند کسی کہ میگذرد از پیش مصلی کہ چہ قدر گناہ می شود بر وی ہر آئینہ گذر نکند از پیش مصلی بلکہ استادہ ماند چہل ف

یعنی چہل سال یا چہل ماہ یا چہل روز ص لیکن باید دانست کہ گذر کنندہ از پیش مصلی وقتی گنہگار می شود کہ بگذرد از موضع سجدۂ

او چنانچہ بعضی گفتہ اند ف و نیز شرط گنہگار شدن گذرندہ از پیش مصلی اینست ص کہ میان او و میان مصلی چیزی

حائل نباشد و اگر مصلی نماز میکند بر مکان بلند پس در صورت شرط گنہگار شدن گذرندہ از پیش مصلی اینست کہ اعضای او محاذی

اعضای مصلی شود ف و باید دانست کہ درین مسئلہ تفصیل است و آن اینست کہ اگر در مسجد صغیر باشد مرور کنندہ از پیش مصلی

قدر کہ گنہگار می شود مطلقاً و اگر مصلی در مسجد کبیر یا صحرا باشد پس درین صورت مرور کنندہ از پیش مصلی وقتی گنہگار می شود

کہ مرور کند در موضع سجود او ولیکن باید دانست کہ نزد بعضی مشائخ موضع سجود عبارت است از سجدہ گاہ او و نزد بعضی مشائخ

عبارت است از موضعیکہ نگاہ مصلی می افتد بران وقتیکہ نگاہ کند در سجدہ گاہ خود و ہمین اصح است ص مسئلہ ۱۳

اگر شخصی نماز گذارد در صحرا پس سزاوار است وی را کہ پیش روی خود سترہ استادہ کند زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم

فرمودہ است کہ اگر یکی از شما نماز گذارد در صحرا پس باید کہ سترہ قائم کند پیش روی خود مسئلہ ۱۴ باید کہ طول سترہ

کم از مقدار ذراع نباشد زیرا چہ در حدیث طول آن بمقدار مؤخرۂ پالان شتر آمدہ است ف و آن بمقدار ذراع می شود ص

و بعضی گفتہ اند کہ ضخامت آن بمقدار ضخامت انگشت باید زیرا چہ کمتر از آن از دور بنظر نمی آید پس آنچہ مقصود است از سترہ از آن حاصل نشود

ويقرب من السترة لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها ويجعل السترة على حاجبه الايمن او على الايسر به
ورد الاثر ولا بأس بترك السترة اذا امن المرور ولم يواجه الطريق وسترة الامام سترة للقوم لانه عليه السلام صلى ببطحاء
مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط لان المقصود لا يحصل به ويدرأ المار اذا لم يكن بين يديه
سترة او مر بينه وبين السترة لقوله عليه السلام فادرؤا ما استطعتم ويدرأ بالاشارة كما فعل رسول الله ﷺ بولدي ام سلمة رض او يدفع
بالتسبيح لما روينا من قبل ويكره الجمع بينهما لان باحدهما كفاية **فصل** ويكره للمصلى ان يعبث بثوبه او بجسده لقوله عليه السلام
ان الله تعالى كره لكم ثلثا وذكر منها العبث في الصلوة ولان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك في الصلوة
ولا يقلب الحصا لانه نوع عبث الا ان لا يمكنه من السجود فيسويه مرة لقوله عليه السلام مرة يا اباذر رض والا فذر ولان فيه اصلاح صلوته

مسئله ۱۵ باید که مصلی قریب ستره نماز گذارد **ف** و دور از ستره استاده نشود **ص** زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
چنین فرموده است **مسئله ۱۶** باید که ستره را بمحاذی ابروی خود گذارد هر ابروی که باشد از چپ و راست نه بمحاذی
بینی **ف** زیرا چه چنین منقول است ولیکن افضل آنست که بمحاذی ابروی راست گذارد **ص** **مسئله ۱۷** ستره امام
در حق مقتدی کافی است و برای هر مقتدی ستره علیحده نمی باید زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم روزی نماز گذارد در بطحا
که موضعی است در مکه و نیزه کوچک را پیش روی خود ستره گردانید و در پیش هیچیک مقتدیان ستره نبود **مسئله ۱۸**
باید که ستره را استاده نمایند و اگر بیندازند آنرا معتبر نیست چه مقصود ازان حاصل نمی شود همچنین اگر مصلی خطی کشد پیش
روی خود معتبر نیست چه مقصود ازان حاصل نمی شود **مسئله ۱۹** اگر پیش روی مصلی ستره نباشد و کسی خواهد که گذرد از پیش
او یا ستره باشد و کسی خواهد که از اندرون ستره گذر کند پس باید که مصلی دفع کند آن را زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
فرموده است که دفع کنید آنرا مادامیکه طاقت دفع دارید و برای دفع آن دو طریق است یکی اینکه اشاره کند **ف** بدست **ص** چنانچه
پیغمبر صلی الله علیه وسلم دو پسر ام سلمه رضی الله عنها را باین طور دفع کرده بود دوم اینکه تسبیح بگوید بنا بر حدیثیکه سابق
شده است و اگر اشاره و تسبیح هر دو را بعمل آرد پس این مکروه است زیرا چه ازان کفایت میکند والله اعلم

فصل **مسئله ۱** اگر مصلی فعل عبث نماید با جامهٔ خود یا به بدن خود در نماز پس آن موجب کراهت نماز است
بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که خدا یتعالی مکروه میدارد سه چیز را یکی ازانجمله فعل عبث است در نماز
و بجهت آنکه فعل عبث در خارج نماز حرام است پس در نماز بطریق اولی حرام خواهد بود **ف** لهذا نماز مکروه خواهد شد **ص** **مسئله ۲** گردانیدن سنگریزه از
جائی بجائی در نماز مکروه است چه این نوعی از فعل عبث است **ف** پس مکروه خواهد بود **ص** مگر وقتیکه سنگریزه در موضع سجده باشد و بدون
دور کردن سنگریزه از موضع مذکور سجده کردن ممکن نباشد پس درین هنگام جائز است ویرا که یکبار دور کند سنگریزه را و مکان سجده را هموار نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم بابی ذر رض چنین
فرموده است و بجهت آنکه درین صورت اصلاح نماز متعلق است بفعل مذکور پس فعل عبث نخواهد بود **ف** چه فعل عبث عبارت است از عملیکه درآن غرض صحیح نباشد چنانچه هموار کردن نشستن مثلا

ولا يفرقع اصابعه لقوله عليه السّلام لا تفرقع اصابعك وانت تصلي ولا يتخصّر وهو وضع اليد على الخاصرة لانه عليه السّلام نهى عن الاختصار في الصلوة ولان فيه ترك الوضع المسنون ولا يلتفت لقوله عليه السّلام لو علم المصلي من يناجي ما التفت ولو نظر بمؤخر عينيه يمنة و يسرة من غير ان يلوي عنقه لا يكره لانه عليه السّلام كان يلاحظ اصحابه في صلوته بموق عينيه ولا يقعي ولا يفترش ذراعيه لقول ابي ذر نهاني خليلي عن ثلث ان انقر نقر الديك وان اقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا هو الصحيح ولا يرد السّلام بلسانه لانه كلام ولا بيده لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته ولا يتربع الا من عذر لان فيه ترك سنة القعود ولا يعقص شعره وهو ان يجمع شعره على هامته ويشده بخيط او بصمغ ليتلبد فقد روي انه عليه السّلام نهى ان يصلي الرجل وهو معقوص ولا يكف ثوبه لانه نوع تجبر

مسئله ۳ فرقعه در نماز مکروه است ف و آن عبارت است از درهم خمانیدن انگشتان باین طور که بانگ برآید ازان ص وجه کراهت آن در نماز اینست که در حدیث ازان نهی وارد شده است مسئله ۴ نهادن هر دو دست بر تهیگاه در نماز مکروه است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است و بجهت آنکه نهادن دست راست بر دست چپ و بستن آن زیر ناف که مسنون است ترک می شود بسبب نهادن هر دو دست بر تهی گاه مسئله ۵ متوجه شدن بجانب چپ و راست در نماز مکروه است زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر بداند مصلی که با که راز می گوید در نماز التفات نمی کرد بجانب چپ و راست و اگر بگوشهٔ چشم نگاه کند مصلی بجانب راست یا بجانب چپ بی آنکه گردن خود را بگرداند ف تا بجانب پس ص این مکروه نیست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بگوشهٔ چشم نگاه میکرد بسوی اصحاب خود در نماز مسئله ۶ اقعاء در نماز مکروه است و آن عبارت است از اینکه نشیند مصلی باین وضع که هر دو سرین خود را بر زمین نهد و برپا کند هر دو ساق را ف و بنهد دو دست را بر زمین و این نشستن مانند نشستن سگ است ص و همچنین مکروه است که مصلی هر دو ذراع خود را در هنگام سجده فرش کند و بر زمین بچسپاند ف مانند روباه ص زیراچه ابوذر رضی الله عنه گفته است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم از سه چیز مرا منع کرده است یکی منقار زدن مانند منقار زدن مرغ در هنگام دانه چیدن دوم اقعاء مانند اقعای سگ سوم دستها را بر زمین فرش کردن مانند فرش کردن روباه مسئله ۷ مصلی را نباید که جواب سلام دهد نه بزبان چه آن کلام است و نه باشاره از دست چه این اشارهٔ سلام است از روی معنی لهذا اگر مصلی در نماز مصافحه نماید با کسی بنیت سلام نماز او می شکند مسئله ۸ مصلی را نباید که چار زانو نشیند در نماز مگر بسبب عذر زیراچه چار زانو نشستن در نماز مکروه است بجهت آنکه بسبب آن جلوسی که سنت است در نماز ترک میشود مسئله ۹ اقعاص در نماز مکروه است و آن عبارت است ازین که موهای سر خود را جمع کند بر تارک و ببندد آنرا بریسمان یا بهم بچسپاند آنرا بصمغ زیراچه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از نماز گذاردن باین حالت و همچنین مکروه است مصلی را اگر جمع کند و برارد دامن جامهٔ خود را در نماز چه این نوعی از تکبر است

ولا یسدل ثوبه لانه علیه السلام نهی عن السدل وهو ان یجعل ثوبه علی رأسه وکتفیه ثم یرسل اطرافه من جوانبه ولا یاکل ولا یشرب لانه لیس من اعمال الصلوة فان اکل او شرب عامدا او ناسیا فسدت صلوته لانه عمل کثیر وحالة الصلوة مذکرة ولا بأس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجوده فی الطاق ویکره ان یقوم فی الطاق لانه یشبه صنیع اهل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجوده فی الطاق ویکره ان یکون الامام وحده علی الدکان لما قلنا وکذا علی القلب فی ظاهر الروایة لانه ازدراء بالامام ولا بأس ان یصلی الی ظهر رجل قاعد یتحدث لان ابن عمر رض ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفاره ولا بأس بان یصلی وبین یدیه مصحف معلق او سیف معلق لانهما لا یعبدان وباعتباره تثبت الکراهة ولا بأس بان یصلی علی بساط فیه تصاویر لان فیه استهانة بالصور ولا یسجد علی التصاویر لانه یشبه عبادة الصورة واطلق الکراهیة فی الاصل لان المصلی معظم

مسئله ۱۰ سدل درنماز مکروه است زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است وسدل عبارت است ازینکه مصلی چادر خود را بینداز د برسر و دوش خود و اطراف چادر را بگذارد از جوانب خود مسئله ۱۱ اگر طعام و آب بخورد کسی در نماز نماز او فاسد می شود خواه عمداً خورده باشد آنرا یا بفراموشی زیراچه این عمل کثیر است ف وبسبب سهو ونسیان متعذر نیست ص زیراچه حالت نماز باعث یاد داشتن است ف بخلاف روزه چه دران چیزی باعث یاد داشتن آن نیست ص مسئله ۱۲ اگر امام استاده شود در مسجد نزدیک محراب و سجده کند در طاق محراب پس این مکروه نیست و اما اگر استاده شود در طاق محراب پس این مکروه ست زیراچه درین مشابهت می شود باهل کتاب چه آنها برای امام مکان خاص را تخصیص می نمایند مسئله ۱۳ اگر امام تنها بر مکان بلند استاده شود پس این مکروه است بنابر وجهیکه در مسئله سابق مذکور شد وهمچنین مکروه است اگر امام تنها در مکان پست استاده شود و مقتدیان در مکان بلند چه درین اهانت امام است وهمین ظاهر روایت است مسئله ۱۴ اگر شخصی نماز گذارد در پس پشت کسیکه نشسته سخن میگوید پس دران مضائقه نیست زیراچه عبدالله بن عمر رضی الله عنه در بعضی سفر چنین عمل کرده است مسئله ۱۵ اگر شخصی نماز گذارد در مکانی که در جانب قبلهٔ او مصحف یا شمشیر معلق باشد پس درین مضائقه نیست زیراچه کسی عبادت مصحف و شمشیر نمیکند و اگر چنین می بود نماز در صورت مذکوره مکروه می شد مسئله ۱۶ مضائقه نیست درین که نماز گذارد بر بساطیکه دران تصویر هاست چه بسبب استادن بر بساط مذکور اهانت تصویر هست ولیکن باید که سجده نکند بر تصویر ف چه اگر سجده کند بران مکروه است ص زیراچه درین تشبیه است بعبادت تصویر و محمد رحمه الله در مبسوط گفته است که نماز گذاردن بر بساطیکه دران تصویر هاست مطلقاً مکروه است ف و فرق نکرده است میان صورتیکه سجده کند مصلی بر تصویر و میان صورتیکه فقط استاده شود بر بساط مذکور و سجده بر تصویر نکند ص و وجه آن اینست که مصلّی یعنی جای نماز چیز مکرم و معظم است ف پس بساط مذکور را مصلّی گردانیدن مکروه است چه دران تعظیم تصویر لازم می آید

ويكره ان يكون فوق رأسه في السقف او بين يديه او بحذائه تصاوير او صورة معلقة لحديث جبرئيل انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لا تعبد واذا كان التمثال مقطوع الرأس اي ممحو الرأس فليس بتمثال لانه لا تعبد بدون الرأس وصار كما اذا صلى الى شمع او سراج على ما قالوا ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت على الستر لانه تعظيم لها واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم من فوق رأسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره لانه يشبه حامل الصنم والصلوة جائزة في جميع ذلك لاستجماع شرائطها وتعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة ولا يكره تمثال غير ذي الروح لانه لا يعبد ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درء المار

واما اگر تصویر بالای سر مصلی باشد در سقف مثلا پس درین صورت نماز مکروه است وهمچنین اگر پیش روی او یا بجانب راست یا بجانب چپ یا بمحاذی او باشد وهمچنین اگر صورتی معلق باشد بالای سر او یا در جانب روی او یا در جانب راست وچپ او زیراچه مرویست که جبرئیل علیه السلام فرموده است که با فرشتگان در نمی آییم در خانه که دران تصویر باشد یا سگ ف واینهمه که مذکور شد وقتی است که تصویر بزرگ باشد ص واگر تصویر کوچک باشد باین درجه که در نظر پیدا نمی شود پس این موجب کراهیت نیست زیراچه چنین تصویر را کسی عبادت نمی کند مسئله ١٧ اگر تصویر وتمثال سر بریده باشد پس این تصویر وتمثال نیست زیراچه تمثال وتصویر سر بریده را کسی عبادت نمی کند پس این چنان است که نمازگذار وکسی بجانب شمع یا چراغ بنابرانچه فقها گفته اند مسئله ١٨ اگر باشد تصویر بر بالینیکه انداخته شده است یا بر فرشی که فرش نموده شده است پس این مکروه نیست زیراچه تصویرها درینصورت پامال میشود بخلاف آنکه بالین بر پا باشد یا باشد تصویر بر پرده ف که آویزان است ص پس این مکروه است زیراچه درینصورت تعظیم تصویر است وباید دانست که شدید کراهت انیست که تصویر در جانب روی مصلی باشد وبعد ازان انیست که بالای سر مصلی باشد وبعد ازان اینست که در جانب راست او باشد وبعد ازان انیست که در جانب چپ او باشد وبعد ازان اینست که در پس پشت او باشد مسئله ١٩ اگر پوشید مصلی در حالت نماز جامه را که دران تصویرها باشد پس این مکروه است زیراچه مصلی درین صورت مشابه آنکس می شود که بت در بغل دارد وباید دانست که در جمیع این صورتها که مذکور شد نماز جائز است زیراچه جمیع شرائط نماز وارکان آن یافته میشود ولیکن مستحب انیست که درینصورتها نماز اعاده نموده شود بر وجهیکه مشتمل بر کراهیت نباشد وهمچنین هر نمازیکه مع الکراهیت ادا نموده شود ف پس اعاده آن بر وجه مذکور مستحب است ص مسئله ٢٠ تمثال غیر ذی روح ف چون درخت وغیره ص مکروه نیست زیراچه این تمثال را کسی عبادت نمی کند مسئله ٢١ کشتن مار وکژدم در نماز مضائقه نیست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بکشید مار وکژدم را اگرچه در نماز باشید وبجهت آنکه در کشتن آن ازاله تشویش خاطر است پس جائز خواهد شد مانند دفع نمودن شخصی که مرور کند از پیش روی مصلی

ویستوی جمیع انواع الحیات هو الصحیح لاطلاق ما رویناه ویکره عدّ الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰة وکذلک عد السور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰة وعن ابی یوسف ومحمد رحمهما الله انه لا بأس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا مراعاة لسنة القرأة والعمل بما جاءت به السنة قلنا یمکنه ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعده واللّٰه اعلم **فصل** ویکره استقبال القبلة بالفرج فی الخلاء لانه علیه السلام نهی عن ذلک والاستدبار یکره فی روایة لما فیه من ترک التعظیم ولا یکره فی روایة لان المستدبر فرجه غیر موازی للقبلة وما ینحط منه ینحط الی الارض بخلاف المستقبل لان فرجه موازیها وما ینحط منه ینحط الیها ویکره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی لان سطح المسجد له حکم المسجد حتی یصح الاقتداء منه بمن تحته ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیه ولا یحل للجنب الوقوف علیه ولا بأس بالبول فوق بیت فیه مسجد والمراد ما اعد للصلوٰة فی البیت لانه لم یأخذ حکم المسجد وان ندبنا الیه ویکره ان یغلق باب المسجد لانه یشبه المنع من الصلوٰة وقیل لا بأس به اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰة

و باید دانست که کشتن هر نوع مار در نماز رواست **ف** وتخصیص نوعی از انواع نیست **ص** و همین صحیح است زیرا چه حدیث مذکور مطلق هست **ف** و شامل است مر جمیع انواع مار را **ص** **مسئله ۲۲** شمار کردن آیات و تسبیحات در نماز مکروه است نزد ابی حنیفه رحمه الله و همچنین شمار کردن سور تها **ف** و مراد از شمار کردن این چیزها درین مسئله آنست که شمار کند آنرا بانگشتهای دست یا بدانهای تسبیح **ص** و وجه کراهیت آن اینست که شمار کردن آن **ف** بطور مذکور **ص** از اعمال نماز نیست و از صاحبین رحمهما الله مرویست که در شمار کردن آن بطور مذکور مضائقه نیست در جمیع نماز ها چه فرض و چه نفل زیرا چه می شمارد آن را بجهت مراعات عدد دیگر رعایت آن سنت است و جواب آن اینست که ممکن است مصلی را که پیشتر از نماز شمار کند آنرا تا حاجت شمار کردن آن بعد از شروع در نماز باقی نماند والله اعلم ٭

فصل مسئله ۱ در وقت دفع حاجت بول و غایط رو بقبله نشستن مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است و بنا بر یک روایت پشت بقبله نشستن نیز مکروه است زیرا چه درین ترک تعظیم **ف** قبله **ص** است و بنا بر روایت دیگر مکروه نیست زیرا چه در صورت نشستن پشت بقبله فرج مقابل قبله نمی شود و آنچه از بول و غایط خارج میشود بزمین می افتد **ف** و سوی قبله نمیرود **ص** بخلاف آنکه اگر رو بقبله نشیند زیرا چه درین صورت فرج متابل قبله می شود و بول که از عضو خارج می شود بسوی قبله میرود **مسئله ۲** جماع و بول و غایط بر پشت بام مسجد مکروه است زیرا چه سطح بام مسجد بمنزله مسجد است لهذا اگر اقتدا کند کسی از بام مسجد در پس امامیکه در مسجد نماز میگذارد پس این اقتدا صحیح است و همچنین اگر معتکف در مسجد بالای بام مسجد رود اعتکاف او باطل نمی شود و همچنین حلال نیست مر جنب را که بالای بام مسجد استاده شود **مسئله ۳** اگر شخصی جزوی از خانه خود را مسجد بسازد و برای نماز گذاردن مقرر نماید ولیکن آن را حکم مسجد ندهد پس بالای بام آن خانه بول و غایط کردن مضائقه نیست **مسئله ۴** در مسجد را بند کردن مکروه است زیرا چه این مشابه منع نمودن نماز است و بعضی گفته اند که بند کردن در مسجد در غیر وقت نماز مکروه نیست در صورتیکه خوف این باشد که کسی متاع مسجد خواهد برد ٭

ولا بأس بان ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقوله لا بأس يشير الى انه لا يوجر عليه لكنه لا يأثم به وقيل هو قربة
وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولي يفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن والله اعلم بالصواب

باب صلوة الوتر

الوتر واجب عند ابي حنيفة رح وقالا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام
ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر امر وهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع وانما لا يكفر جاحده لان وجوبه
ثبت بالسنة وهو المعنى بما روي عنهما انه سنة وهو يؤدى في وقت العشاء فاكتفي باذانه واقامته قال الوتر ثلث ركعات لا يفصل بينهن بسلام لما روت
عائشة رض انه عليه السلام كان يوتر بثلث وحكى الحسن رح اجماع المسلمين على الثلث وهذا احد اقوال الشافعي رح وفي قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك رح والحجة عليهما
ما رويناه ويقنت في الثالثة قبل الركوع وقال الشافعي رح بعده لما روي انه عليه السلام قنت في آخر الوتر وهو بعد الركوع ولنا ما روي انه عليه السلام

مسئلہ ۵ منقش کردن مسجد بگچ یا بچوب ساگوان یا بآب طلا مضائقہ نیست یعنی گناہ نیست ولیکن ہیچ اجر نیست
دران و بعضی گفتہ اند کہ این عملہا عبادت است و باید دانست کہ این گفتگو وقتی است کہ مالک از مال خود این عملہا نماید اما
متولی مسجد را جائز است کہ صرف نماید مال وقف را در چیزیکہ موجب استحکام مسجد است نہ در چنین فضولیہا حتی اگر از مال
وقف چنین عمل کند ضامن خواہد شد واللہ اعلم

باب ہشتم در بیان نماز وتر مسئلہ ۱ نماز وتر واجب است نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ و صاحبین رحمہما اللہ
گفتہ اند کہ سنت است چہ آثار سنت دران ظاہر است زیراچہ منکر آن کافر نمی شود و برای آن اذان و اقامت نیست
و گفتہ نمیشود و دلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ اینست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ اللہ تعالیٰ زیادہ کرد مر شما را نماز
سوای نماز پنجگانہ و آن وتر است پس نماز وتر را ادا کنید از مابین وقت نماز عشا تا وقت طلوع فجر و این حدیث دلالت میکند
برانیکہ نماز وتر واجب است چہ درین حدیث لفظ امر مذکور است و امر موضوع است برای وجوب پس ثابت شد اینکہ نماز
وتر واجب است و لہذا قضای آن واجب است باجماع و منکر آن بجہت آن کافر نمی شود کہ وجوب آن بحدیث آحاد ثابت
است و اذان و اقامت برای آن بجہت آن گفتہ نمی شود کہ نماز وتر گذاردہ می شود در وقت نماز عشا پس اذان و اقامتیکہ
برای نماز عشا گفتہ می شود برای نماز وتر نیز کفایت میکند مسئلہ ۲ نماز وتر سہ رکعت است بیک سلام بجہت آنکہ
عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کردہ است کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نماز وتر سہ رکعت میکرد و گفتہ است حسن رحمہ اللہ
کہ اجماع مسلمانان برانیست و یک قول شافعی رحمہ اللہ نیز ہمین است و قول دیگر اینست کہ سہ رکعت باین طور کند کہ
بعد از دو رکعت سلام بگوید و بعد ازان یک رکعت باقی بخواند و ہمین مختار امام مالک رحمہ اللہ است و حدیث مذکور
حجت است برایشان مسئلہ ۳ باید کہ مصلی دعای قنوت بخواند در رکعت سوم قبل از رکوع و شافعی رح گفتہ است بعد از
رکوع بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلعم دعای قنوت خواند در آخر نماز وتر بعد از رکوع و دلیل علمای ما رح اینست کہ مرویست از پیغمبر صلعم

قنت قبل الركوع وما زاد على نصف الشئ آخره ويقنت في جميع السنة خلافا للشافعي رح في غير النصف الاخير من رمضان

لقوله عليه السلام للحسن بن علي حين علمه دعاء القنوت اجعل هذا في وترك من غير فصل ويقرأ في كل ركعة من الوتر فاتحة الكتاب وسورة

لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وان اراد ان يقنت كبر لان الحالة قد اختلفت ورفع يديه وقنت لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي

الا في سبع مواطن وذكر منها القنوت ولا يقنت في صلوة غيرها خلافا للشافعي رح في الفجر لما روى ابن مسعود رض انه عليه السلام

قنت في صلوة الفجر شهرا ثم تركه فان قنت الامام في صلوة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال

ابو يوسف رح يتبعه لانه تبع لامامه والقنوت في الفجر مجتهد فيه ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه

که دعای قنوت خواند او صلی الله علیه وسلم پیش از رکوع ف و باید دانست که دعاے قنوت اینست اللهم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر ونشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک اللهم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک بالکفار ملحق ص مسئله ۴ باید که دعای قنوت در نماز وتر همیشه در تمام سال بخواند وشافعی رحمه الله گوید که در نصف اخیر رمضان دعای قنوت بخواند در نماز وتر ودر باقی سال نخواند ودلیل علمای ما رحمهم الله اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه تعلیم دعای قنوت کرد مر امام حسن رضی الله عنه را فرموده است این دعا را در نماز وتر بخوان ودران هیچ تفصیل نکرد ف که در نصف اخیر رمضان بخوان ودر باقی سال نخوان ص مسئله ۵ در هر رکعت نماز وتر ف قرات فرض است پس در هر رکعت آن ص سورهٔ فاتحه بخواند وضم کند بآن سورهٔ دیگر را بجهت قول او تعالی که بخوانید در نماز چیزی را که میسر شود از قرآن مسئله ۶ هرگاه بخواهد مصلی که دعای قنوت بخواند باید که تکبیر بگوید وهر دو دست را بردارد ف چنانچه در وقت تکبیر تحریمه دستها برمیدارد ص وبعد ازان دعای قنوت بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی ازانجمله وقت خواندن دعای قنوت است ف در نماز وتر ص وسوای نماز وتر در نمازهای دیگر دعای قنوت نیست وشافعی رح میگوید که در نماز فجر دعای قنوت مقرر است وعلماے ما رحمهم الله می گویند که عبد الله بن مسعود رضی الله عنهما روایت کرده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در نماز فجر یک ماه دعای قنوت خوانده است وبعد ازان ترک کرده است مسئله ۷ اگر حنفی مذهب در پس شافعی مذهب اقتدا کند در نماز فجر پس درین صورت اختلاف است یعنی امام ابو حنیفه و محمد رحمهما الله میگویند که مقتدی مذکور در وقت خواندن دعای قنوت خاموش باشد وابو یوسف رحمه الله میگوید که دعای قنوت بخواند بتبعیت امام چه مقتدی تابع امام است وخواندن دعای قنوت در وقت نماز فجر مختلف فیه است ف وقطعا منع نیست ص وابو حنیفه و محمد رحمهما الله میگویند که خواندن دعای قنوت در نماز فجر منسوخ است پس چیزیکه منسوخ است دران اتباع امام مقتدی را لازم نیست

ثم قيل يقف قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي والاول اظهر ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية وعلى المتابعة في قراءة القنوت في الوتر واذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره لا يجزيه الاقتداء به والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء

باب النوافل

السنة ركعتان قبل الفجر واربع قبل الظهر وبعدها ركعتان واربع قبل العصر وان شاء ركعتين وركعتان بعد المغرب واربع قبل العشاء واربع بعدها وان شاء ركعتين والاصل فيه قوله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة وفسر على نحو ما ذكر في الكتاب غير انه لم يذكر الاربع قبل العصر فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع ولم يذكر الاربع قبل العشاء ولهذا كان مستحبا لعدم المواظبة وذكر فيه ركعتين بعد العشاء وفي غيره ذكر الاربع فلهذا خير الا ان الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة رح على ما عرف من مذهبه والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه خلاف الشافعي رح **قال** ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا وتكره الزيادة على ذلك فاما نافلة الليل قال ابو حنيفة رح ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة على ذلك وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك

و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که مقتدی مذکور ایستاده ماند در پس امام تا در قیام متابعت امام حاصل شود چه در آن متابعت واجب است و بعضی گفته اند که نشیند برای اظهار مخالفت چه اگر خاموش ایستاده باشد پس او شریک امام خواهد بود در خواندن دعای قنوت **ص** و قول اول اظهر و اولی است و باید دانست که مسئله مذکوره دلالت می کند بر اینکه اقتدای حنفی مذهب در پس شافعی مذهب جائز است ولیکن اگر حنفی مذهب بداند که امام شافعی مذهب موصوف است بصفتیکه آن موجب فساد نماز است در زعم حنفی چنانچه معلوم شود که امام مذکور بعد از وضو فصد نموده است و معهذا نماز میخواند پس درین صورت اقتدای حنفی در پس شافعی مذهب روا نیست **مسئله ۸** مختار در خواندن دعای قنوت در نماز وتر اخفا است چه آن دعا است

ف و اصل در دعا همین است که باخفا خوانده شود والله اعلم

ص باب نهم در بیان نماز نفل و سنت **مسئله ۱** سنت پیش از نماز فجر دو رکعت است و پیش از نماز ظهر چهار رکعت و بعد از نماز ظهر نیز دو رکعت است و بعد از نماز مغرب دو رکعت است و بعد از نماز عشا دو رکعت است و اصل دران قول پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که هرکه مداومت نماید این دوازده رکعت نماز را در روز و شب بنا میکند برای او خدای تعالی خانه در بهشت ولیکن باید دانست که ازین حدیث ثابت نمی شود که این دوازده رکعت نماز سنت موکده است بلکه ازین استحباب آن ثابت می شود پس اولی همینست که دلیل آورده شود بران باین طور که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران دوازده رکعت مواظبت نموده است و باید دانست که پیش از نماز عصر چهار رکعت مستحب است و همچنین پیش از نماز عشا نیز چهار رکعت مستحب است **مسئله ۲** انسان در نفل گذاردن در روز مختار است اگر خواهد دو دو رکعت بخواند و اگر خواهد چهار چهار رکعت بخواند و زیاده بر چهار رکعت بیک سلام گذاردن در روز مکروه است و اما در شب پس نزد ابی حنیفه رحمه الله جائز است که تا هشت رکعت نفل بیک سلام گذارد و زیاده بران مکروه است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که در شب زیاده نکند بر دو رکعت بیک سلام و در جامع صغیر مذکور نیست که در شب هشت رکعت نفل بیک سلام جائز است و دلیل کراهیت اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران زیاده نه نموده است

ولولا الکراهة لزاد تعلیما للجواز والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد رح مثنیٰ مثنیٰ وفی النهار اربع اربع وعند الشافعی رح فیهما مثنیٰ مثنیٰ وعند ابی حنیفة رح فیهما اربع اربع للشافعی رح قوله علیه السلام صلوٰة اللیل والنهار مثنیٰ مثنیٰ ولهما الاعتبار بالتراویح ولابی حنیفة رح انه علیه السلام کان یصلی بعد العشاء اربعا رواه عائشة رض وکان یواظب علی الاربع فی الضحی ولانه ادوم تحریمة فیکون اکثر مشقة وازید فضیلة ولهذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمة لا یخرج عنه بتسلیمتین وعلی القلب یخرج والتراویح تؤدی بجماعة فیراعی فیها جهة التیسیر ومعنی ما رواه شفعا لا وترا والله اعلم

فصل فی القراءة والقراءة فی الفرض واجبة فی الرکعتین وقال الشافعی رح فی الرکعات کلها لقوله علیه السلام لا صلوٰة الا بقراءة وکل رکعة صلوٰة وقال مالک رح فی ثلث رکعات اقامة للاکثر مقام الکل تیسیرا ولنا قوله تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر من القرآن والامر بالفعل لا یقتضی التکرار

واگر زیاده بران مکروه نمی بود هر آئینه زیاده بران بیک سلام میگذارد برای تعلیم ونزد شیخین رحمهما الله افضل در شب همین است که دو دو رکعت نماز نفل کند بیک سلام ودر روز چهار چهار ونزد شافعی رحمه الله افضل دو دو رکعت است چه در روز چه در شب ونزد ابی حنیفه رحمه الله در روز وشب افضل همین است که چهار چهار رکعت بیک سلام ادا نماید ودلیل شافعی رحمه الله حدیث پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که نماز نفل در شب وروز دو دو رکعت است ودلیل صاحبین ایثست که اوشان قیاس نموده اند نماز نفل را بر نماز تراویح **ف** چه نماز تراویح نفل شب است ودو رکعت گذاردن آن افضل است **ص** ودلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چهار رکعت نماز نفل میکرد بعد از نماز عشا واین را عائشه رضی الله عنها روایت کرده است ونیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت میکرد بر چهار رکعت نماز چاشت که نفل است ودوم اینست که در گذاردن چهار رکعت نماز بیک سلام مشقت زائد است پس دران ثواب زیاده خواهد شد ولهذا اگر نذر کند کسیکه چهار رکعت نماز بیک سلام خواهم کرد پس اواگر چهار رکعت نماز بیک سلام گذارد از عهدهٔ نذر بیرون می شود واگر بدو سلام گذارد از عهدهٔ نذر بیرون نمی شود واگر نذر کند که چهار رکعت نماز خواهم کرد بدو سلام وبعد ازان چهار رکعت نماز گذارد بیک سلام از عهدهٔ نذر بیرون می شود وجواب از قیاس صاحبین رحمهما الله اینست که نماز تراویح بجماعت گذارده می شود پس دو رکعت دران افضل است تا آسان شود **ف** پس قیاس نفلهای دیگر بران معقول نیست +

فصل دربیان قرأت نماز **مسئله ا** در نماز فرض قرأت واجب است در دو رکعت اول وشافعی رحمه الله گفته است که قرأت واجب است در هر رکعت نماز زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز صحیح نمی شود مگر بقرأت وهر رکعت نماز است **ف** پس در هر رکعت نماز قرأت واجب خواهد شد **ص** وامام مالک رحمه الله گفته که قرأت در سه رکعت نماز چهارگانی واجب است واین بنا بر آنست که او رحمه الله اکثر رکعت را بمنزلهٔ کل آن اعتبار نموده است بجهت آسانی ودلیل علمای ما رحمهم الله اینست که فرموده خدا تعالیٰ که بخوانید چیزیکه آسان شود از قرآن امر است وامر بفعل مقتضی تکرار نیست

وانما اوجبنا فی الثانیة استدلالا بالاولیٰ لانهما یتشاکلان من کل وجه فاما الاخریان یفارقانهما فی حق السقوط بالسفر وصفة القراءة وقدرها فلا یلحقان بهما والصلوٰة فیما روی مذکورة صریحا فتنصرف الی الکاملة وهی الرکعتان عرفا کمن حلف لا یصلی صلوٰة بخلاف ما اذا حلف لا یصلی وهو مخیر فی الاخریین معناه ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی عن ابی حنیفة رح وهو الماثور عن علی وابن مسعود وعائشة رض الا ان الافضل ان یقرأ لانه علیه السلام داوم علی ذلک ولهذا لا یجب السهو بترکها فی ظاهر الروایة والقراءة واجبة فی جمیع رکعات النفل وفی جمیع رکعات الوتر اما النفل فلان کل شفع منه صلوٰة علیحدة والقیام الی الثالثة کتحریمة مبتداءة ولهذا لا یجب بالتحریمة الاولی الا الرکعتان فی المشهور عن اصحابنا رح ولهذا قالوا یستفتح فی الثالثة ای یقول سبحانک اللهم اما الوتر فللاحتیاط **قال** ومن شرع فی نافلة ثم افسدها قضاها وقال الشافعی رح لا قضاء علیه لانه متبرع فیه ولا لزوم علی المتبرع ولنا ان المؤدی وقع قربة فیلزم الاتمام ضرورة صیانته عن البطلان واذا صلی اربعا وقرأ فی الاولیین وقعد

وجز این نیست که واجب کردیم ما در رکعت ثانیه قرائت را بدلیل رکعت اولی زیرا چه آن هر دو رکعت بهر صورت متشاکل و متناسب اند اما دو رکعت **ف** دوم در نماز رباعی **ص** از حکم دو رکعت اول علیحده است چه آن در ایام سفر ساقط میشود و نیز از روی صفت و قدر بدو رکعت اول لاحق نخواهد شد و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رحمه الله دران لفظ صلوٰة بتصریح مذکور است پس منصرف خواهد شد بسوی صلوٰة کامله و آن از روی عرف دو رکعت است چنانکه اگر کسی حلف کند و گوید که لا اصلی صلوٰة بخلاف آنکه حلف کند و گوید لا اصلی **مسئله ۲** مصلی در دو رکعت اخیر مختار است میان سه چیز یعنی اگر خواهد خاموش ماند و اگر خواهد سورهٔ فاتحه بخواند و اگر خواهد سبحان الله گفته باشد و این مرویست از ابی حنیفه رحمه الله و همچنین مرویست از علی و ابن مسعود و عائشه رضی الله عنهم لیکن باید دانست که فضل اینست که سورهٔ فاتحه بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بر قرائت سورهٔ فاتحه مداومت نموده است **ف** پس آن افضل است و واجب نیست **ص** و لهذا اگر سهواً ترک کند آنرا مصلی سجدهٔ سهو برو واجب نمیشود بنا بر ظاهر روایت **مسئله ۳** در هر رکعت نماز نفل قرائت واجب است زیرا چه هر دو رکعت از نماز نفل چهارگانی نماز علیحده است و استاده شدن برای رکعت سوم بعد از قعدهٔ اولی دران بمنزلهٔ تحریمه جدید است و لهذا اگر نیت کند کسی چهار رکعت نماز نفل را و تحریمه به بندد پس بسبب این تحریمه واجب نمی شود مگر دو رکعت و همین روایت مشهور است از علمای ما رحمهم الله و لهذا فقها گفته اند که در رکعت سوم باز تکبیر تحریمه بگوید و باید دانست که در هر رکعت نماز وتر نیز قرائت واجب است بنا بر احتیاط **ف** زیرا چه احتمال است که سنت باشد چنانچه گفته اند بآن صاحبین رحمهما الله در همین صورت قرائت در هر رکعت واجب خواهد بود **ص** **مسئله ۴** اگر شخصی شروع کند در نماز نفل و بعد ازان بشکند آنرا پس قضای آن برو واجب است و شافعی رحمه الله گفته است که قضای آن برو واجب نیست زیرا چه او متبرع است دران و بر متبرع چیزی لازم نمی شود و علمای ما رح میگویند که هر قدر نماز که بعد از شروع یافته میشود عبادت است پس اتمام آن لازم است تا آنقدر که یافته شده است باطل نگردد پس اگر شخصی شروع کند در چهار رکعت نفل و دو رکعت ازان بگذارد باین طور که قرائت بخواند دران و بعد ازان بنشیند بقدر تشهد

ثم افسد الاخريين قضى ركعتين لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة بمنزلة التحريمة مبتداءة فيكون ملزما هذا اذا افسد الاخريين

بعد الشروع فيهما ولو افسد قبل الشروع في الشفع الثاني لا يقضي الاخريين وعن ابي يوسف رح انه يقضي اعتبارا للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزم ما شرع فيه

وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهر لانها نافلة وقيل يقضي اربعا

احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحدة وان صلى اربعا ولم يقرأ فيهن شيئا اعاد ركعتين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح

يقضي اربعا وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والاصل فيها ان عند محمد رح ترك القراءة في الاوليين او في احديهما يوجب بطلان التحريمة لانها

تعقد للافعال وعند ابي يوسف رح ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة وانما يوجب فساد الاداء لان القراءة ركن زائد

وبعد ازان بشکند دو رکعت باقی را پس درین صورت واجب است براو که قضا کند دو رکعت را زیرا چه درین صورت دوگانهٔ اول تمام می شود و استادن برای رکعت سوم بمنزلهٔ تحریمه جدید است ف برای دوگانهٔ آخر ص پس آن دوگانه نیز بسبب شروع واجب خواهد شد ف و چون شکست آن را قضای آن براو واجب خواهد شد ص واین وقتی است که شکسته باشد دوگانهٔ اخیر را بعد از شروع نمودن دران واگر ترک کند آن را ف بعد از ادای دوگانهٔ اول ص پیش از شروع در دوگانهٔ اخیر درین صورت قضای آن دوگانه بر و واجب نمی شود ف چه شروع دران یافته نشد تا آن واجب می شد بسبب شروع ص واز ابی یوسف رح مرویست که درینصورت نیز قضای دوگانهٔ اخیر بر و واجب است بجهت آنکه ابو یوسف رح شروع کردن نماز نفل را قیاس کرده است بنذر ف و درصورتیکه کسی نذر کند چهار رکعت نماز را پس ادای چهار رکعت براو واجب می شود وهمچنین درصورتیکه نیت چهار رکعت نماز نفل کند پس ادای آن چهار رکعت براو واجب خواهد بود لهذا درصورت مذکوره قضای دوگانهٔ اخیر واجب می شود بر شخص مذکور ص ودلیل طرفین رحمهما الله اینست که بسبب شروع لازم می شود چیزیکه دران شروع یافته می شود وهم لازم می شود چیزیکه موقوف است بران صحت آن چیز که دران شروع نموده شده است ف ودرصورت مذکوره ص صحت دوگانهٔ اول بدوگانهٔ اخیر تعلق ندارد بخلاف رکعت دوم ف که تعلق آن برکعت اول ظاهر است ص وبرهمین قیاس است ف چهار رکعت ص سنت ظهر چه آن نیز نفل است وبعضی گفته اند که چهار رکعت سنت ظهر بمنزلهٔ یک نماز است پس اگر فاسد کند دوگانه را ازان قضای چهار رکعت واجب می شود احتیاطا

مسئله ۵ اگر ف شخصی نیت کند چهار رکعت نفل را ص وبگذارد آن چهار رکعت را ولیکن در هیچ رکعت قرأت نخواند پس واجب است براو قضای دو رکعت نماز نزد طرفین رحمهما الله واز ابی یوسف رح مرویست که درینصورت براو قضای چهار رکعت واجب است واین مسئله بر هشت وجه است ص وباید دانست ف که بنای این اختلاف بران است که نزد محمد رح ترک قرأت در هر دو رکعت دوگانهٔ اول یا در یک رکعت ازان موجب بطلان تحریمه است زیرا چه تحریمه منعقد می شود برای افعال ف نماز ص ونزد ابی یوسف رح ترک قرأت در دوگانهٔ اول موجب بطلان تحریمه نیست بلکه جز این نیست که سبب فساد ادای نماز میشود چه قرأت رکن زائد است

الا ترى ان الصلوٰة يوجد اداؤها بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا يبطل التحريمة وعند ابي حنيفة رح ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احدهما لا يوجب لان كل شفع من التطوع صلوٰة على حدة وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه فقضينا بالفساد في حق وجوب القضاء وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا اذا ثبت هذا نقول اذا لم يقرأ في الكل قضى ركعتين عندهما لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع في الثاني وبقيت عند ابي يوسف رح فصح الشروع في الشفع الثاني ثم اذا افسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع عنده ولو قرأ في الاوليين لا غير فعليه قضاء الاخريين بالاجماع لان التحريمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة لا يوجب فساد الشفع الاول ولو قرأ في الاخريين لا غير فعليه قضاء الاوليين بالاجماع لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند ابي يوسف رح ان صح فقد اداها

لهذا نماز یافته می شود بدون قرأت **ف** چون نماز امی **ص** ولیکن بدون قرأت ادای نماز صحیح نمی شود پس ترک قرأت موجب فساد اوست و بسبب آن تحریمه باطل نمی شود **ف** چه ترک ادا بعد از شروع موجب بطلان تحریمه نیست **ص** پس فساد آن موجب بطلان تحریمه بطریق اولی نخواهد شد و نزد ابی حنیفه رحمه الله ترک قرأت در هر دو رکعت دوگانهٔ اول موجب بطلان تحریمه است و ترک قرأت در یک رکعت ازان موجب بطلان تحریمه نیست زیراچه هر دوگانه از نماز نفل نماز علیحده است **ف** پس اگر ترک کند قرأت را در هر دو رکعت دوگانهٔ اول باطل خواهد شد تحریمه **ص** زیراچه اصلا قرأت یافته نشد و اگر در یک رکعت ازان قرأت ترک کند تحریمه باطل نخواهد شد چه در فساد آن بسبب ترک قرأت در یک رکعت ازان اختلاف است پس حکم نموده شد که بسبب ترک قرأت در یک رکعت از دوگانهٔ اول فاسد می شود آن دوگانه **ف** و قضای آن واجب می شود **ص** ولیکن تحریمه باقی می ماند احتیاطاً در حق لزوم دوگانهٔ دوم **ف** حتی که دوگانهٔ دوم نیز بعد از شروع دران لازم می شود بنا بر تحریمهٔ اول **ص** و هرگاه قاعدهٔ هر یک از علمای ثلاثه معلوم شد پس باید دانست که در صورتیکه قرأت نخواند شخص مذکور در هیچ رکعت از نماز مذکور پس برو قضای دو رکعت نماز واجب می شود نزد طرفین رحمهما الله زیراچه تحریمه درین صورت باطل گشت نزد طرفین رحمهما الله بسبب ترک کردن قرأت در دوگانهٔ اول پس شروع در دوگانهٔ دوم صحیح نخواهد شد و نزد ابی یوسف رح تحریمه باقی می ماند پس شروع در دوگانهٔ دوم صحیح خواهد شد و بعد ازان چون فاسد کرد جمیع نماز را بسبب ترک کردن قرأت در جمیع پس برو قضای چهار رکعت واجب خواهد شد نزد ابی یوسف رحمه الله و اگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اول فقط پس درین صورت برو قضای دوگانهٔ اخیر است باجماع زیراچه درین صورت تحریمهٔ او باطل نمی شود **ف** نزد همه **ص** پس صحیح خواهد شد شروع در دوگانهٔ اخیر و بعد ازان چون فاسد کرد آنرا بسبب ترک قرأت دران پس قضای آن برو واجب خواهد شد و اما دوگانهٔ اول پس آن تمام و صحیح شده است زیراچه فساد دوگانهٔ دوم بسبب ترک قرأت موجب فساد دوگانهٔ اول نیست و اگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر فقط نه در دوگانهٔ اول پس برو واجب است قضای دوگانهٔ اول باجماع زیراچه نزد طرفین رح شروع در دوگانهٔ اخیر صحیح نشد و نزد ابی یوسف رح اگرچه شروع در دوگانهٔ اخیر صحیح است ولیکن ادای آن نیز صحیح گشته است

ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیه قضاء الاولیین بالاجماع ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین علی قول ابی یوسف رح قضاء الاربع وکذا عند ابی حنیفة رح لان التحریمة باقیة وعند محمد رح قضاء الاولیین لان التحریمة قد ارتفعت عنده وقد انکر ابو یوسف رح هذه الروایة عنه وقال رویت لک عن ابی حنیفة رح انه یلزمه قضاء رکعتین ومحمد رح لم یرجع عن روایته عنه ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر قضی اربعا عندهما وعند محمد رح قضی رکعتین ولو قرأ فی احدی الاخریین لا غیر قضی اربعا عند ابی یوسف وعندهما رکعتین قال وتفسیر قوله علیه السلام لا یصلی بعد صلوة مثلها یعنی رکعتین بقراءة ورکعتین بغیر قراءة فیکون بیان فرضیة القراءة فی رکعات النفل کلها ویصلی النافلة قاعدا مع القدرة علی القیام لقوله علیه السلام صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ولان الصلوٰة خیر موضوع وربما یشق علیه القیام فیجوز له ترکه کیلا ینقطع عنه واختلفوا فی کیفیة القعود والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالة التشهد لانه عهد مشروعا فی الصلوة وان افتتحها قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفة رح وهذا استحسان وعندهما لا یجزیه وهو قیاس

و اگر شخصی نکرد قرأت خواند در دوگانهٔ اول و در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس بر وی قضای دوگانهٔ اخیر است باجماع و همچنین اگر قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر و در یک رکعت از دوگانهٔ اول پس درین صورت نیز بر او قضای دوگانهٔ اول است باجماع و اگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول و در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس درین صورت بنابر قول ابی یوسف رح بر او قضای چهار رکعت است و همچنین نزد ابی حنیفه رح نیز زیرا چه نزد شیخین رح درین صورت تحریمه باقی است و نزد محمد رح بر او قضای دوگانهٔ اول است زیرا چه تحریمه درین صورت نزد او باطل میگردد ف پس شروع در دوگانهٔ اخیر یافته نشد ص و ابو یوسف رح انکار کرد از نقل این روایت از وی و گفت به محمد رح که روایت کردم از ابی حنیفه رح که لازم است مر آن شخص را قضای دو رکعت لیکن محمد رح رجوع نکرد ازین روایت از ابی یوسف رح و اگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول فقط پس بر او قضای چهار رکعت است نزد شیخین رح و نزد محمد رح بر او قضای دو رکعت است و اگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر فقط پس درین صورت بر او قضای چهار رکعت است نزد ابی یوسف رح و نزد طرفین رح بر او قضای دو رکعت است و آنچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است لا یصلی بعد صلوة مثلها تفسیر آن اینست که خوانده نشود دو رکعت بقرأت و دو رکعت بغیر قرأت پس حدیث مذکور بیان فرضیت قرأت در هر رکعت نماز نفل باشد **مسئله ۶** اگر شخصی نماز نفل را نشسته گذارد با وجود قدرت بر قیام جائز است باجماع بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ثواب نماز قاعد نصف ثواب نماز قائم است و بجهت آنکه نماز عمل نیک است و گذاردن آن ف همیشه ص مشروع است و بسا اوقات ایستادن شاق می شود بر انسان پس اگر استادن برای نماز نفل واجب باشد پس انسان در اکثر اوقات از گذاردن نماز باز خواهد ماند ف لهذا ترک آن جائز داشته شد ص و باید دانست که در کیفیت نشستن برای نماز نفل اختلاف است و مختار اینست که نشیند بطوریکه می نشیند در حالت تشهد چه باین وضع نشستن در نماز معلوم و مقصود است در شرع **مسئله ۷** اگر شروع کند شخصی نماز نفل را در حالیکه استاده است و بعد از ان نشیند بدون عذر پس نماز او جائز و صحیح است نزد ابی حنیفه رحمه الله بنابر استحسان و نزد صاحبین رحمهما الله جائز نیست و همین موافق قیاس است

لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعض المشائخ رح ومن كان خارج المصر تنفل على دابته الى اى جهة توجهت يومى ايماء لحديث ابن عمر رضى الله عنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى على حمار وهو متوجه الى خيبر يومى ايماء ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة او ينقطع هو عن القافلة اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل وعن ابى حنيفة رح انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرها والتقييد بخارج المصر ينفى اشتراط السفر والجواز فى المصر وعن ابى يوسف رح انه يجوز فى المصر ايضا

زیرا چه شروع در نفل بمنزلهٔ نذر است **ف** واگر نذر کند کسی که دو رکعت نماز استاده خواهم گذارد پس جائز نیست ویرا که نشسته گذارد آنرا بدون عذر پس در صورتیکه شروع کند نفل را در حالت قیام باید که نشسته گذاردن آن جائز نباشد **ص** و دلیل ابی حنیفه رح اینست که شخص مذکور در باقی نماز مباشرت بقیام ننموده است و قدریکه در آن مباشرت بقیام نموده است در ابتدا صحت آن نیز بدون قیام ممکن است **ف** پس صحت آنقدر موقوف نخواهد بود برانیکه باقی نماز را استاده گذارد و هرگاه چنین شد پس قیام در باقی نماز لازم نیست چه بسبب شروع لازم نمی شود مگر چیزیکه در آن شروع کرده است یا چیزیکه موقوف است بران صحت آن **ص** بخلاف آنکه اگر کسی نذر کند که دو رکعت نماز استاده خواهم کرد **ف** چه درینصورت براو لازم است که دو رکعت نماز استاده گذارد **ص** زیرا چه او تصریح نموده است نذر خود بانیکه استاده خواهد کرد حتی که اگر تصریح نمیکرد بآن **ف** بلکه مطلق میگفت **ص** پس بعضی از مشائخ گفته اند که استاده نماز گذاردن براو لازم نمی شد **مسئله** اگر شخصی در بیرون شهر سوار باشد بر ستوری و نماز نفل گذارد بر پشت آن و رکوع و سجود بجا آورد باشاره ادا نماید پس این جائز است اگرچه ستور بندگور متوجه باشد بسوی قبله بجهت آنکه مرویست که عبد الله ابن عمر رضی الله عنه گفتم دیدم پیغمبر صلی الله علیه وسلم را دیدیم که نماز میگذارد بر پشت حمار در حالیکه متوجه بسوی خیبر است در رکوع و سجود بجا ادا می نماید و بجهت آنکه گذاردن نماز نفل مقید بوقتی از اوقات نیست پس اگر برای گذاردن نفل فرود آمدن از پشت مرکوب و متوجه شدن بسوی قبله لازم شود پس لازم می آید که سوار از نماز نفل باز ماند یا او از قافله جدا افتد اما گذاردن نماز فرض پس آن مختص است بوقتی از اوقات **ف** پس برای آن فرود آمدن از پشت مرکوب و متوجه شدن بسوی قبله شاق نیست و باید دانست که **ص** نمازهای سنت که مقرر است **ف** چون سنت ظهر وغیره **ص** از قبیل نماز نفل است **ف** پس گذاردن آن نیز بر پشت ستور سوار را جائز است **ص** واز ابی حنیفه رح مرویست که برای سنت فجر باید که از پشت ستور فرود آید چه آن موکده ترین سنتها است و باید دانست که آنچه مذکور شد درین مسئله که شخص مذکور سوار است بیرون شهر باشد دلالت میکند برانیکه برای جواز نفل بر پشت ستور چه سفر شرط نیست و هم دلالت میکند برانیکه ادای نفل بر پشت ستور در میان شهر جائز نیست واز ابی یوسف رح مرویست که در شهر نیز جائز است

ووجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر والحاجة الى الركوب فيه اغلب فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا

ثم ركب استقبل لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد لوجوب

الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن ابي يوسف رح انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عن محمد رح اذا نزل

بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر

فصل في قيام رمضان يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء فيصلي بهم

امامهم خمس ترويحات كل ترويحة بتسليمتين ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة ثم يوتر بهم ذكر لفظ الاستحباب

والاصح انها سنة كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون والنبي عليه السلام بين العذر في تركه المواظبة

وهو خشية ان تكتب علينا والسنة فيها الجماعة لكن على وجه الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك

ولیکن ظاہر روایت اینست کہ در بیرون شہر جائز ست و در شہر جائز نیست ف زیرا چہ جواز بر پشت ستور بطور مذکور خلاف قیاس ست

ص و نص بجواز آن وارد شدہ است در بیرون شہر ف پس بران اکتفا نمودہ خواہد شد و حال شہر و بیرون برابر نیست ص چہ حاجت

بسواری اغلب در بیرون شہر ست مسئلہ ۹ اگر شروع کند کسی نفل را در حالیکہ سوار ست ف بر پشت ستور ص بعد ازان

فرود آید پس جائز است وی را بنا کردن و اگر بر روی زمین استادہ شروع کند نماز نفل را و یک رکعت ازان گذارد و بعد ازان سوار شود

پس باید کہ استیناف کند زیرا چہ تحریمۂ او در صورت اولی منعقد ست بر وجہیکہ جائز ست وی را کہ از ستور فرود آید و ادای رکوع و سجود

نماید چہ او قادر ست بر فرود آمدن پس ہرگاہ از ستور فرود آمد و رکوع و سجود ادا کرد جائز خواہد شد و در صورت دوم تحریمۂ او منعقد شدہ ست

بر وجہیکہ موجب رکوع و سجود ست پس جائز نیست وی را کہ ترک نماید چیزی را کہ لازم شدہ است بر وی بغیر عذر ف و این فرق کہ مذکور شد

میان دو صورت بنا بر ظاہر روایت است ص و از ابی یوسف رح مرویست کہ در صورت اول نیز باید کہ استیناف نماید ف بعد از

فرود آمدن از ستور ص و ہمچنین مرویست از محمد رح کہ اگر فرود آید از ستور بعد از ادای یک رکعت بر پشت آن باید کہ استیناف نماید

و اصح ہمان ظاہر روایت ست واللہ اعلم

فصل در بیان نماز تراویح در ماہ رمضان مسئلہ ۱ بعد از نماز عشا در ماہ رمضان باید کہ بیست رکعت نماز گذارند

با جماعت باینطور کہ بعد از ہر دوگانہ سلام دہند و بعد ہر چہار رکعت بمقدار آن نشینند ف و این نماز را نماز تراویح میگویند ص

و ہر چہار رکعت را ترویحہ می نامند و باید کہ بعد از ادای نماز تراویح نماز وتر را با جماعت گذارند و باید دانست کہ تمام تراویح سنت است چنانچہ

روایت کردہ است این را حسن رح از ابی حنیفہ رح و وجہ آن اینست کہ خلفای راشدین رض بران مواظبت نمودہ اند و پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم

در ترک مواظبت عذر بیان نمودہ است و فرمودہ است کہ ترک مواظبت میکنم باین خوف کہ اگر من مواظبت نمایم شاید کہ بر امت من فرض

شود و باید دانست کہ جماعت در نماز تراویح سنت است ولیکن بر وجہ کفایت حتی کہ اگر ہمہ اہل مسجد ترک جماعت نمایند پس آنہا تارک

سنت میشوند و اگر بعضے از آنہا جماعت نمایند در مسجد و بعضے از آنہا در مسجد حاضر نشوند پس او تارک سنت نمی شود

للفضيلة لان افراد الصحابة رض يروى عنهم التخلف والمستحب فى الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح وقوله ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبه قال عامة المشائخ رح والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنّت بعد العشاء ولم يذكر قدر القرأة والاكثر المشائخ رح على ان السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها لانها ليست بسنة ولا يصلى الوتر بجماعة فى غير شهر رمضان عليه اجماع المسلمين والله اعلم

باب ادراك الفريضة

ومن صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت يصلى اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان ثم يدخل مع القوم احرازا للفضيلة الجماعة وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح لانه بمحل الرفض والقطع

وجز این نیست که او از فضیلت جماعت محروم می ماند و وجه آن اینست که بعضے از صحابه رض نماز تراویح در خانه تنها می گذارند و در جماعت حاضر نمی شدند و باید دانست که چنانچه نشستن در میان دو تراویح بمقدار یک ترویحه مستحب است همچنین مستحب ست نشستن بمقدار مذکور میان ترویحه پنجم و میان نماز وتر چه همین عادت اهل مکه و مدینه است ف و باید دانست که احسن درینت تراویح اینست که نیت سنت کند زیراچه تراویح سنت است بعضی گفته اند که بنیت مطلق سنت ادا نمی شود بلکه بنیت سنت دران ضرورست لهذا باید که در هر نماز سنت نیت سنت کند تا سنت ادا شود و نزد جمیع علما متفق علیه گردد ص و بعضی مشائخ گفته که مستحسن ست استراحت بر سر هر پنج سلام ف یعنی بعد ده رکعت ص لیکن این صحیح نیست و باید دانست که اکثر مشائخ گفته اند که وقت نماز تراویح بعد از گذاردن نماز عشا است تا آن زمان که نماز گذارده شود و بعد از گذاردن نماز وتر وقت نماز تراویح باقی نمی ماند و اصح اینست که وقت نماز تراویح بعد از گذاردن نماز عشا است تا دم صبح هم پیش از نماز وتر و هم بعد از نماز وتر باید دانست که محمد رحمه الله مقدار قرائت را در نماز تراویح ذکر نکرده است ولیکن اکثر مشائخ بر این اند که سنت دران ختم قرآن است یک بار در تمامی ماه رمضان و این ختم را ترک نباید کرد بجهت کم رغبتی مقتدیان بخلاف دعاها یکه بعد از تشهد است چه امام را باید که ترک کند آنرا بسبب کم رغبتی مقتدیان زیراچه دعاهای مذکوره مستحب است و سنت نیست و باید دانست که نماز وتر بجماعت گذارده نمیشود در غیر ماه رمضان و بر این اجماع مسلمین است والله اعلم

باب وهذا در بیان ادراک فریضه مسئله اگر شخصے ف تنها ص شروع کرده باشد در نماز ظهر ف مثلا پس ص اگر یک رکعت نماز ظهر گذارده باشد و بعد از آن اقامت نموده شود ف برای نماز ظهر مذکور پس باید که شخص مذکور ص یک رکعت دیگر بخواند تا دوگانه گردد و آنچه ادا کرده است از نماز از بطلان محفوظ ماند و بعد از آن ف سلام واده ص داخل شود در نماز جماعت تا ثواب جماعت دریابد و اگر شخص مذکور در رکعت اول تا هنوز سجده نکرده بود پس باید که قطع کند نماز خود را و اقتدا نماید در پس امام و همین صحیح است زیراچه قطع آن قدر نماز برای تحصیل فضیلت جماعت جائز است

للاکمال بخلاف ما اذا کان فی النفل لانه لیس للاکمال ولو کان فی السنة قبل الظهر والجمعة فاقیم او خطب یقطع علی رأس الرکعتین

یروی ذلک عن ابی یوسف رح وقد قیل یتمها وان کان قد صلی ثلثا من الظهر یتمها لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض بخلاف

ما اذا کان فی الثالثة بعد ولم یقیدها بالسجدة حیث یقطعها لانه محل الرفض ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم وان شاء کبر قائما ینوی

الدخول فی صلوٰة الامام واذا اتمها یدخل مع القوم والذی یصلی معهم نافلة لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد فان صلی من

الفجر رکعة ثم اقیمت یقطع ویدخل معهم لانه لو اضاف الیها اخری تفوته الجماعة وکذا اذا قام الی الثانیة

قبل ان یقیدها بالسجدة وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوٰة الامام لکراهیة النفل بعد

چه دران اکمال آنست ف نه ابطال آن ص بخلاف آنکه شروع کرده باشد در نماز نفل زیراچه قطع آن اکمال فرض نیست مسئله ۲ اگر اقامت نموده شود برای نماز ظهر درحالیکه شخصی در نماز سنت ظهر شروع کرده است پس باید که شخص مذکور دوگانه ازان تمام کرده داخل شود در نماز جماعت وهمچنین اگر امام خطبه شروع کند درحالیکه شخصے در نماز سنت جمعه شروع کرده است پس باید که شخص مذکور دوگانه ازان تمام کرده سلام دهد وخاموش نشیند واین مرویست از ابی یوسف رحمه الله وبعضے گفته اند که آن چهار رکعت سنت را تمام کند واگر شخص مذکور سه رکعت از سنت مذکوره خوانده باشد پس باید که تمام کند آنرا ف باینطور که یک رکعت باقی را بخواند ص زیراچه اکثر شئی در حکم کل است پس باید که بعد از گذاردن سه رکعت ازان نشکند آنرا بخلاف آنکه اگر دو رکعت ازان گذارده وبرای رکعت سوم استاده شده باشد ولیکن هنوز در رکعت سوم سجده نکرده باشد چه درین صورت باید که قطع کند رکعت سوم را زیراچه رکعت سوم هنوز ناقص است وترک آن برای تحصیل فضیلت جماعت جائز است وباید دانست که درینصورت شخص مذکور مختار است اگر خواهد نشیند ونشسته سلام گوید ف وبعد ازان استاده شود برای اقتدا در پس امام ص وتکبیر تحریمه بگوید واگر خواهد ف نه نشیند بلکه چنانکه ص استاده ف است درهمان حالت ص تکبیر تحریمه بگوید برای اقتدا در پس امام مسئله ۳ اگر شخصے تنها نماز ظهر گذارد وبعد ازان تمام نماز او اقامت نموده شود برای نماز جماعت پس باید که شخص مذکور را اقتدا کند در پس امام ولیکن این نماز نفل خواهد شد زیراچه نماز فرض مکرر نشود در یک وقت مسئله ۴ اگر شخصی تنها یک رکعت نماز فجر گذارده باشد وبعد ازان اقامت نموده شود ف برای نماز جماعت ص پس ف باید که ص شخص مذکور قطع کند نماز خود را واقتدا کند در پس امام زیراچه او اگر یک رکعت دیگر بخواند جماعت فوت خواهد شد وهمچنین اگر شخص مذکور استاده شده باشد برای رکعت دوم وهنوز سجده نکرده باشد ف باید که قطع کند نماز خود را واقتدا کند در پس امام ص واگر شخص مذکور تمام کرده باشد نماز خود را پس نباید که بعد ازان اقتدا کند در پس امام زیراچه این نفل است ونفل بعد از نماز فجر مکروه است وهمچنین ف اگر شخصے ص نماز عصر ف را تنها گذارده باشد وبعد ازان اقامت نماز جماعت شود پس او را نباید که اقتدا کند در پس امام چه این نفل است ونفل بعد از نماز عصر مکروه است

ولكن ابعد المغرب في ظاهر الرواية لان التنفل بالثلث مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة لامامه ومن دخل مسجدا قد اذن
فيه يكره له ان يخرج حتى يصلي لقوله عليه السلام لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد
الرجوع **قال** الا اذا كان ينتظم به امر جماعة لانه ترك صورة تكميل معنى وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء
فلا بأس بان يخرج لانه اجاب داعي الله مرة الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا وان كانت العصر والمغرب والفجر
خرج وان اخذ المؤذن فيها للكراهة التنفل بعدها ومن انتهى الى الامام في صلوة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر ان خشي ان تفوته ركعة
ويدرك الاخرى يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين وان خشي فوتهما دخل مع الامام

و همچنین اگر نماز مغرب ف تنها گذارده باشد و اقامت نماز جماعت نموده شود پس وی را نباید که داخل شود در نماز امام ص
در ظاهر روایت زیرا چه سه رکعت نماز نفل کردن مکروه است و اگر او یک رکعت زیاده نموده چهار رکعت گرداند پس درین مخالفت
امام می شود **مسئله ۵** بیرون رفتن از مسجد بعد اذان مکروه است ف انسان را ص مگر بعد از آنکه ادا کند نماز را زیرا چه
پیغمبر صلعم فرموده است که بیرون نمیرود از مسجد بعد از اذان مگر ف دو شخص یکے ص منافق ف و دوم ص شخصیکه
بیرون رود برای دفع حاجت بقصد مراجعت بعد از دفع حاجت ولیکن باید دانست که اگر شخصے بعد از اذان از مسجد مذکور برود
بجهت آنکه انتظام جماعت در مسجد دیگر موقوف بر حضور ویست پس درین صورت رفتن از مسجد مذکور ویرا جائز است زیرا چه این
رفتن برای تکمیل جماعت دیگر است ف نه برای ترک جماعت ص و اگر شخص مذکور نماز گذارده باشد و وقت نماز وقت ظهر یا عشا
باشد پس درین صورت جائز است وی را که بعد از اذان از مسجد برود زیرا چه او داعی خدا را یک بار اجابت کرده است مگر وقتیکه
در مسجد نشسته باشد تا آن زمان که مؤذن اقامت شروع نماید ف درین وقت از مسجد نرود بلکه بجماعت نماز داخل شود چه اگر
درین وقت برود و شریک جماعت نشود ص متهم خواهد شد بمخالفت جماعت و اگر وقت مذکور وقت فجر یا عصر یا مغرب باشد
پس جائز است وی را که از مسجد مذکور برود و اگرچه مؤذن در اقامت شروع نماید ف چه اگر شخص مذکور درین اوقات اقتدا نماید
در پس امام و نماز جماعت گذارد پس این نماز نفل ست ص و نفل درین اوقات تنها مکروه است **مسئله ۶** اگر شخصے
ف در مسجد ص در آید در وقت نماز فجر ف و ببیند که امام در نماز فرض داخل ست و جماعت قائم ست ص و حال آنکه
شخص مذکور دو رکعت ف سنت ص فجر را ادا نکرده است پس اگر آن شخص بداند که بسبب گذاردن دو رکعت نماز جماعت
فوت خواهد شد و رکعت دیگر را خواهد یافت پس ف درین صورت ص باید که شخص مذکور دو رکعت سنت را اولاً گذارد نزد دروازه مسجد
بعد از آن داخل شود ف در نماز جماعت ص زیرا چه ف درین صورت ص ممکن ست وی را که فضیلت سنت و فضیلت جماعت هر دو را حاصل نماید
و اگر خائف باشد ف از آنکه اگر مشغول شود بادای دو رکعت سنت ص یک رکعت فرض را بجماعت نخواهد یافت ف پس باید که ترک کند سنت را و در پس امام اقتدا نماید

لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد بالترك الزم بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد الفرض
هو الصحيح وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد رح في تقديمها على الركعتين وتاخيرها عنهما ولا كذلك سنة الفجر على ما نبين
ان شاء الله تعالى والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلوة والافضل في عامة السنن
والنوافل المنزل هو المروي عن النبي عليه السلام واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس لانه يبقى نفلا
مطلقا وهو مكروه بعد الصبح ولا بعد ارتفاعها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رح احب الي ان يقضيهما
الى وقت الزوال لانه عليه السلام قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ولهما ان الاصل في السنة
ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض فبقي ما وراءه على الاصل

ص زیرا چه ثواب جماعت عظیم تر است و در ترک آن وعید است ف واینکه مذکور شد حکم سنت فجر است ص و در سنت ظهر
حکم نیست که در هر دو صورت سنت را موقوف دارد ف و در جماعت داخل شود ص زیرا چه ادای سنت ظهر بعد از ادای فرض
ممکن است ف بخلاف سنت فجر چه ادای آن در وقت فجر بعد از ادای نماز فرض جائز نیست بنا بر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد
ان شاء الله تعالی ص پس شخص مذکور بعد از ادای فرض ظهر با جماعت چهار رکعت سنت را ادا خواهد کرد در وقت ظهر واین صحیح است
ف و درین اختلاف نیست ص ولیکن اختلاف است میان ابی یوسف و محمد رح در تقدیم آن هر دو رکعت سنت که بعد از
فرض ظهر است ف یعنی ابو یوسف رح میگوید که آن چهار رکعت را اول بگذارد و بعد از ان دو رکعت سنت ظهر را ادا کند زیرا چه
آن چهار رکعت را حق تقدیم است بر دو رکعت مذکور پس بقدر امکان مقدم نموده خواهد شد و محمد رح میگوید که آن چهار رکعت را
بعد ادای دو رکعت سنت ظهر ادا باید کرد چه آن از موضع خود فوت شده است واگر آنرا مقدم گذارده شود آن دو رکعت نیز
از موضع خود فوت می شود و باید دانست که صدر شهید این اختلاف را بر عکس نقل کرده است ص و باید دانست که آنچه مذکور شد
که شخص مذکور دو رکعت ف سنت فجر را نزد ص دروازهٔ مسجد گذارد دلالت میکند بر اینکه گذاردن آن در مسجد وقتیکه امام
در نماز فرض باشد مکروه است و باید دانست که گذاردن جمیع سنت و نفل در خانه افضل است و همین مرویست از پیغمبر صلی الله علیه وسلم
مسئله :- اگر دو رکعت سنت فجر فوت شود از کسی پس آنرا بعد از ادای فرض پیش از طلوع آفتاب قضا نکند زیرا چه گذاردن
دو رکعت درین وقت نفل محض است ف نه سنت ص و گذاردن نفل درین وقت مکروه است و همچنین آنرا قضا نکند بعد از
بلند شدن آفتاب نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که احب نزد من اینست که قضا کند آنرا ف بعد از بلند شدن آفتاب
ص تا وقت زوال زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم قضا کرده بود آن را در صبح لیلة التعریس بعد از بلند شدن آفتاب
و شیخین رح میگویند که اصل در سنت اینست که قضا کرده نمی شود چه قضا مختص است بعبادتیکه واجب است چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
در صبح لیلة التعریس قضا کرده بود آنرا بتبعیت فرض ف چه فرض را نیز قضا کرده بود ص پس سوای آن صورت تبعیت باقی خواهد بر چیزیکه اصل است

وانما تقضى تبعا له وهو يصلي بالجماعة او وحده الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشائخ رح واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشائخ رح في قضائها تبعا للفرض ومن ادرك ركعة من الظهر ولم يدرك الثلث فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد رح قد ادرك فضل الجماعة لان من ادرك آخر الشئ فقد ادركه فصار محرزا ثواب الجماعة لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة ولهذا يحنث به في يمينه لا يدرك الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة ومن اتى مسجدا قد صلي فيه فلا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام في الوقت ومراده اذا كان في الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه وقيل هذا في غير سنة الظهر والفجر لان لهما زيادة مزية قال عليه السلام في سنة الفجر صلوها ولو طردتكم الخيل وقال في الاخرى من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي وقيل هذا في الجميع لانه عليه السلام واظب عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت ومن انتهى الى الامام في ركوعه فكبر ووقف

و سنت مذکور بتبعیت فرض قضا کرده می شود تا وقت زوال خواه قضا کرده شود فرض بجماعت یا بغیر جماعت و اما بعد از زوال
قضا کرده می شود بتبعیت فرض یا نه پس دران اختلاف است ف واینکه مذکور شد حکم سنت فجر است ص اما سنتهای دیگر
پس آن قضا نموده نمی شود بعد از گذشتن وقت بدون فرض و اما در قضای آن بتبعیت فرض اختلاف مشائخ است مسئله ۸
اگر شخصی دریابد یک رکعت نماز ظهر را ف با امام ص و سه رکعت نیابد پس نماز او درین صورت نماز جماعت نیست و محمد رح
گفته است که وی را ثواب جماعت است زیرا چه ادراک آخر شئی در حکم ادراک آن شئی است ولیکن نماز او نماز جماعت نیست حقیقة لهذا اگر
قسم خورده باشد شخص مذکور که ادراک جماعت نخواهد کرد پس او حانث میگردد ف زیرا چه او ادراک جماعت نموده ص اگر قسم خورده باشد
که نماز ظهر بجماعت نخواهد کرد حانث نمی شود زیرا چه او درین صورت نماز جماعت نکرده است مسئله ۹ اگر شخصی در آید در مسجدیکه
دران نماز جماعت شده است پس او اگر نماز سنت گذارد پیش از ادای فرض جائز است هر سنتی که باشد ولیکن این در صورتی است
که وقت نماز وسیع باشد و اگر وقت نماز تنگ باشد پس باید که مشغول بادای فرض شود و پیش از ادای فرض مشغول بنماز تطوع نشود
و بعضی گفته اند که این حکم در غیر سنت ظهر و فجر است چه درین دو سنت زیاده تاکید است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حق سنت فجر
ف بسیار تاکید نموده است و ص فرموده است که بگذارید سنت فجر را اگرچه مانع شما شود خیل و همچنین در حق سنت ظهر فرموده است
که هر که ترک کند چهار رکعت سنت را پیش از نماز ظهر پس او نخواهد یافت شفاعت مرا و بعضی گفته اند که در حکم مذکور جمیع سنت برابر است
زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت نموده است بران در صورتیکه ادای فرض بجماعت نموده است و بدون جماعت مواظبت بران
یافته نشده است ف پس در حق منفرد سنت نیست چه سنت بدون مواظبت پیغمبر صلی الله علیه وسلم ثابت نمی شود ص و
باید دانست که نمازهای سنت موجب اکمال نماز فرض است پس گذاردن آن در هر حال اولی است ف خواه نماز فرض بجماعت
ادا نماید خواه تنها ص مگر ف در صورتیکه بسبب تنگی وقت ص خوف آن باشد ف که اگر مشغول به سنت شود ص
فرض فوت خواهد شد مسئله ۱۰ اگر آمد شخصی در حالیکه امام در رکوع است ف پس اقتدا کرد ص تکبیر تحریمه گفت و ایستاده شد

حتى رفع الامام رأسه لا يصير مدركا لتلك الركعة خلافا لزفر رح هو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلوة ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع ولو ركع المقتدي قبل امامه فادركه الامام فيه جاز وقال زفر رح لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنى عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول والله اعلم

باب قضاء الفوائت

من فاتته صلوة قضاها اذا ذكرها وقدمها على فرض الوقت والاصل فيه ان الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق وعند الشافعي رح مستحب لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام

تا آن زمانیکه امام سر از رکوع بر داشت پس آن رکعت در حق شخص مذکور محسوب نمی شود و زفر رح گفته است که رکعت مذکوره در حق او معتبر است زیرا که شخص مذکور یافته است امام را در حالیکه آن در حکم قیام است چه رکوع در حکم قیام است و علمای ما رح میگویند که شرط اقتدا اینست که مقتدی شریک امام شود در افعال نماز **ف** و در رکعت مذکوره **ص** مقتدی شریک امام نشد نه در قیام نه در رکوع و اگر مقتدی **ف** شریک امام شود در قیام **ص** و پیشتر از امام به رکوع رود و بعد ازان امام رکوع کند **ف** پیش ازانکه او سر از رکوع بر دارد حتی که شرکت در رکوع متحقق شود پس درین صورت **ص** نماز آن مقتدی جائز است **ف** در رکعت مذکوره و معتبر است در حق او **ص** و زفر رح میگوید که رکعت مذکوره معتبر نیست **ف** چه رکوع مذکوره معتبر نیست **ص** زیرا چه هر قدر ازان رکوع که پیش از امام بعمل آورده است معتبر نیست پس همچنین **ف** معتبر نخواهد بود **ص** آنچه بعد از آن است چه بنای آن بر اول است و دلیل علمای ما رح اینست که مشارکت در بعضی از اجزای رکن شرط است **ف** و آن در صورت مذکوره متحقق است و شرکت در جمیع اجزای آن شرط نیست **ص** و اگر نه در صورتیکه امام اول سر از رکوع بر دارد و مقتدی بعد از زمانی باید که رکوع مقتدی معتبر نباشد و حال آنکه معتبر است والله اعلم

باب یازدهم در بیان قضای نماز **مسئله** اگر نماز شخصی فوت شود باید که قضا کند آنرا وقتیکه یاد آید وی را آن نماز و باید که قضا کند آن را پیشتر از نماز وقتی و اصل آن اینست که ترتیب میان نماز یکه فوت می شود و میان نماز یکه او میکند آن را بعد ازان در وقت واجب است نزد علمای ما رح و نزد شافعی رح مستحب است زیرا چه هر نماز فرض اصل است بذاته و شرط نیست برای نماز دیگر و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر کرا فوت شود نمازے بسبب خواب یا بسبب نسیان و فراموشی **ف** پس باید که بگذارد آن نماز را هر گاه یاد آید وی را و نیز فرموده است که اگر فوت شود **ص** نماز کسی بسبب خواب یا نسیان و یاد آید وی را آن نماز در حالیکه او اقتدا نموده است در پس امام **ف** برای نماز وقتی **ص** پس باید که ادا کند این نماز را در پس امام و بعد ازان قضا کند نماز یرا که یاد آمده است وی را و بعد ازان اعاده کند نماز وقتی را که در پس امام ادا نموده است

ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیة ثم یقضیها لان الترتیب یسقط بضیق الوقت وکذا بالنسیان وکثرة الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیة ولو قدم الفائتة جاز لان النهی عن تقدیمها لمعنی فی غیرها بخلاف ما اذا کان فی الوقت سعة وقدم الوقتیة حیث لا یجوز لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحدیث ولو فاتته صلوات رتبها فی القضاء کما وجبت فی الاصل لان النبی علیه السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا کما رأیتمونی اصلی الا ان تزید الفوائت علی ستة صلوات لان الفوائت قد کثرت فیسقط الترتیب فیما بین الفوائت بنفسها کما یسقط بینها وبین الوقتیة وحد الکثرة ان تصیر الفوائت ستا بخروج وقت الصلوٰة السادسة وهو المراد بالمذکور فی الجامع الصغیر وهو قوله وان فاتته اکثر من صلوات یوم ولیلة اجزأته التی بدأ بها لانه اذا زاد علی یوم ولیلة تصیر ستا وعن محمد رحمه الله انه اعتبر دخول وقت السادسة والاول هو الصحیح

باید دانست که تقدیم نماز قضا بر ادای نماز وقتی واجب است بشرطیکه خوف این نباشد که نماز وقتی فوت خواهد شد بسبب تنگی وقت واگر خوف آن باشد پس درین صورت اول نماز وقتی را ادا نماید و بعد ازان قضا کند نماز مذکور را زیرا چه ترتیب مذکور ساقط می شود بسبب تنگی وقت و باید دانست که همچنین ساقط می شود بسبب نسیان و بسبب کثرت نماز های فوائت چه اگر بسبب کثرت فوائت ترتیب مذکور ساقط نشود پس لازم می آید که انسان اول نماز های فوائت را قضا کند و بعد ازان نماز وقتی گذارد و این گاهی موجب آن می شود که نماز وقتی فوت شود بسبب آنکه تمام وقت آن مشغول خواهد شد بقضا نمودن نماز های کثیر که فوت شده است **ف** و باید دانست که اگر با وجود تنگی وقت **ص** مقدم قضا کند نماز فائته را جائز است چه شرائط جواز آن همه یافته می شود و نهی که وارد ست بر تقدیم آن وارد ست بر معنی که در غیر آن است واگر با وجود وسعت وقت مقدم ادا کند نماز وقتی را بر قضای فائته نماز وقتی جائز نمی شود زیرا چه ادا کرد آن را پیش از وقت آن که بحدیث ثابت ست **مسئله ۲** اگر چند نماز فرض فوت شود مر شخصی را پس باید که آن نماز ها را به ترتیب قضا کند چنانچه ادای آن در اصل به ترتیب فرض ست و وجه آن اینست که در روز جنگ خندق چهار نماز پیغمبر صلی الله علیه وسلم فوت شده بود و پیغمبر صلی الله علیه وسلم آن را به ترتیب قضا کرد و فرمود بحاضران که نماز گذارید چنانچه می بینید که من نماز میگذارم و اینکه مذکور شد که ترتیب میان نماز های فائته فرض ست وقتی است که نماز های فائته زیاده از پنج نماز نباشد واما وقتیکه زیاده از پنج نماز باشد پس درین صورت ترتیب میان آن ساقط می شود زیرا چه زیاده از پنج نماز کثیر ست و بسبب کثرت نماز های فائته ترتیب میان آنها ساقط شود چنانچه بسبب آن ساقط میشود ترتیب میان فائته و میان وقتیه **ف** بنابر آنچه سابق مذکور شد و بدانکه **ص** حد کثرت فوائت اینست که نماز های فائته شش باشد بخروج وقت نماز ششم و همین مراد چیزی است که در جامع صغیر مذکور ست و آن اینست که اگر فوت شود از شخصی زیاده از نماز یک روز و شب پس کفایت میکند او را نمازیکه بآن شروع کرده است چه وقتیکه زیاده شود بر یک روز و شب شش نماز می شود و از محمد رحمه الله مرویست که او اعتبار کرده است دخول وقت نماز ششم را لیکن اول صحیح است

لان الكثرة بالدخول فی حد التكرار وذلك فی الاول ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة قيل يجوز الوقتية مع ذكر الحديثة لكثرة الفوائت وقيل لا يجوز ويجعل الماضی كان لم يكن زجرا له عن التهاون ولو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقی عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر فانه روی عن محمد رح فی من ترك صلوة يوم وليلة وجعل يقضی من الغد مع كل وقتية فائتة فی الفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت فی حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه فی ظنه حال ادائها ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهی فاسدة الا اذا كان فی اخر الوقت وهی مسئلة الترتيب واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلوة عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وعند محمد رح تبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل

زیراچه کثرت حاصل نمی شود مگر بسبب رسیدن بحد تکرار و آن نیست مگر در صورت اول یعنی وقت خروج نماز وقت ششم مسئله اگر نماز های فائته قدیمه و جدیده مجتمع شود و کثیر باشد پس درین صورت بعضے گفته اند که نماز وقتی با وجود یاد بودن نماز های فائته جدیده جائز نیست زیراچه نماز های فائته قدیمه کالعدم شمرده می شود و جدیده فقط کثیر نیست پس ترتیب میان آن و میان وقتیه فرض خواهد بود و بعضی گفته اند که در صورت مذکوره نماز وقتی با وجود یاد بودن نماز های فائته جدیده جائز است بسبب کثرت فوائت ف چه مجموع جدیده و قدیمه کثیر است ص و کثرت ف فوائت موجب سقوط ترتیب است ص و بر همین فتوے است

مسئله ۴ اگر بر ذمه شخصے نماز های فائته کثیر باشد و قضا کند شخص مذکور بعضی ازان نماز فائته را حتی که قلیل باقی ماند پس بعضے گفته اند که درین هنگام میان این باقی نماز ها ترتیب عود میکند بدستور سابق زیراچه مرویست از محمد رح که اگر شخصے نماز های یک شبانه روز را ترک کند و بعد ازان در روز دیگر قضا کند آن را باین طور که همراه هر نماز وقتی قضا کند یک نماز فائته را ف از نماز هائیکه در روز اول فوت شده است ص پس درین صورت قضای این نماز های فائته صحیح می شود بهر حال ف خواه مقدم از وقتی قضا نموده باشد یا مؤخر ص و نماز های وقتیه همه فاسد میگردد بهر حال زیراچه فوائت بهر دو صورت تقدیم و تاخیر در حد قلت داخل است مگر نماز عشای اخیر چه آن صحیح می شود زیراچه در زعم شخص مذکور در وقت گذاردن نماز عشا هیچ نماز فائته بر ذمه او باقی نیست

مسئله ۵ اگر شخصے نماز عصر گذارد با وجودیکه یاد است ویرا که او نماز ظهر ادا نکرده است پس نماز عصر او فاسد می شود مگر در صورتیکه گذارده باشد نماز عصر را در آخر وقت آن و این مسئله ترتیب است ولیکن باید دانست که در صورت مذکوره نماز فرض عصر مذکور فاسد می شود ف یعنی ص ادای فرض نمی شود ولیکن آن نماز ف فی نفسه ص باطل نمی شود بلکه نفل میگردد و این نزد شیخین رح است و محمد رح می گوید که نماز مذکور فی نفسه باطل می شود زیراچه شخص مذکور تحریمه برای نماز فرض بسته بود و هرگاه نماز مذکور بطریق فرض صحیح نشد پس باطل خواهد شد تحریمه او مطلقا و شیخین رح میگویند که شخص مذکور تحریمه اصل نماز بسته بود با وصف ف زائد که ص فرضیت ف است ص پس بسبب بطلان وصف ف که فرضیت است ص لازم نمی آید که اصل نماز باطل گردد

ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما يفسد فسادا باتا لا جواز لها بحال وقد عرف ذلك في موضعه ولو صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فهي فاسدة عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده سنة عندهما ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن وعلى هذا اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة فعنده يعيد العشاء والسنة دون الوتر لان الوتر فرض على حدة عنده وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء والله اعلم

باب سجود السهو

يسجد للسهو في الزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام ثم يتشهد ثم يسلم وعند الشافعي رح يسجد قبل السلام لما روي انه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام ولنا قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام وروي انه عليه السلام سجد سجدتي السهو بعد السلام فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله سالما ولان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام ينجبر به وهذا الخلاف في الاولوية ويأتي بتسليمتين هو الصحيح صرفا للسلام المذكور الى ما هو المعهود ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح

وبعد ازان باید دانست که نماز عصر آن شخص فاسد می شود بفساد موقوف حتی که اگر ادا کند نماز شش وقت را بعد ازان و اعادهٔ نماز ظهر نکند پس نزد ابی حنیفه رح کل آن نماز جائز می شود و نزد صاحبین رح کل آن فاسد می شود بفساد بات نه موقوف و بیان آن در موضع آن بالا گذشت **مسئله ۶** اگر شخصی نماز فجر گذارد با وجودیکه یاد داشت که نماز وتر نکرده است پس نماز فجر او فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح فاسد نمیگردد و این اختلاف بنا بر آن است که نماز وتر نزد ابی حنیفه رح واجب است و نزد صاحبین رح سنت است و ترتیب واجب نیست میان فرض و سنت و بنا بر آن اگر نماز عشا ادا کرد کسی و بعد ازان وضو کرده سنت و وتر را ادا کرد و بعد ازان معلوم شد که نماز عشا بی وضو کرده بود پس نزد ابی حنیفه رح اعاده خواهد کرد آن کس نماز عشا و سنت آن را نه نماز وتر را و نزد صاحبین رح اعاده خواهد کرد نماز وتر را نیز زیرا چه نماز وتر تابع نماز فرض عشا است مانند سنت والله اعلم بالصواب

باب دوازدهم در بیان سجدهٔ سهو **مسئله ۱** اگر شخصی بسبب سهو عملی یا قولی زیاده یا کم کند در نماز باید که در آخر نماز بعد از سلام دو سجده کند و بعد ازان باز تشهد بخواند و بعد ازان باز سلام گوید و نزد شافعی رح سجدهٔ سهو **ف** باین طور کند که بعد از تشهد دو سجدهٔ **ص** سهو بجا آرد پیش آنکه سلام بگوید **ف** و بعد ازان تشهد بخواند و سلام بگوید **ص** زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم سجدهٔ سهو پیش از سلام بجا آورده است و دلیل علمای ما رح یکی آنست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که برای هر سهو دو سجده است بعد از سلام و مرویست که پیغمبر صلعم دو سجدهٔ سهو بجا آورده است بعد از سلام و این معارض آنست که شافعی رح آورده است آنرا پس میان دو روایت عمل پیغمبر صلعم تعارض واقع شد پس باقی ماند قابل تمسک قول پیغمبر صلعم که دلیل علمای ما رح است و دوم آنست که سجدهٔ سهو **ف** مشروع است برای جبر نقصان **ص** و تکرار آن مشروع نیست پس باید که مؤخر نموده شود از سلام حتی اگر سهو کند سلام را **ف** باین طور که بعد از تشهد سلام نگوید و زمانی خاموش نشسته ماند یا برای رکعت پنجم استاده شود پس بسبب تاخیر نمودن سجدهٔ سهو از سلام **ص** جبر نقصان این سهو نیز می شود و باید دانست که این اختلاف میان علمای ما رح و میان شافعی رح در اولویت است و برای سهو دو سلام گفتن صحیح است تا این سلام مانند سلام معهود بود و باید که درود و دعای ماثوره را بخواند در جلسه که بعد از دو سجدهٔ سهو است و همین صحیح است

لان الدعاء موضعه اٰخر الصلوة **قال** ويلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها وهذا يدل على ان سجدة السهو واجبة هو الصحيح لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج واذا كان واجبا لا يجب الا بترك واجب او تاخيره او تاخير ركن ساهيا هذا هو الاصل وانما وجبت بالزيادة لانها لا تعرى عن تاخير ركن او ترك واجب **قال** ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه اراد به فعلا واجبا الا انه اراد بتسميته سنة ان وجوبها بالسنة **قال** او ترك قرأة الفاتحة لانها واجبة او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب عليها من غير تركها مرة وهي امارة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقرأة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة السهو هو الصحيح ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما يصح به الصلوة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة **قال** وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام

زیرا چه موضع دعا و درود آخر نماز است **مسئله ۲** اگر شخصی زیاده کند در نماز عملی را که از جنس اعمال نماز است پس لازم شود وی را که سجدهٔ سهو بجا آرد یعنی سجدهٔ سهو واجب است و همین صحیح است زیرا چه سجدهٔ سهو مشروع شده است برای جبر نقصانی که در عبادت نماز راه می یابد پس واجب خواهد شد مانند قربانی ها یکه در حج واجب می شود بسبب جنایت برای جبر نقصان و هرگاه ثابت شد که سجدهٔ سهو واجب است پس واجب نخواهد شد مگر بترک واجب یا بتاخیر رکنی ف از ارکان ص نماز بسبب سهو و همین قاعده است و اما وجوب آن بسبب زیاده نمودن چیزی پس بجهت آن که بسبب زیادتی عمل تاخیر رکن یا ترک واجب لازم می آید **مسئله ۳** سجدهٔ سهو لازم می آید بسبب ترک واجب چون قرأت سورهٔ فاتحه و دعای قنوت و تشهد و تکبیرات نماز عید چه این همها واجب است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است باین طور که یکبار هم ترک نکرده است و این علامت وجوب است و بجهت آنکه این چیزها منسوب میشود بسوی تمامی نماز پس دلالت کرد برانیکه این چیزها از خصائص نماز است و از خصائص نماز نمی شود مگر بوجوب و تحقیق سجدهٔ سهو واجب میشود بسبب ترک قعدهٔ اولی یا قعدهٔ اخیره و همین صحیح است چه آن نیز واجب است **مسئله ۴** امام اگر بجهر بخواند قرآن را در نماز یکه اخفای قرأت دران مقرر است یا باخفا خواند قرآن را در نماز یکه دران جهر مقرر است پس سجدهٔ سهو لازم می آید زیرا چه جهر و اخفا در موضع خود واجب است ولیکن اختلاف روایت است در مقدار آن ف یعنی چه مقدار قرآن بجهر بخواند در موضع اخفا یا چه مقدار قرآن باخفا بخواند در موضع جهر تا بسبب آن سجدهٔ سهو لازم آید ص و اصح اینست که در هر دو صورت آن مقدار معتبر است که بآن نماز جائز می شود زیرا چه احتراز نمودن از جهر قلیل متعذر است و احتراز از کثیر ممکن است و مقداریکه بآن جائز میشود نماز کثیر است ولیکن مقدار مذکور نزد ابی حنیفه رح یک آیت است و نزد صاحبین رح سه آیت است و این حکم در حق امام است نه در حق منفرد زیرا چه جهر و اخفا از خصائص جماعت است **مسئله ۵** بسبب سهو امام سجدهٔ سهو واجب می شود بر مقتدی زیرا چه سببیکه موجب سجدهٔ سهو است در حق اصل یعنی امام متقرر و متحقق شد و از ینجهت لازم می شود بر مقتدی را حکم اقامت بسبب نیت امام ولیکن اگر امام سجدهٔ سهو نکند مقتدی نیز نکند زیرا چه او اگر تنها سجدهٔ سهو کند مخالفت امام لازم می آید حال آنکه او التزام نموده است تبعیت امام را

فان لم یسجد الامام لم یسجد المؤتم لانه یصیر مخالفا لامامه وما التزم الاداء الا متابعا فان سهی المؤتم لم یلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه
لو سجد وحده کان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ینقلب الاصل تبعا ومن سهی عن القعدة الاولی ثم تذکر وهو الی حالة القعود اقرب عاد
وقعد وتشهد لان ما یقرب من الشیء یأخذ حکمه ثم قیل یسجد للسهو للتاخیر والاصح انه لا یسجد کما اذا لم یقم ولو کان الی القیام اقرب لم یعد
لانه کالقائم معنی ویسجد للسهو لانه ترک الواجب وان سهی عن القعدة الاخیرة حتی قام الی الخامسة رجع الی القعدة ما لم یسجد لان فیه اصلاح صلوته
وامکنه ذلک لان ما دون الرکعة بمحل الرفض قال والغی الخامسة لانه رجع الی شیء محله قبلها فیرتفض ویسجد للسهو لانه اخر واجبا وان قید الخامسة
بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعی رح لانه استحکم شروعه فی النافلة قبل اکمال ارکان المکتوبة ومن ضرورته
خروجه عن الفرض وهذا لان الرکعة بسجدة واحدة صلوة حقیقة حتی یحنث بها فی یمینه لا یصلی وتحولت
صلوته نفلا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح خلافا لمحمد رح علی ما مر فیضم الیها رکعة سادسة ولو لم یضم

مسئله ۶ اگر مقتدی سهو کند پس بسبب آن سجدهٔ سهو بر امام لازم نمی آید و نه بر مقتدی زیراچه اگر مقتدی بسبب سهو خود تنها
سجدهٔ سهو بجا آرد مخالفت امام لازم می آید و اگر امام نیز بتبعیت او سجدهٔ سهو نماید پس لازم می آید که اصل تابع تابع شود مسئله ۷
اگر شخصے قعدهٔ اولی را فراموش کند پس اگر وی را یاد آید درحالیکه بسوی قعود اقرب است پس لازم است که نشیند و تشهد بخواند
زیراچه چیزیکه قریب از شی بود حکم آن شی می گیرد و بعضے گفته اند که درین صورت نیز سجدهٔ سهو کند بسبب تاخیر و بعضے گفته اند که
سجدهٔ سهو کردن درکار نیست و شخص مذکور مانند کسی است که استاده نشده است و همین صحیح است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعدهٔ اولی
درحالیکه بسوی قیام اقرب است باید که نه نشیند زیراچه او مانند شخصے است که فی الحقیقت استاده شده است ولیکن سجدهٔ سهو خواهد کرد
زیراچه ترک کرده است قعدهٔ اولی را که واجب است مسئله ۸ اگر شخصی قعدهٔ اخیره را فراموش کند و استاده شود و بعد از ایستادن
وی را یاد آید پس لازم است وی را که بنشیند تا وقتیکه دران رکعت سجده نکرده باشد زیراچه در نشستن اصلاح نماز وی است و قدرت است
او را بران زیراچه در کم از یک رکعت ترک مضائقه نیست ف پس لازم است که نشیند و رکعت خامسه را که شروع دران کرده بود ص
لغو گرداند زیراچه او رجوع کرد بسوی چیزیکه محل آن سابق ازان است ف یعنی قعده ص پس بگذارد آن رکعت را و سجدهٔ سهو براو
لازم است زیراچه او تاخیر واجب نموده است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعدهٔ مذکوره بعد ازان که سجده کرد برای رکعت پنجم پس درین صورت نزد
علمای ما رحمهم الله باطل میشود نماز فرض او ف که قعدهٔ اخیره دران فراموش کرده است ص زیراچه درینگام
مستحکم شد شروع او در نماز نفل پیش ازانکه بتمام و کمال ادا کرده باشد ارکان نماز فرض مذکور را پس لازم آمد که او از نماز مذکور
بیرون شد زیراچه بسبب یک سجده یک رکعت نماز حقیقةً متحقق می شود حتی که حانث می شود از یک سجده کردن کسیکه یمین کند
که من نماز نخواهم کرد ولیکن آن نماز فرض نفل میگردد نزد شیخین رحمهما الله و نزد محمد رحمه الله آن نماز باطل
میگردد مطلقاً ف نه بطریق فرض صحیح می شود و نه بطریق نفل ص بنابر انچه ف سابق ص مذکور شده است
و شخص مذکور را درین صورت اولی اینست که رکعت ششم را نیز تمام کند ولیکن اگر رکعت ششم را تمام نکند

لا ینبنی علیہ لانہ مظنون ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبھۃ عند ابی یوسف رہ لانہ سجود کامل وعند

محمد رہ برفعہ لان تمام الشئ بآخرہ وھو الرفع ولم یصح مع الحدث وثمرۃ الاختلاف تظھر فیما اذا سبقہ الحدث

فی السجود بنی عند محمد خلافا لابی یوسف رہ ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدۃ مالم یسجد للخامسۃ وسلم لان التسلیم فی حالۃ

القیام غیر مشروع وامکنہ الاقامۃ علی وجھہ بالقعود لان مادون الرکعۃ بمحل الرفض وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر ضم الیھا

رکعۃ اخری وتم فرضہ لان الباقی اصابۃ لفظۃ السلام وھی واجبۃ وانما یضم الیھا اخری

براو ہیچ چیز لازم نمی آید زیرا چہ او سہواً شروع کردہ است در نماز نفل کہ عبارت است از رکعت پنجم و ششم **ف** واگر عمداً شروع میکرد اتمام آن براو لازم می شد چہ نفل واجب میگردد بسبب شروع کردن دران وقتیکہ شروع کند عمداً **ص** وبعد ازان باید دانست کہ ابو یوسف رح میگوید کہ در صورت مذکورہ فرض او باطل میشود بسجدہ و نہادن پیشانی بر زمین زیرا چہ نہادن پیشانی بر زمین سجدۂ کامل است و محمد رحمہ اللہ میگوید کہ فرض او باطل می شود وقتیکہ سر از سجدہ بردارد چہ درین ہنگام سجدۂ مذکورہ تمام می شود زیرا چہ تمامی شی بآخر آن تعلق دارد و آن برداشتن سر است و آن صحیح نشد با حدث **ف** و شیخ علی مروزی رحمہ اللہ گفتہ است کہ مختار قول محمد رحمہ اللہ است **ص** و ثمرۂ این اختلاف آنست کہ اگر از شخص مذکور پیش **ف** از برداشتن **ص** سر از سجدہ **ف** رکعت پنجم **ص** حدث صادر شود پس نزد محمد رح شخص مذکور را باید کہ بنا کند نماز فرض را **ف** اعنی تمام کند نماز فرض مذکور را باین طور کہ بعد از وضو نشیند بقدر تشہد و سلام بگوید زیرا چہ سجدۂ مذکورہ نزد محمد رح صحیح نیست پس در رکعت پنجم سجدہ یافتہ نشد **ص** ونزد ابی یوسف رحمہ اللہ بنای نماز بران جائز نخواہد شد **ف** زیرا چہ سجدۂ مذکورہ نزد او صحیح است پس در رکعت پنجم سجدہ یافتہ شد **ص** **مسئلہ** ۹ اگر شخصے بعد از قعدۂ اخیرہ پیش از سلام بسبب سہو برخیزد و در رکعت پنجم شروع نماید و بعد ازان یاد آید ویرا کہ قعدۂ اخیرہ را سہو کردہ است پس لازم است ویرا کہ نشیند مادامیکہ سجدہ نکردہ باشد در رکعت پنجم و بعد نشستن سلام گوید زیرا چہ سلام گفتن در حالت قیام غیر مشروع است و قادر است او بر اینکہ ادای سلام کند بر وجہی کہ مشروع است اعنی بقعود زیرا چہ کم از یک رکعت بمحل ترک است و اگر در رکعت پنجم سجدہ کردہ باشد و بعد ازان یاد آید ویرا سہو مذکور پس درین صورت باید کہ رکعت ششم را نیز تمام کند و درین صورت فرض او تمام می شود زیرا چہ تمام ارکان آن را با تمام رسانیدہ است و باقی نیست مگر لفظ سلام و آن واجب است **ف** و از ارکان نماز نیست **ص** و آنچہ مذکور شد کہ رکعت ششم را تمام کند وجہ آن اینست کہ آنچہ نماز میکند بعد از برخاستن بعد از قعدۂ اخیرہ نفل است پس باید کہ اکتفا نکند بر رکعت پنجم بلکہ ششم را نیز تمام کند

لتصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزيه لنهيه عليه السّلام عن البتيراء ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان فى الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفى النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيهما يصلى ستا عند محمد رح لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد رح اعتبارا بالامام وعند ابى يوسف يقضى ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام **قال** ومن صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلى اخريين لم يبن لان السجود يبطل لوقوعه فى وسط الصلوٰة بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يبنى لانه لو لم يبن يبطل جميع الصلوٰة ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحريمة ويبطل سجود السهو هو الصحيح

تا نفل دو رکعت شود چه نماز یک رکعت جائز نیست بجهت آنکه از ان نهی وارد شده است و بعد از ان باید دانست که این دو رکعت قائم مقام دو رکعت سنت ظهر نمی شود و همین صحیح است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران دو رکعت سنت مواظبت نموده است به تحریمهٔ علیحده و باید دانست که در صورت مذکوره سجدهٔ سهو باید کرد زیرا چه شخص مذکور از نماز فرض خارج شده است بر خلاف طریقهٔ سنت و همچنین داخل شده است در نماز نفل بر خلاف طریقهٔ سنت **ف** و مجموع بمنزله یک نماز است در حق سجدهٔ سهو بجهت آنکه برای نفل مذکور تحریمه علیحده نکرده است **ص** و اگر شخص مذکور این نماز نفل را تمام نکند و ترک کند آن را قضای آن بر او لازم نمی آید چه او دران بسهو شروع کرده است **ف** نه عمداً **ص** و اگر کسی اقتدا کند بشخص مذکور درین دو رکعت پس محمد رحمه الله میگوید مقتدی را باید که شش رکعت نماز را گذارد زیرا چه امام مذکور این شش رکعت نماز را بیک تحریمه گذارده است و نزد شیخین رحمهما الله مقتدی مذکور دو رکعت نماز خواهد کرد زیرا چه خروج امام مذکور از نماز فرض مستحکم شده است **ف** پس این دوگانهٔ وی نفل مستقل است **ص** و اگر مقتدی مذکور فاسد کند نماز نفل مذکور را **ف** بعد از شروع **ص** پس بر او قضای آن واجب نمی شود چنانچه بر امام مذکور قضای آن واجب نیست و این نزد محمد رحمه الله است و ابو یوسف رحمه الله میگوید که او دو رکعت نماز قضا خواهد کرد زیرا چه عارضه که بسبب آن قضا ساقط شده است در حق امام مختص با امام است **مسئله** ۱۰ اگر شخصی دو رکعت نماز نفل گذارد و سجدهٔ سهو بجا آرد بسبب سهوی که دران واقع شده بود و بعد از ان خواست که دوگانهٔ دیگر گذارد پس نباید که بنا کند این دوگانه را **ف** بر تحریمهٔ دوگانهٔ اول **ص** زیرا چه اگر **ف** چنین **ص** کند سجدهٔ که بجا آورده است باطل می شود بسبب آنکه در وسط نماز واقع می شود **ف** و موضع آن **ص** آخر نماز است پس نباید که درین صورت دوگانهٔ دیگر را بنا کند بر دوگانهٔ اول و معهذا اگر بنا کند جائز است زیرا چه تحریمهٔ اول هنوز باقی است بخلاف مسافر چه **ف** او اگر ادا کند دو رکعت نماز را که در حق او فرض است **ص** و سجدهٔ سهو بجا آورد و بعد از ان **ف** پیش از سلام **ص** نیت اقامت نماید پس وی را باید که دو رکعت دیگر را بنا کند زیرا چه او اگر بنا نکند جمیع نماز او باطل میگردد

ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل في صلوته بعد التسليم فان سجد الامام كان داخلا والا فلا وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح
هو داخل سجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوٰة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلابد ان يكون في احرام الصلوٰة
وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في هذا
وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة ومن سلم يريد به قطع الصلوٰة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه لان هذا السلام
غير قاطع ونيته تغيير للمشروع فلغت ومن شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له استأنف لقوله عليه السلام اذا شك
احدكم في صلوته انه كم صلى فليستقبل الصلوٰة وان كان يعرض له كثيرا بنى على اكبر رأيه لقوله عليه السلام من شك
في صلوته فليتحر الصواب وان لم يكن له رأى بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا

مسئله ۱۱ اگر سلام داد از نماز شخصی که سجدهٔ سهو بر او واجب است و درین هنگام کسی اقتدا کرد پس اگر شخص مذکور سجدهٔ سهو
بجا آورد اقتدای آنکس صحیح می شود و گرنه صحیح نمی شود و این نزد شیخین رحمهما الله است و محمد رحمه الله گفته است که اقتدای
مقتدی مذکور صحیح است خواه سجدهٔ سهو کند امام مذکور یا نکند زیرا چه نزد محمد رحمه الله کسیکه بر او سجدهٔ سهو واجب است
بسبب سلام از نماز بیرون نمی شود اصلا چه سجدهٔ سهو واجب است برای جبر نقصان پس ضرور است که سجدهٔ سهو ادا نموده شود
در تحریمهٔ نماز و نزد شیخین رحمهما الله آنکس بسبب سلام مذکور از نماز خارج می شود بخروج موقوف ف یعنی اگر سجدهٔ سهو نخواهد کرد
پس بسبب سلام مذکور خروج او از نماز ثابت خواهد شد و اگر سجدهٔ سهو بجا خواهد آورد خروج ثابت نخواهد شد ص زیرا چه سلام
فی نفسه موجب خروج از نماز است ولیکن اثر نمیکند بسبب حاجت بسوی ادای سجدهٔ سهو پس بدون ادای سجدهٔ مذکوره عدم
اثر آن ظاهر نخواهد شد و باید دانست که ثمرهٔ اختلاف یکی آنست که مذکور شد ف در صحت اقتدا ص و دیگر اینست که شخص مذکور
اگر بعد از سلام مذکور خنده قهقهه کند وضوی او خواهد شکست ف نزد محمد رحمه الله نه نزد شیخین رحمهما الله ص و
همچنین اگر شخص مذکور مسافر باشد و بعد از سلام مذکور نیت اقامت کند چهار رکعت نماز بر او فرض خواهد شد ف نزد محمد رح
نه نزد شیخین رح ص مسئله ۱۲ اگر به نیت قطع نماز سلام بگوید شخصیکه بر او سجدهٔ سهو واجب است پس لازم است و برا
که سجدهٔ سهو بجا آرد زیرا چه سلام مذکور قاطع نماز نیست ف اگر چه ص شخص مذکور بآن نیت قطع نماز نموده است چه این نیت لغو است
زیرا چه این نیت خلاف شرع است مسئله ۱۳ اگر شخصی را شک واقع شود در اینکه سه رکعت نماز گذارده است
یا چهار پس اگر این حالت اول وداده است و برا باید که استیناف نماز کند زیرا چه در حدیث چنین آمده است و اگر اینحالت
اکثر رو میدهد او را پس باید که بنا کند بر مقداریکه ثابت است در ظن غالب او چه در حدیث همچنین آمده است و اگر
شخص مذکور را ظن غالب در هیچ جانب نباشد پس درین صورت بنا کند بر مقداری که متیقن است و آن اقل است زیرا چه
در حدیث آمده است که هر گرا شک عارض شود در نماز و معلوم نکند که سه رکعت نماز گذارده است یا چهار رکعت

بنى على الاقل والاستقبال بالسلام اولى لانه عرف محللاً دون الكلام بمجرد النية لغو وعند البناء على الاقل يقعد فى كل موضع يتوهم آخر صلوته كيلا يصير تاركا فرض القعدة والله اعلم

باب صلوة المريض

اذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله عليه السلام لعمران بن حصين رض صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومى ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة **قال** فان لم تستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما ولا يرفع الى وجهه شئ يسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم برأسك وان فعل ذلك وهو يخفض رأسه اجزاه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع والسجود لقوله عليه السلام يصلى المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يومى ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق بقبول العذر منه

پس بنا کند بر عدد یکه اقل ست از میان آن هر دو و در صورتیکه استیناف نماید پس اولی اینست که اول سلام بگوید **ف** از نمازیکه دران شک واقع شده است و بعد ازان استیناف نماید **ص** زیرا چه از شرع معلوم ست که طریقه بیرون آمدن از تحریمه نماز سلام ست نه کلام و مجرد نیت قطع نماز بدون سلام یا کلام لغو ست و باید دانست که در صورتیکه بنا کند بر اقل باید که نشیند در موضعیکه آنرا آخر نماز گمان می کند تا قعدهٔ اخیره که فرض ست ترک نشود والله اعلم

باب سیزدهم در بیان نماز بیمار **مسئله ۱** اگر بیماری قادر نباشد بر استادن پس جائز ست ویرا که نشسته نماز گذارد باین طور که رکوع و سجود نماید بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعمران ابن حصین رض فرموده است که نماز گذار استاده و اگر طاقت استادن نباشد پس نشسته نماز گذار و اگر طاقت نشستن نباشد پس بر پهلو غلطیده نماز گذار باین طور که رکوع و سجود با یما ادا کن بجهت آنکه تکلیف طاعت بحسب طاقت است **مسئله ۲** اگر در صورت نشسته نماز گذاردن طاقت ادا نمودن رکوع و سجود نباشد باید که رکوع و سجود با یما ادا نماید چه همین مقدور او ست ولیکن باید که در ایما برای سجده سر را نگون تر کند نسبت ایمای رکوع زیرا چه ایمای رکوع و سجود قائم مقام رکوع و سجود ست پس حکم آن خواهد گرفت و جائز نیست که چیزیرا بردارد و بمقابل پیشانی خود و بران سجده کند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر قادر باشی برانکه سجده نمائی بر زمین پس سجده بکن و گرنه بسر اشاره بکن برای سجده ولیکن اگر چیزی را بر داشته بران سجده نماید باین طور که سر را نگون کند سجده جائز می شود چه درین هنگام ایما یافته می شود و اگر سجده کند بران باین طور که آن چیز را بر داشته بر پیشانی خود بنهد پس درین صورت سجده نمی شود **مسئله ۳** اگر بیمار را طاقت نشستن نباشد پس باید که نماز باین طور گذارد که بر پشت بخوابد و هر دو پای خود بسوی قبله کند و رکوع و سجود با یما ادا نماید زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز گذارد بیمار ایستاده و اگر طاقت استادن نباشد پس باید که نشسته نماز گذارد و اگر طاقت نشستن نباشد پس بر پشت خوابیده نماز گذارد و رکوع و سجود با یما ادا نماید و اگر طاقت آن نیز نباشد پس او معذور ست و امید ست که الله تعالی عذر او را در تاخیر نماز قبول خواهد کرد

وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جاز لما روينا من قبل الا ان الاولى هو الاولى عندنا خلافا للشافعي رح لان الاشارة
المستلقي تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتادى الصلوة فان لم يستطع الايماء براسه اخرت
عنه ولا يومى بعينيه ولا بقلبه ولا بحاجبيه خلافا لزفر رح لما روينا من قبل ولان نصب الابدال بالرأى ممتنع ولا قياس على الرأس
لانه يتادى به ركن الصلوة دون العين واختيها وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلوة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة
اذا كان مفيقا وهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا
يومي ايماء لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء
قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلى الصحيح بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض اتمها قاعدا يركع ويسجد او يومى ان لم يقدر او مستلقيا ان لم يقدر

واگر بیمار مذکور بر پهلو بخوابد روی خود را بسوی قبله گرداند پس این نیز جائز است بنا بر حدیث **ف** عمران ابن حصین رض **ص**
که سابق مذکور شد ولیکن اولی نزد علمای ما رحمهما الله همان است که اول مذکور شد زیرا چه درین صورت اشارت آن بیمار
واقع می شود بسوی هوای کعبه و بآن نماز ادا می شود و اشارت او در صورت دوم واقع می شود بجانب هر دو قدم وی و نزد
شافعی رحمه الله صورت دوم اولی است **مسئله ۴** اگر بیمار را طاقت این نباشد که اشاره کند بسر خود پس بیگمان
جائز است وی را که تاخیر کند در نماز و موقوف دارد آن را و آینده اگر قادر شود قضا کند آن را و جائز نیست که بچشم اشاره کند
یا بابرو یا بدل بنا بر حدیثیکه در مسئله سابق مذکور شده است بخلاف قول زفر رحمه الله و بجهت آنکه ابدال حسیز یکه در حدیث
مذکور است بحسب رای ممتنع است و قیاس کردن ایمای چشم و ابرو و دل بر سر جائز نیست زیرا چه بسر رکن نماز که سجده است
ادا میشود نه بچشم و ابرو و دل و باید دانست که نماز ساقط نمی شود از بیمار مذکور اگرچه او عاجز باشد زیاده از یک شبانه روز
بشرطیکه بیهوش نشده باشد و همین صحیح است زیرا چه او مضمون خطاب شرع را می فهمد بخلاف آنکه بیهوش باشد زیاده از
یک شبانه روز **مسئله ۵** اگر بیماری قادر باشد بر قیام و قادر نباشد بر رکوع و سجود پس وی را قیام لازم نیست
بلکه باید که نماز گذارد نشسته و رکوع و سجود با یماء ادا نماید زیرا چه قیام را بجهت آن رکن نماز گردانیده شده است تا آن وسیله
گردانیده شود برای سجده چه سجده بر این وجه کردن موجب کمال تعظیم است پس هرگاه بعد از قیام سجده متصور نباشد
قیام رکن نخواهد ماند و مصلی مذکور مختار است **ف** اگر خواهد استاده نماز گذارد و اگر خواهد نشسته نماز کند **ص** و رکوع و
سجود با یماء ادا نماید ولیکن این افضل است زیرا چه نشسته ایما نمودن مشابه تر است بسجود **مسئله ۶** اگر شخصی بعضی از
اجزای نماز استاده ادا کند در حالت صحت و بعد از آن بیمار گردد **ف** که بسبب آن طاقت استادن نماند **ص** پس
جائز است وی را که باقی نماز را نشسته گذارد خواه رکوع و سجود کند اگر بران قادر باشد یا ایما و اشاره نماید برای رکوع و سجود
اگر قادر نباشد بران و اگر وی را طاقت نشستن نماند پس جائز است وی را که بر پشت خفته باقی نماز را گذارد

لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء ومن صلی قاعدا یرکع ویسجد لمرض ثم صح بنی علی صلوتہ قائما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح

وقال محمد رح استقبل بناء علی اختلافھم فی الاقتداء وقد تقدم بیانہ وان صلی بعض صلوتہ بایماء ثم قدر علی الرکوع والسجود استانف

عندھم جمیعا لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی فکذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعیی لاباس ان یتوکأ علی عصا او حائط او یقعد

لان ھذا عذر وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب وقیل لایکرہ عند ابی حنیفۃ رح لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر فکذا لایکرہ

الاتکاء وعندھما یکرہ لانہ لایجوز القعود عندھما فیکرہ الاتکاء وان قعد بغیر عذر یکرہ بالاتفاق وتجوز الصلوۃ عندہ ولا

تجوز عندھما وقد مر فی باب النوافل ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند ابی حنیفۃ رح

والقیام افضل وقالا لایجزیہ الا من عذر لان القیام مقدور علیہ فلا یترک

زیراچہ درین ہر دو صورت بنای ادنی بر اعلی است پس جائز خواہد شد مانند اقتدا **ف** یعنی اقتدای قاعد در پس قائم جائز است زیراچہ دران بنای ادنی است بر اعلی پس ہمچنین درینجا نیز **ص مسئلہ** شخصے کہ بسبب بیماری نشستہ نماز میگذارد و در رکوع و سجود میکند اگر در اثنای نماز صحت یابد و قادر شود بر قیام پس ویرا جائز است کہ باقی نماز را ایستادہ گذارد نزد شیخین رح و محمد رح گفتہ است کہ آن جائز نیست بلکہ لازم است ویرا کہ استیناف نماز نماید و این اختلاف بنا بر اختلاف آنہا است در صورتیکہ اقتدا کند قائم در پس قاعد **ف** چہ نزد محمد رحمہ اللہ این اقتدا جائز نیست و نزد شیخین رحمہما اللہ جائز است و دلیل جانبین **ص** سابق مذکور شدہ است **مسئلہ ۸** بیماریکہ رکوع و سجود بایماء نماید اگر صحت یابد در اثنای نماز و قادر شود بر ادای رکوع و سجود پس ویرا جائز نیست کہ بنا کند باین طور کہ در باقی نماز رکوع و سجود کند بلکہ لازم است ویرا کہ استیناف نماید و این متفق علیہ است و وجہ آن اینست کہ اقتدای رکوع کنندہ در پس کسیکہ رکوع بایماء میکند جائز نیست پس ہمچنین بنای باقی نماز کہ دران رکوع و سجود می نماید بر اول آن نماز کہ دران رکوع و سجود بایماء نمودہ است جائز نخواہد بود **مسئلہ ۹** اگر ایستادہ شروع کند شخصے در نماز نفل و بعد ازان عاجز شود از قیام پس مضائقہ نیست ویرا کہ تکیہ کند بر عصا یا بر دیواری یا نشیند زیراچہ آن عذر است و اگر بغیر عذر تکیہ کند بر دیوار وغیرہ پس آن مکروہ است زیراچہ این بی ادبی است و بعضے گفتہ اند کہ تکیہ زدن بغیر عذر مکروہ نیست نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ زیراچہ نشستن بغیر عذر نزد او رحمہ اللہ جائز است **ف** بے کراہیت **ص** پس تکیہ زدن بغیر عذر مکروہ نخواہد بود و نزد صاحبین رحمہما اللہ مکروہ است زیراچہ نشستن بغیر عذر نزد ایشان جائز نیست پس تکیہ کردن نزد ایشان مکروہ خواہد بود و اگر نشیند شخص مذکور بغیر عذر پس این مکروہ است بالاتفاق لیکن نماز او جائز است نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ و نزد صاحبین رحمہما اللہ جائز نیست **مسئلہ ۱۰** نشستہ نماز گذاردن در کشتی بغیر عذر جائز است نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ و قیام افضل است و صاحبین رحمہما اللہ گفتہ اند کہ نشستہ نماز گذاردن در کشتی بغیر عذر روا نیست زیراچہ انسان در کشتی قادر است بر ایستادن پس روا نیست ویرا کہ ترک کند آن را بغیر عذر

وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج افضل ما امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك لم يقض وهذا استحسان والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل لتحقق العجز فشابه الجنون وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان تزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء كذا ذكره ابو سليمان رح بخلاف النوم لان امتداده نادر فيلحق بالقاصر ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمد رح لان التكرار يتحقق به وعندهما من حيث الساعات هو الماثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم والله اعلم بالصواب

و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در کشتی بیشتر دوران سر عارض می شود پس گویا متحقق است چه امر یکه بیشتر بوقوع می آید متحقق شمرده می شود ولیکن ایستاده نماز گذاردن دران افضل است بجهت آنکه متفق علیه می شود واگر از کشتی برآمده بر روی زمین نماز گذاردن مقدور باشد پس افضل اینست که از کشتی بیرون شود و بر روی زمین نماز گذارد حاصل چه درین صورت دل قرار میگیرد و حضور قلب در نماز حاصل می شود و باید دانست که این اختلاف که مذکور شد در صورتی است که کشتی روان باشد و کشتیکه مربوط باشد و روان نباشد پس آن بمنزلهٔ زمین کنارهٔ دریا است و همین صحیح است مسئله اگر شخصی بیهوش باشد آن قدر مدت که پنج نوبت نماز یا کمتر ازان بگذرد و خبردار نگردد پس قضای آن قدر نماز بر و لازم است واگر زیاده از پنج نماز بگذرد پس قضای آن بر و لازم نیست و این فرق بنابر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که هر نماز که در تمام وقت آن بیهوش باشد انسان پس بر او قضای آن نماز واجب نشود چه او از ادای آن عاجز است پس این بیهوشی مانند دیوانگی باشد و وجه استحسان اینست که مدت بیهوشی هرگاه دراز شود نماز های کثیر فوت می شود پس اگر قضای آن واجب شود حرج لازم می آید واگر آن مدت کوتاه باشد نماز های قلیل فوت می شود و در قضای آن حرج نیست و نماز ها که زیاده باشد بر نماز یک شبانه روز که پنج نماز است پس آن کثیر است زیرا چه مکرر می شود و باید دانست که حکم جنون مانند حکم بیهوشی است چنین ذکر کرده است ابو سلیمان رحمه الله بخلاف خواب چه نادر است که مدت خواب این قدر دراز شود پس خواب بمنزلهٔ قصور انسان است در ادای نماز بعد ازان باید دانست که نزد محمد رحمه الله زیادتی باعتبار اوقات معتبر است پس هرگاه بگذرد وقت نماز ششم قضا ساقط می شود زیرا چه تکرار نماز درین هنگام متحقق می شود و نزد شیخین رحمهما الله زیادتی باعتبار ساعات معتبر است پس هرگاه زائد شود بر یک روز و شب ساعتی ساقط می شود قضای آن و این منقول است از علی و ابن عمر رض والله اعلم بالصواب

باب فی سجدۃ التلاوۃ

قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر فی آخر الاعراف وفی الرعد والنحل وبنی اسرائیل ومریم والاولی من الحج والفرقان والنمل والم تنزیل وص وحم السجدۃ والنجم واذا السماء انشقت واقرأ کذا کتب فی مصحف عثمان رض وھو المعتمد والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوۃ عندنا وموضع السجدۃ فی حم السجدۃ عند قولہ لا یسأمون فی قول عمر رض وھو المأخوذ للاحتیاط والسجدۃ واجبۃ فی ھذہ المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القرآن او لم یقصد لقولہ علیہ السلام السجدۃ علی من سمعہا وعلی من تلاھا وھی کلمۃ ایجاب وھو غیر مقید بالقصد واذا تلا الامام آیۃ السجدۃ سجدھا وسجدھا المأموم معہ لالتزامہ متابعتہ واذا تلا المأموم لم یسجد الامام ولا المأموم فی الصلوۃ ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح یسجدونھا اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالۃ الصلوۃ لانہ یؤدی الی خلاف وضع الامامۃ والتلاوۃ ولھما ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ وتصرف المحجور لا حکم لہ بخلاف الجنب والحائض

باب چہاردہم در بیان سجدۂ تلاوت مسئلہ ا سجدۂ تلاوت در قرآن چہاردہ سجدہ است ف یکی ص در آخر سورۂ اعراف ف دوم ص در سورۂ رعد ف سوم ص در سورۂ نحل ف چہارم ص در سورۂ بنی اسرائیل ف پنجم ص در سورۂ مریم ف ششم ص در سورۂ حج در موضع اول ف ہفتم ص در سورۂ فرقان ف ہشتم ص در سورۂ نمل ف نہم ص در سورۂ الم تنزیل ف دہم ص در سورۂ ص ف یازدہم ص در سورۂ حم ف دوازدہم ص در سورۂ والنجم ف سیزدہم ص در سورۂ اذا السماء انشقت ف چہاردہم ص در سورۂ اقرأ زیرا چہ چنین نوشتہ است در مصحف عثمان رضی اللہ عنہ و بران اعتماد است و در موضع دوم در سورۂ حج ف سجدۂ تلاوت نیست بلکہ مراد از سجدۂ کہ دران مذکور است ص سجدۂ نماز است ف نہ سجدۂ تلاوت ص و باید دانست کہ موضع سجدۂ در سورۂ حم السجدہ مر قولہ تعالی لا یسأمون است بنا بر قول عمر رضی اللہ عنہ و ہمین مختار است برای احتیاط و باید دانست کہ سجدۂ تلاوت درین چہاردہ موضع واجب است بر کسیکہ تلاوت کند این آیتہا را و بر کسیکہ بشنود آنرا خواہ بقصد و ارادہ شنیدہ باشد آنرا یا بغیر قصد و ارادہ زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ سجدۂ تلاوت واجب است بر کسیکہ بشنود آیت سجدہ را و بر کسیکہ بخواند آنرا و این حدیث مطلق است و مقید نیست ف بانیکہ قصداً بشنود آنرا ص مسئلہ ۲ اگر امام بخواند آیت سجدہ را بخواند باید کہ سجدہ بجا آورد و مقتدی نیز ہمراہ امام بجا آرد چہ مقتدی التزام نمودہ است متابعت امام را و اگر مقتدی بخواند آیت سجدہ را سجدۂ تلاوت نکند امام و مقتدی نہ در اثنای نماز و نہ بعد از فراغت از نماز و این نزد شیخین رح است و محمد رحمہ اللہ میگوید کہ امام و مقتدی ہر دو سجدۂ تلاوت ادا نمایند بعد از فراغت از نماز زیرا چہ سبب وجوب آن یافتہ شدہ است ف در حق ہر دو ص و ہیچ چیز مانع ادای آن نیست ف بعد از فراغت از نماز ص بخلاف حالت نماز چہ دران اگر ادا کنند مقتدی فقط مخالفت امام لازم می آید و اگر امام نیز بجہت مقتدی سجدہ تلاوت نماید لازم می آید کہ امام تابع مقتدی شود و این خلاف اصل است و دلیل شیخین رح آنست کہ مقتدی محجور است در حق قرأت قرآن و تصرف محجور موجب حکم نمی شود بخلاف جنب و حائض

لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة بخلاف الجنب ولو سمعها رجل خارج الصلوة يسجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وان سمعوا وهم في الصلوة سجدة من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة ويسجدونها بعدها لتحقق سببها ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل قال واعادوها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلوة وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد رح فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها بادراك الركعة

چه آنها را از قرائت قرآن نهی ست ف ولیکن نجویز نشیند ص و اثر نهی عدم منع یا تصرف ست پس قرائت معتبر نیست لهذا بسماع آن سجدهٔ تلاوت واجب نشود و اثر نهی تحریم فعل ست تصرف معتبر ست پس قرائت حائض و جنب معتبر ست لهذا بسماع آن سجدهٔ تلاوت واجب شود سوال هرگاه چنین شد پس اگر حائض و جنب آیهٔ سجده را بخوانند باید که سجدهٔ تلاوت برایشان واجب شود و حال آنکه بر حائض واجب نیست جواب اگر حائض بخواند آیهٔ سجده را سجدهٔ تلاوت براو واجب نمیشود چنانچه واجب نمیشود براو سجدهٔ تلاوت بسبب شنیدن آیهٔ سجده بجهت آنکه وی را اهلیت سجده نیست بخلاف جنب زیرا چه او اهلیت نماز گذاردن دارد فی الحال باین طور که غسل کرده نماز گذارد مسئله ۳ اگر مقتدی بخواند آیهٔ سجده را و بشنود آنرا شخصی که خارج نماز است پس آن شخص را لازم است که سجدهٔ تلاوت را بجا آرد و همین صحیح است زیرا چه حجر ثابت است در حق مقتدی مذکور و امام آن و کسانیکه شریک نماز اند نه در حق غیر ایشان مسئله ۴ اگر شنوند کسانیکه در نماز اند آیت سجده را از شخصیکه شریک ایشان نیست در نماز پس بر ایشان سجدهٔ تلاوت واجب می شود و ایشان را باید که بجا آرند آن سجده را بعد از فراغت از نماز نه در اثنای نماز زیرا چه شنیدن ایشان آیت سجده را از شخص مذکور از افعال نماز ایشان نیست و هرگاه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت یافته شده است در حق ایشان پس سجدهٔ تلاوت ادا خواهند کرد بعد از فراغت از نماز و اگر ایشان در اثنای نماز سجدهٔ تلاوت نمایند جائز نمی شود زیرا چه این سجده ناقص است بسبب آنکه ازان نهی وارد شده است پس ادا نخواهد شد بسبب آن سجدهٔ کامل که واجب شده است برایشان ف پس بعد از فراغت از نماز اعادهٔ آن خواهند کرد زیرا چه سبب آن متحقق شده است و اعادهٔ نماز درکار نیست زیرا چه یک سجده زیاده کردن موجب فساد نماز نیست ص و در روایت نوادر آمده است که نماز ایشان فاسد می شود زیرا چه ایشان زیاده کرده اند در نماز چیزیکه از افعال نماز ایشان نیست و بعضی گفته اند که این قول محمد رحمه الله است مسئله ۵ اگر آیت سجده خواند امام در نماز و شنید آنرا شخصی که مقتدی او نبود و بعد ازان شخص مذکور اقتدا کرد در پس امام مذکور در رکعتیکه آیت سجده دران خوانده بود ولیکن بعد ازانکه امام سجدهٔ تلاوت ادا کرده بود پس بر شخص مذکور را سجدهٔ تلاوت کردن درکار نیست زیرا چه شخص مذکور هرگاه شریک امام شد در رکعت مذکور پس سجده که امام مذکور کرده است در حق او نیز معتبر شد ف و چنان شد که گویا او سجدهٔ تلاوت بجا آورده است

وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب

وكل سجدة وجبت في الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة لانها صلاتية ولها مزية الصلوة فلا تتادى بالناقص

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها وسجد اجزأته السجدة عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاستتبعت

الاولى وفي النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستوتا قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها وان تلاها

فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هي المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب ومن كرر تلاوة سجدة

واحدة في مجلس واحد اجزأته سجدة واحدة فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج

واگر شخص مذکور اقتدا کند در پس امام مذکور پیش از آنکه امام مذکور سجدهٔ تلاوت کرده باشد پس او سجدهٔ تلاوت همراه امام خواهد کرد زیراچه او درین صورت اگر نمی شنید آیهٔ سجده را از امام هر آئینه سجده میکرد همراه امام پس هرگاه شنیده است آنرا بطریق اولی همراه امام سجده خواهد کرد و اگر شخص مذکور اقتدا نکرد در پس امام مذکور پس او تنها سجدهٔ تلاوت خواهد کرد زیراچه سبب آن متحقق شده است **مسئله ۶** هر سجدهٔ تلاوت که در نماز واجب شود پس ادای آن در نماز ضرور است و اگر در نماز ادا نکند آنرا پس آن قضا کرده نشود بعد از فراغت از نماز زیراچه سجده که ادای آن در نماز واجب می شود فضیلت دارد و سجده که ادا نموده می شود در غیر حالت نماز ناقص است بنسبت آن پس سجدهٔ مذکوره باین سجدهٔ ناقص ادا نمی شود **مسئله ۷** اگر شخصے تلاوت کرد آیت سجده را و سجده نکرد حتی که نماز شروع کرد و در نماز باز خواند آن آیت را و سجدهٔ تلاوت در نماز بجا آورد پس این سجده کفایت میکند برای هر دو تلاوت چه سجدهٔ دوم که در نماز کرد قوت دارد پس سجدهٔ اول تابع آن خواهد شد و در روایت دیگر نوادر آمده است که باید که سجدهٔ دیگر بعد از فراغت از نماز بکند برای تلاوت اول چه سجدهٔ اول بسبب آنکه سابق است نیز قوت دارد پس هر دو سجده در قوت برابر شدند و جواب روایت نوادر آنست که سجدهٔ ثانیه را بجهت آنکه متصل بمقصود است قوت و ترجیح است بر سجدهٔ اولی **مسئله ۸** اگر شخصے تلاوت کرد آیهٔ سجده را و سجدهٔ آن بجا آورد و بعد از ان نماز شروع کرد و در نماز همان آیت را خواند پس سجدهٔ دیگر در نماز خواهد کرد زیراچه این سجدهٔ دوم تابع اول نمیشود چه سبب این اکنون در نماز یافته شده است پس سجدهٔ اول او نخواهد شد و گرنه تقدم مسبب بر سبب لازم می آید **مسئله ۹** هر که مکرر بخواند آیت سجده را در مجلس واحد پس او را سجدهٔ واحد کفایت میکند و اگر تلاوت کند آیت سجده را دو بار در دو مجلس بر او دو سجده لازم می آید پس اگر اول را پیشتر ادا کرده باشد بار دوم یک سجده خواهد کرد باید دانست که در سجدهٔ تلاوت تداخل سبب است نه تداخل مسبب **ف** یعنی اگرچند بار تلاوت کند آیت سجده را پس آن چند بار بمنزلهٔ یک بار شمرده می شود در حق وجوب سجدهٔ تلاوت **ص** برای دفع حرج حتی که اگر شخصے تلاوت کند آیت سجده را و سجده کند برای آن و بعد از ان همان آیت را در همان مجلس بار دیگر تلاوت کرد سجدهٔ دیگر لازم نمے آید

وهو تداخل في السبب دون الحكم وهو اليق بالعبادات والثاني بالعقوبات وامكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات

فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة لانه دليل الاعراض فهو المبطل هنالك وفي

تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفي المنتقل من غصن الى غصن كذلك في الاصح وكذا في الدياسة للاحتياط

ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب على السامع لان السبب في حقه السماع

وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ماقيل والاصح انه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا

وتداخل سبب لائق تر است بعبادات ف زیراچه دران احتیاط واجب است پس اگر تداخل در حکم شود نه در سبب لازم آید که سبب موجب عبادت یافته شود بدون عبادت ودران ترک احتیاط است ص وتداخل سبب بعقوبات لائق تر است ف زیراچه دران احتیاط نیست بلکه احتیاط بدرأ ودفع آن است ص ولیکن این تداخل در صورتی است که چند بار تلاوت کند آیت سجده را در مجلس واحد زیراچه مجلس واحد جامع متفرقات است وهرگاه چند بار تلاوت کند در مجلس متعدد پس آن تلاوت سبب متعدد اعتبار نموده خواهد شد چنانچه در اصل متعدد است پس سجده نیز متعدد لازم خواهد آمد مسئله ۱ اگر شخصی از مجلس تلاوت برخیزد وپس بمجرد برخاستن اختلاف وتعدد مجلس متحقق نمی شود بخلاف آنکه اگر شوهر اختیار طلاق دهد زن خود را ومختار گرداند آنرا ف باینطور که بگوید بزن خود در حالیکه نشسته است ص اختاری نفسک ف پس این اختیار دادن مقید است بمجلسیکه دران اختیار داده است وبعد از تغیر مجلس زن مذکوره را اختیار طلاق باقی نمی ماند حتی که اگر بعد از تغیر مجلس مذکور طلاق دهد خود را زن مذکوره طلاق واقع نمی شود ومجلس مذکور بمجرد برخاستن زن مذکوره متغیر میگردد ومجلس دیگر می شود حتی اگر بعد از ان طلاق دهد خود را طلاق واقع نمی شود ص ووجه آن انیست که برخاستن از مجلس مذکور دلالت میکند براینکه زن مذکوره اعراض کرد از اختیار کردن طلاق واعراض درینجا موجب بطلان اختیار است مسئله ۱۱ شخصیکه برای بافیدن پارچه می تند تارهای آنرا ودرست میکند آن تارها وبرای تنیدن آن آمد ورفت می نماید پس رفتن او ازینجا تا آنجا یک مجلس است وآمدن او از آنجا تا اینجا مجلس دیگر است حتی اگر دوبار آیت سجده بخواند درین دو مجلس دو سجده براو واجب میشود وهمچنین اگر شخصی بالای درخت از شاخی بشاخی انتقال کند پس بسبب انتقال از شاخی بشاخی اختلاف وتعدد مجلس متحقق میشود وهمین اصح است وهمچنین در کوفتن خرمن از برای احتیاط مسئله ۱۲ اگر متغیر ومتبدل شود مجلس سامع نه مجلس قاری پس سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع مذکور زیراچه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت در حق او شنیدن آیت سجده است وهمچنین سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط واین بنا بر قول بعضی از مشائخ است وصحیح آنست که سجده مکرر واجب نمیشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط بجهت آنکه مذکور شد ف که سبب وجوب آن در حق او شنیدن آیت سجده است وبتبدل مجلس شنیدن در حق او متغیر نیست نه بتبدل مجلس تلاوت قاری

ومن اراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلوة وهو المروی عن ابن مسعود رض ولا تشهد عليه
ولا سلام لان ذلك للتحلل وهو يستدعی سبق التحريمة وهی منعدمة **قال** ويكره ان يقرأ السورة فی صلوة او غيرها
ويدع آية السجدة لانه يشبه الاستنكاف عنها ولا بأس بان يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها لانه مبادرة اليها قال محمد
احب الی ان يقرأ قبلها آية او آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا اخفاءها شفقة علی السامعين والله اعلم

باب صلوة المسافر

السفر الذی يتغير به الاحكام ان يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها بسير الابل ومشی الاقدام لقوله عليه السلام
يمسح المقيم كمال يوم وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير

ص مسئله ۱۳ هرکه خواهد که سجدهٔ تلاوت بجا آرد پس **ف** طريق آنست که **ص** تکبير بگويد و سجده کند و در وقت تکبير
دستها برندارد **ف** چنانچه در تکبير تحريمه نماز دستها برميدارد **ص** و بعد از سجده تکبير گفته سر از سجده بردارد چنانچه
در سجده نماز و اين مرويست از ابن مسعود رضی الله عنه و در سجدهٔ تلاوت تشهد و سلام نيست زيرا چه تشهد و سلام برای بيرون آمدن
از تحريمه است و اين مقتضی آنست که پيشتر تحريمه باشد و در اينجا تحريمه نيست **مسئله ۱۴** اگر شخصی بخواند سوره را و ترک کند
آيهٔ سجده را از ان جمله پس اين مکروه است خواه در نماز باشد يا در غير نماز زيرا چه ترک آيت سجده بالتخصيص دلالت می کند
بر انيکه شخص مذکور از سجده عار ميدارد و اگر بخواند آيت سجده را فقط و بگذارد ماسوای آن را پس دران مضائقه نيست
چه درين ميل او بسوی سجده معلوم می شود و محمد رحمه الله گفته است که احب نزد من اينست که از بالای آيت سجده
يک آيت يا دو آيت را بخواند زيرا چه در اکتفا نمودن بر آيت سجده گمان اين ميشود که او آيت سجده را تفضيل ميدهد بر آيتهای ديگر
و بسبب ضم نمودن يک دو آيت ديگر با آيت سجده گمان مذکور دفع می شود **مسئله ۱۵** مشائخ رح مستحسن داشته اند
اخفای آيت سجده را **ف** يعنی اگر قاری قرآن در تلاوت آن آيت سجده را بجهر نخواند مستحسن است **ص** تا بر سامعان
سجدهٔ تلاوت واجب نشود والله اعلم بالصواب

باب پانزدهم در بيان نماز مسافر **مسئله ۱** سفری که موجب تغير احکام است عبارت است از انيکه قصد کند
انسان از جای خود جائی را که ميان اينجا و ميان آنجا مسافت سه شبانه روز باشد بسير آدمی يا شتر يعنی سير متوسط ازين هر واحد زيرا چه
پيغمبر صلعم رخصت مسح موزه داده است مقيم را يک شبانه روز و مر مسافر را سه شبانه روز و اين دلالت ميکند که هر مسافر را اينقدر مدت
مسح بر موزه جائز است زيرا چه الف لام که بر لفظ مسافر در حديث مذکور است برای جنس است نه برای عهد و اين کليه وقتی راست می آيد
که مدت سفر کم از سه شبانه روز نباشد و گرنه اين کليه راست نمی آيد چه درين صورت انيکه قصد کند مکانی را که ميان او و ميان آن مسافت
يک شبانه روز است نيز مسافر است و در حق او جواز مسح بر موزه تا مدت سه شبانه روز متصور نيست پس معلوم شد که مدت سفر کم از سه شبانه روز نخواهد شد

وقدّر ابو یوسف رح بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعی بیوم ولیلة فی قول وکفی بالسنة حجة علیهما والسیر المذکور هو الوسط وعن ابی حنیفة رح التقدیر بالمراحل وهو قریب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحیح ولا یعتبر السیر فی الماء معناه لا یعتبر به السیر فی البر فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحاله کما فی الجبل **قال** وفرض المسافر فی الرباعیة رکعتان لا یزید علیهما وقال الشافعی رح فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی ولا یأثم علی ترکه وهذا آیة النافلة بخلاف الصوم لانه یقضی وان صلی اربعا وقعد فی الثانیة قدر التشهد اجزته الاولیان عن الفرض والاخریان له نافلة اعتبارا بالفجر ویصیر مسیئا لتاخیر السلام وان لم یقعد فی الثانیة قدرها بطلت لاختلاط النافلة بها قبل اکمال ارکانها واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین لان الاقامة تتعلق بدخولها

وباید دانست که ابو یوسف رحمه الله مدت سفر را بدو روز واکثر روز سوم تقدیر نموده است و در یک قول شافعی رحمه الله تقدیر آن یک روز و شب است و حدیث مذکور حجت است برابی یوسف و شافعی رح و از محمد رحمه الله مرویست که او تقدیر آن بمنزل نموده است یعنی مسافت مذکوره سه منزل است و این قریب است از اول که مذکور شد و اندازهٔ آن بحساب سنگ معتبر نیست و همین صحیح است و آنچه مذکور شد که میان هر دو مکان مسافت سه شبانه روز باشد بسیر آدمی یا بسیر شتر پس آن معتبر است در سفر خشکی و قطعیکه بالای کوه نباشد واما در سفر دریا پس معتبر است دران آنچه مناسب سیر دریاست و همچنین در سیر بالای کوه نیز معتبر است آنچه مناسب نست

ف وباید دانست که درین مسئله معنی مسافر و سفر معلوم شد پس باید دانست که مقیم ضد مسافر است و اقامت ضد سفر **ص** **مسئله ۲** بر مسافر در وقت ظهر و عصر و عشا دو رکعت نماز فرض است و باید که درین اوقات بر دو رکعت نماز فرض زیاده نکند و اینرا قصر میگویند و شافعی رحمه الله گفته است که در اوقات مذکوره اصل نماز فرض بر مسافر چهار رکعت است و دو رکعت نماز فرض گذاردن مر او را بطریق رخصت است چنانچه روزه رمضان بر مسافر فرض است اگر روزه دارد خوب است و معهذا او را روزه خوردن نیز جائز است بطریق رخصت و هرگاه چنین شد پس او را چهار رکعت نماز فرض خواهد شد و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که اگر مسافر در اوقات مذکوره دو رکعت نماز گذارد و دو رکعت را ترک کند باین طور که آنرا اصلا نکند گاهی پس او بسبب ترک کردن دو رکعت اخیر گنهگار نمی شود پس معلوم شد که این دوگانه بر او فرض نیست بخلاف روزه چه اگر مسافر روزه نگیرد در ایام سفر قضای آن بر و لازم است وقتیکه مقیم گردد **مسئله ۳** اگر مسافر در اوقات مذکوره چهار رکعت نماز فرض گذارد باین طور که بعد از دو رکعت اول بقدر تشهد نشیند پس بسبب دو رکعت اول فرض ادا میشود و دوگانه اخیر نفل واقع میشود ولیکن او گنهگار می شود بسبب تاخیر سلام و اگر بعد از دو رکعت اول نه نشیند بقدر تشهد پس نماز فرض او باطل می شود بسبب مخلوط شدن نفل بنماز فرض پیش از تمام شدن ارکان آن **مسئله ۴** هرگاه انسان بقصد سفر از شهر خود برآید پس درین هنگام در اوقات مذکوره دو رکعت نماز فرض خواهد کرد نه چهار از انسبب داخل شدن در شهر خود مقیم میگردد

فيتعلق السفر بالخروج عنها وفيه الاثر عن علي رض لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر يوما او اكثر وان نوى اقل من ذلك قصر لانه لابد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهو ماثور عن ابن عباس وابن عمر رض والاثر في مثله كالخبر والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لا تصح نية الاقامة في المفازة وهو الظاهر ولو دخل مصرا على عزم ان يخرج غدا او بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر لان ابن عمر رض اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابة رض مثل ذلك واذا دخل العسكر ارض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا اذا حاصروا فيها مدينة او حصنا لان الداخل بين ان يهزم فيقر وبين ان ينهزم فيفر فلم تكن دار اقامة وكذا اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر او حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم

پس سفر او ثابت خواهد شد بسبب خروج از شهر مذکور چه مرویست از علی رضی الله عنه که او رضی الله عنه بقصد سفر از شهر بر آمد و ناگاه وقت نماز رسید پس نماز را تمام کرد و نظر نمود بسوی خانه نشینی و فرمود اگر در میگذشتیم ازین خانه نشین هر آئینه قصر میکردیم نماز را **مسئله ۵** مسافر بعد از خروج از بلدهٔ خود مقیم نشود مگر آنکه داخل شود در بلده یا قریهٔ دیگر و قصد اقامت نماید در انجا پانزده روز یا زیاده ازان و اگر در انجا کمتر از پانزده روز قصد اقامت نماید مقیم نمی شود زیرا چه مسافر بسبب مطلق درنگ نمودن در جائی مقیم نمی شود چه سفر خالی نباشد ازینکه مسافر گاهی در جائی بنابر حاجتی درنگ میکند پس ضرورست که برای مقیم شدن مسافر در جائی مدتی معین نموده شود و اندازهٔ آن نموده شد اقل مدت طهر بجهت آنکه اقامت موجب اتمام نماز چهار رکعت است چنانچه طهر موجب نماز است و بجهت آنکه تعیین مدت مذکوره منقول است از ابن عباس و ابن عمر رض و قول صحابی درچنین امر مانند حدیث است و باید دانست که قید بلده و قریه که مذکور شد دلالت میکند براینکه نیت اقامت در صحرا صحیح نیست و همین ظاهر روایت است **مسئله ۶** اگر داخل شود مسافر در شهر باین قصد که فردا یا پس فردا ازان شهر عزم سفر خواهد کرد و ماندن در شهر مذکور بقدر مدت اقامت مقصود وی نیست پس او مقیم نمیشود اگرچه باین حالت سالها ماند زیرا چه ابن عمر رضی الله عنه شش ماه ماند بآذربیجان و نماز قصر میکرد و مثل این عمل منقول است از جماعتی از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه وسلم **مسئله ۷** اگر لشکر مسلمانان داخل شود در دار حرب و نیت اقامت نمایند در انجا پس این نیت اقامت معتبر نیست بلکه آنها را باید که قصر نمایند نماز را و همچنین است حکم در صورتیکه محاصره نموده باشند آنها در دار حرب شهری را یا قلعه را از کفار زیرا چه دار حرب جای اقامت نیست بجهت آنکه لشکر مسلمانان قادر نیستند براینکه اقامت نمایند در انجا بسبب آنکه احتمال است که آنها هزیمت دهند کافران را پس اقامت نمایند و هم احتمال است که آنها هزیمت خورند از دست کافران پس بگریزند و همچنین اگر لشکر بادشاه عادل در دار اسلام محاصره نماید مر باغیان را در صحرا یا در دریا نیت اقامت آنها معتبر نیست و آنها بسبب نیت اقامت در انجا مقیم نمیشوند زیرا چه حال آنها منافی عزم اقامت است

وعند زفر رہ یصیر فی الوجہین اذا کانت الشوکۃ لہم للتمکن من القرار ظاھرا وعند ابی یوسف رہ یصیر اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ ونیۃ الاقامۃ من اھل الکلأ وھم اھل الاخبیۃ قیل لا تصح والاصح انہم مقیمون یروی ذلک عن ابی یوسف رہ لان الاقامۃ اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ لاتصال المغیر بالسبب وھو الوقت وان دخل معہ فی فائتۃ لم تجزہ لانہ لا یتغیر بعد الوقت لانقضاء السبب کما لا تتغیر بنیۃ الاقامۃ فیکون اقتداء المفترض بالمتنفل فی حق القعدۃ او القراءۃ وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم واتم المقیمون صلوتہم لان المقتدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین فینفرد فی الباقی کالمسبوق الا انہ لا یقرأ فی الاصح

ونزد زفر رحمہ اللہ آنہا در ہر دو صورت بسبب نیت اقامت مقیم می شوند وقتیکہ آنہا صاحب شوکت باشند چہ بدین ہنگام ظاہر نیست کہ آنہا بر اقامت قادر اند ونزد ابی یوسف رحمہ اللہ نیز نیت اقامت آنہا صحیح است وقتیکہ آنہا باشند در خانہ ہای گلی یا خشتی چہ این موضع اقامت است واگر در خیمہ وخرگاہ باشند نیت اقامت آنہا معتبر نیست **مسئلہ ۸** اہل بادیہ کہ در صحرا وچراگاہ در خیمہ می باشند پس آنہا اگر نیت اقامت نمایند در انجا بعضے گفتہ اند کہ این نیت صحیح نیست ومرویست از ابی یوسف رحمہ اللہ کہ نیت آنہا در انجا صحیح است وہمین صحیح است زیرا چہ اقامت آنہا در انجا اصل است پس اقامت آنہا بسبب انتقال آنہا از چراگاہی بہ چراگاہی باطل نخواہد شد **ف** چہ باین انتقال آنہا قصد سفر نیست **ص** **مسئلہ ۹** اگر اقتدا کند مسافر در پس مقیم در وقت نماز ظہر مثلا پس باید کہ مسافر مذکور نیز چہار رکعت نماز گذارد زیرا چہ بہ تبعیت امام بر او نیز چہار رکعت فرض شدہ است چنانچہ اگر مسافر خود نیت اقامت کند در وقت نماز چہار رکعت نماز فرض میشود بر او وبعلت آنکہ وقت نماز سبب وجوب نماز است وچون نیت اقامت کند در وقت پس نیت اقامت کہ موجب تغییر فرض مسافر ہست مقارن سبب مذکور یافتہ می شود لہذا نماز او چہار رکعت میگردد واین علت یافتہ می شود در صورت مذکورہ نیز چہ تبعیت امام مذکور نیز موجب تغییر نماز مسافر مذکور ہست **مسئلہ ۱۰** اقتدای مسافر در پس مقیم در نماز قضا جائز نیست زیرا چہ فرض او چہار رکعت نمیگردد بعد از انقضای وقت نماز پس در صورت مذکورہ قعدۂ اولی از امام در حق مسافر مذکور قعدۂ اخیرہ می شود پس لازم می آید کہ اقتدا در پس امام مذکور در قعدۂ مذکورہ اقتدای صاحب فرض باشد در پس صاحب نفل واین جائز نیست واگر مسافر در دو رکعت اخیر اقتدا کند در پس مقیم پس این نیز جائز نیست زیرا چہ اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل لازم می آید در حق قرأت **مسئلہ ۱۱** اگر مسافر امام باشد ومقیمان در پس او اقتدا نمایند پس درین صورت باید کہ امام کور بعد از ادای دو رکعت نماز سلام بگوید ومقتدیان چہار رکعت نماز خود ہا را اتمام نمایند زیرا چہ مقتدیان درین صورت التزام تبعیت امام نکردہ اند مگر در دو رکعت پس باقی نماز را تنہا خواہند گذارد مانند مسبوق ولیکن آنہا را باید کہ قرأت نخوانند در باقی نماز وہمین اصح است

لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان اولى

قال ويستحب للامام اذا سلم ان يقول اتموا صلوتكم فانا قوم سفر لانه عليه السلام قاله حين صلى باهل مكة وهو مسافر واذا دخل المسافر في مصره اتم الصلوة وان لم ينو المقام فيه لانه عليه السلام واصحابه رضوان الله عليهم كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلي يبطل بمثله دون السفر ووطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر وبالاصلي واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع

زیراچه آنها در باقی نماز نیز مقتدی اند در حق تحریمهٔ نماز اگرچه در افعال باقی نماز مقتدی نیستند و فرض قرات نیز ادا شده است پس باید که آنها قرات نخوانند بخلاف مسبوق که شریک امام می شود در دو رکعت اخیر چه او در باقی نماز خود قرات میخواند زیراچه او شریک امام شده است در قرائتیکه نفل ست پس قرائتیکه فرض ست ادا نشده است لهذا مسبوق مذکور قرات میخواند در باقی نماز خود و باید دانست که در صورت مذکوره مستحب ست که بعد از سلام بگوید بمقتدیان خود که چهار رکعت نماز خود ها تمام کنید چه من مسافرم زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مکه مسافر بود و اهل مکه در پس او صلعم اقتدا نموده بودند و پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از سلام مقتدیان مذکوران را چنین فرموده است **مسئله ١٢** هرگاه مسافر داخل شود در بلدهٔ خود پس لازم ست وی را که چهار رکعت نماز گذارد اگرچه نیت اقامت ننموده باشد در ان بلده زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب او رضه سفر میکردند و بعد از رسیدن بوطن خود مقیم میشدند بی آنکه نیت جدید نمایند برای اقامت **مسئله ١٣** اگر شخصی از وطن خود انتقال نماید و در جای دیگر وطن گیرد و بعد ازان مسافر شده داخل شود در وطن اول پس بسبب داخل شدن در وطن اول بغیر نیت اقامت مقیم نمیگردد و وی را قصر نماز دران جائز است زیراچه وطن اول وطن او باقی نمی ماند لهذا پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از هجرت خود را در مکه از مسافران شمرده است باوجودیکه مکه وطن اول وی است صلی الله علیه وسلم و باید دانست که قاعده اینست که وطن اصلی باطل می شود بسبب وطن گرفتن در جای دیگر و بسبب سفر نمودن از وطن اصلی باطل نمی شود و وطن اقامت باطل می شود بسبب سفر نمودن ازان و هم بسبب اقامت نمودن در جاے دیگر و هم بسبب داخل شدن در وطن اصلی **مسئله ١٤** اگر مسافرے نیت اقامت پانزده روز نماید در مکه و منی **ف** باین طور که بگوید که پنج یا شش روز در مکه خواهم ماند و باقی در منی مثلا پس او مقیم نمی شود و باید که **ص** نماز قصر نماید زیراچه نیت اقامت در دو مکان معتبر نیست وگرنه لازم می آید که نیت اقامت در مکان های کثیر معتبر شود

وهو ممتنع لان السفر لا يعرى عنه الا اذا نوى ان يقيم بالليل فى احدهما فيصير مقيما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته ومن فاتته

صلوٰة فى السفر قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته فى الحضر قضاها فى السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر فى ذلك اخر الوقت

لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء فى الوقت والعاصى والمطيع فى سفره فى الرخصة سواء وقال الشافعى رح سفر المعصية لا يفيد الرخصة لانها

تثبت تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة والله اعلم

باب صلوٰة الجمعة

لا تصح الجمعة الا فى مصر جامع او فى مصلى المصر ولا تجوز فى القرى لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق

وحال آنکه چنین نیست زیراچه اکثر سفر ها خالی نمی باشد از نیکه مسافر پانزده روز اقامت نماید در جایهای متعدد **ف** باینطور که دو روز در مکه و شش روز در جای دیگر و هفت روز در جای سوم مثلا پس بسبب نیت اقامت پانزده روز در مکه و منا مقیم نخواهد شد **ص** مگر وقتیکه نیت کند که در شب اقامت خواهد نمود در یکی ازان دو مکان پس بسبب دخول او درین مکان مقیم خواهد شد زیراچه اقامت شخص منسوب می شود بسوی مکانیکه درانجا شب میگذراند **ف** اگرچه در روز برای کار و حاجت در جایهای دیگر میگردد **ص** مسئله ۱۵ اگر نماز شخصی در ایام سفر فوت شود پس او بعد از مقیم شدن دو رکعت نماز قضا خواهد کرد و همچنین اگر نماز او فوت شود در ایامیکه او مقیم بود پس او بعد از مسافر گشتن چهار رکعت نماز قضا خواهد کرد زیراچه قضا بحسب ادا است و باید دانست که در اقامت و سفر آخر وقت نماز معتبر است اعنی انسان اگر در آخر وقت مقیم باشد چهار رکعت نماز براو فرض می شود و اگر در آخر وقت مسافر گردد دو رکعت نماز براو فرض می شود مسئله ۱۶ در احکام سفر **ف** چون قصر نماز وغیره **ص** سفر معصیت وغیر معصیت هر دو برابر است **ف** اعنی احکام مذکوره چنانچه معتبر است در حق کسیکه بسفر حج میرود همچنین معتبر است در حق کسیکه برای دزدی و راهزنی سفر می نماید **ص** و شافعی رحمه الله میگوید که سفر معصیت احکام مذکوره نیست زیراچه احکام مذکوره موجب در حق مسافر برای تخفیف ثابت است پس متعلق نخواهد شد بسفر معصیت که موجب تغلیظ و تشدید است و دلیل علمای ما رح یکے آن نصها است که وارد شده است درین باب چه آن نصها مطلق است و شامل هر دو سفر را و دوم اینست که نفس سفر معصیت نیست بلکه معصیت است فعل دیگر که ارتکاب آن نماید بعد از سفر یا در سفر پس نفس سفر صلاحیت این دارد که مفید احکام مذکوره شود والله اعلم

باب شانزدهم در بیان نماز جمعه **مسئله ۱** نماز جمعه صحیح نیست مگر در شهر جامع یا در فنای آن و در دیه جائز نیست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که جائز نیست نماز جمعه و نه تکبیر تشریق

ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع والمصر الجامع كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وهذا عن ابي يوسف رح وعنه انهم
اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم والاول اختيار الكرخي وهو الظاهر والثاني اختيار الثلجي والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية
المصر لانها بمنزلته في حوائج اهله ويجوز بمنى ان كان الامير امير الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رح لا جمعة بمنى لانها
من القرى حتى لا يعيّد بها ولهما انها تتمصّر في ايام الموسم وعدم التعييد للتخفيف ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى ابنية والتقييد
بالخليفة وامير الحجاز لان الولاية لهما اما امير الموسم فيلي امور الحج لا غير ولا يجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام بجمع
عظيم وقد تقع المنازعة في التقدم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميما لامرها ومن شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولا تصح بعده
لقوله عليه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما

ونه نماز عيد فطر ونه نماز عيد اضحى مگر در شهر جامع وبايد دانست كه شهر جامع عبارت است از موضعيكه دران امير وقاضى باشند
وتنفيذ احكام شرع واقامت حدود نمايند واين تفسير نزد ابى حنيفه رحمه الله است ونيز مرويست از ابى يوسف رح
كه آن عبارت است از موضعيكه اگر اهل آن موضع جمع شوند در اكبر مساجد آن پس آنها دران مسجد نگنجند وتفسير اول مختار كرخى رح
است وهمان ظاهر روايت است وتفسير دوم مختار بلخى رحمه الله است **مسئله ٢** نماز جمعه جائز است در منا وقتيكه امير حجاز
امامت نمايد يا خليفه وقتيكه بسفر در انجا آمده باشد مثلا وامير موسم حج را نميرسد كه نماز جمعه در منا ادا نمايد چه وى را ولايت است
بر اموريكه بحج تعلق دارد فقط واين نزد شيخين رح است ومحمد رحمه الله گفته است كه نماز جمعه در منا اصلا جائز نيست زيرا چه منا
ديه است وشهر نيست لهذا نماز عيد در انجا گذارده نمى شود ودليل شيخين رح اينست كه منا در ايام موسم حج شهر ميگردد
ونماز عيد در منا گذارده نمى شود بجهت تخفيف در حق مردمان **ف** چه آنها درين ايام بمناسك حج مشغول مى باشند
پس اگر نماز عيد لازم گردانيده شود حرج لازم آيد وعلاوه اينست كه نماز جمعه فرض است ونماز عيد سنت است يا واجب
پس قياس نماز جمعه بران معقول نيست **ص** **مسئله ٣** نماز جمعه جائز نيست در عرفات نزد جميع علماى ما رح زيرا چه عرفات
فضا وصحراى محض است بخلاف منا چه دران بنا وعمارت است پس صلاحيت شهرے دارد **مسئله ٤** اقامت نماز جمعه
روا نيست مگر سلطان را يا كسى راكه سلطان وى را امر كند بآن زيرا چه نماز جمعه ادا نموده مى شود بجماعت عظيم وگاهى نزاع واقع مى شود
ميان آنها در تقدم وتاخر وگاهى در تقديم غير وگاهى در امر ديگر پس ضرور است كه سلطان يا كسيكه قائم مقام او باشد
اقامت نماز جمعه نمايد تا امر نماز جمعه انصرام يابد **مسئله ٥** بايد دانست كه براى نماز جمعه چند شرط است يكى از ان وقت
نماز ظهر است زيرا چه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه هرگاه آفتاب زائل گردد پس نماز جمعه را ادا كن با جماعت پس نماز جمعه
در وقت مذكور صحيح است وبعد از گذشتن آن صحيح نيست لهذا اگر بگذرد وقت مذكور ووقت نماز عصر در آيد درحاليكه امام
در نماز جمعه است پس بايد كه نماز جمعه را ترك كند ونماز ظهر را بران بنا نكند بلكه نماز ظهر را از سر نو شروع نمايد به نيت قضا

ومنها الخطبة لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة ويخطب

خطبتين يفصل بينهما بقعدة به جرى التوارث ويخطب قائما على الطهارة لان القيام فيهما متوارث ثم هي شرط الصلوة فيستحب فيها الطهارة

كالاذان ولو خطب قاعدا او على غير طهارة جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث وللفصل بينها وبين الصلوة فان اقتصر على ذكر الله

جاز عند ابي حنيفة رح وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة لان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة والتحميدة لا تسمى خطبة وقال الشافعي رح لا يجوز

حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رض قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى

ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها واقلهم عند ابي حنيفة رح ثلثة سوى الامام وقالا اثنان سواه قال رض والاصح ان هذا قول ابي يوسف وحده له ان في المثنى معنى الاجتماع وهي منبئة عنه

وبعضی از شرائط نماز جمعه خطبه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در عمر خود گاهی نماز جمعه را بدون خطبه ادا نکرده است
و باید دانست که خطبهٔ نماز جمعه پیش از نماز است زیرا چه چنین معمول است از حضور رسالت پناه صلی الله علیه وسلم
و خطیب را باید که دو خطبه بخواند و میان دو خطبه اندکی نشیند زیرا چه چنین معمول از حضور پیغمبر صلی الله علیه وسلم است
و نیز باید که با وضو ایستاده خطبه بخواند زیرا چه چنین معمول است از وقت رسول خدا صلی الله علیه وسلم و باید دانست که
خطبه هرگاه شرط نماز است پس وضو برای آن مستحب خواهد بود چنانچه وضو برای اذان مستحب است مسئله ۱
اگر امام نشسته یا بی وضو خطبه بخواند جائز است زیرا چه آنچه مقصود از خطبه است حاصل می شود و لیکن مکروه است بجهت آنکه
مخالف معمول است و بجهت آنکه درینصورت فصل لازم می آید میان خطبه و میان نماز ف چه او بعد از فراغت از خطبه
برای وضو خواهد رفت ص مسئله ۲ اگر خطیب در خطبه اکتفا نماید بر ذکر الله تعالی جائز است نزد ابی حنیفه رحمه الله
و صاحبین رح گفته اند که ضرور است که در خطبه آنقدر ذکر خدا وغیره دراز باشد که آنرا خطبه گفته شود زیرا چه خطبه واجب است
و مقدار تسبیح و تحمید را خطبه نمیگویند و شافعی رحمه الله گفته است که کمتر از دو خطبه جائز نیست چه همین دو خطبه معمول و متعارف
است و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که خدا یتعالی در قرآن مجید فرموده است که بدوید و بیائید بسوی ذکر الله
و این آیت مطلق است و مقید نیست باینکه آن دراز باشد یا دو خطبه باشد و مرویست که عثمان رضی الله عنه روزی
بالای منبر برآمد و گفت الحمد لله و همین قدر گفته بود که بند شد و بر زیاده گفتن قادر نشد پس از منبر فرود آمد و نماز جمعه ادا کرد
ف و این موید مذهب ابی حنیفه رحمه الله است ص مسئله ۳ بعضی از شرائط نماز جمعه جماعت است زیرا چه
جمعه مشتق است از جماعت ف و بدانکه ص اقل جماعتی ف که کفایت میکند برای جواز نماز جمعه ص سه مقتدیست
نزد ابی حنیفه رحمه الله و نزد صاحبین رح دو مقتدیست قال رضی الله عنه که این قول ابی یوسف رح است بنابر روایت اصح
ف و محمد رحمه الله موافق ابی حنیفه رحمه الله است ص و دلیل ابی یوسف رح اینست که دو کس نیز جماعت است چه معنی اجتماع دران یافته میشود

ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند ابى حنيفة رح وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوٰة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعد ما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة خلافا لزفر رح هو يقول انه شرط فلا بد من دوامه كالوقت ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة ولابى حنيفة رح ان الانعقاد بالشروع فى الصلوٰة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوٰة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافى الصلوٰة فلا يشترط دوامها ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى لان المسافر يحرج فى الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر فان حضروا وصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم فى الجمعة

ودليل طرفين رح اينست كه جمع صحيح نيست مگر سه چيز كه آنرا جمع مى باشد وهم معنى جمع دران متحقق است وجماعت شرط عليحده است وامام شرط عليحده پس ضرورست كه سواى امام عدد جماعت يافته شود پس اگر مقتديان بگريزند پيش ازانكه امام سجده كند وباقى نمانند از مقتديان در پس امام مگر زنان وصبيان پس امام ابو حنيفه رح گفته است كه درين صورت نماز جمعه صحيح نمى شود وبايد امام را كه نماز ظهر شروع نمايد وصاحبين رح گفته اند كه اگر مقتديان بگريزند بعد ازانكه امام افتتاح نماز كرده باشد بايد كه امام نماز جمعه را تمام كند واگر مقتديان بروند بعد ازانكه امام يك سجده كرده باشد پس درين صورت امام نماز جمعه تمام خواهد كرد وبراين اتفاق ابى حنيفه وصاحبين رح است برخلاف قول زفر رحمه الله چه او ميگويد كه جماعت شرط است پس ضرورست كه اين شرط يافته شود تا آخر نماز مانند شرط ديگر كه وقت است مثلا وصاحبين رح ميگويند كه جماعت شرط انعقاد تحريمه است پس دوام بقاى آن ضرور نيست مانند خطبه وابو حنيفه رح ميگويد كه تحريمه منعقد مى شود بسبب شروع در نماز وشروع دران متحقق نمى شود مگر وقتيكه يك ركعت تمام شود چه كمتر ازان نماز نيست پس ضرورست كه تا تمامى يك ركعت شرط مذكوره يافته شود بخلاف خطبه چه آن منافى نماز است وبقاى آن تا تمامى ركعت متصور نيست وباقى ماندن زنان وصبيان در پس امام معتبر نيست زيراچه بسبب اين مقتديان تحريمهٔ نماز جمعه منعقد نمى شود پس بسبب آنها تمام نخواهد شد نماز جمعه وجماعتى كه شرط نماز جمعه است يافته نمى شود مسئله ۹ نماز جمعه واجب نيست بر مسافر ونه بر زن ونه بر مريض ونه بر بنده ونه بر نابينا زيراچه اگر بر مسافر ومريض ونابينا نماز جمعه واجب شود برآنها حرج لازم مى آيد وهمچنين بنده وزن معذور است چه بنده بخدمت خواجه مشغول است وزن بخدمت شوهر پس نماز جمعه برآنها واجب نيست وليكن اگر آنها حاضر شوند ونماز جمعه ادا نمايند صحيح مى شود زيراچه آنها را بسبب علت معذور داشته شده بود وچون حاضر شدند براى نماز جمعه وادا نمودند آن را صحيح خواهد شد چنانچه مسافر اگر در ماه رمضان روزه ندارد معذورست وبعد اگر روزه دارد روزه صحيح مى شود مسئله ۱۰ اگر مسافر يا بنده يا مريض امامت كند در نماز جمعه جائز است

وقال زفر رہ لا یجزیہ لانہ لا فرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ ولنا ان ہذہ رخصۃ فاذا حضروا یقع فرضا علی ما بینا اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ والمرأۃ لا تصلح لامامۃ الرجال وتنعقد بہم الجمعۃ لانہم صلحوا للامامۃ فیصلحون للاقتداء بطریق الاولی ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ قبل صلوٰۃ الامام ولا عذر لہ کرہ لہ ذلک وجازت صلوتہ وقال زفر رہ لا یجزیہ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ والظہر کالبدل عنہا ولا مصیر الی البدل مع القدرۃ علی الاصل ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ ہذا ہو الظاہر الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ دون الجمعۃ لتوقفہا علی شرائط لا تتم بہ وحدہ وعلی التمکن یدور التکلیف فان بدا لہ ان یحضرہا فتوجہ الیہا والامام فیہا بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ رہ بالسعی وقالا لا یبطل حتی یدخل مع الامام لان السعی دون الظہر فلا ینقضہ بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام

وزفر رحمہ اللہ گفتہ است کہ جائز نیست زیرا چہ نماز جمعہ بر آنہا فرض نیست پس آنہا مانند صبی وزن اند ف و امامت صبی وزن جائز نیست ہمچنین امامت آنہا نیز جائز نخواہد شد ص وعلمای ما رح میگویند کہ آنہا را ترک نماز جمعہ بطریق رخصت جائز بود پس اگر حاضر خواہند شد و نماز جمعہ خواہند کرد پس این نماز فرض واقع خواہد شد بنا بر آنچہ بیان نمودہ شد اما صبی پس او اہلیت آن ندارد و اما زن پس او صلاحیت ندارد کہ امام مردان شود مسئلہ ۱۱ اگر در نماز جمعہ مقتدی ہمین کسان باشند کہ امام نباشد مگر مسافر یا بندہ یا مریض نماز جمعہ صحیح می شود زیرا چہ ہرگاہ آنہا را صلاحیت امامت ہست پس صلاحیت اقتدا بطریق اولی خواہد بود مسئلہ ۱۲ اگر شخصی نماز ظہر گذارد در خانۂ خود پیش از آنکہ امام نماز جمعہ گذاردہ باشد و حال آنکہ آن شخص را ہیچ عذر نیست پس مکروہ است ولیکن نماز او جائز می شود و زفر رحمہ اللہ گفتہ است کہ نماز او جائز نیست زیرا چہ نزد زفر رحمہ اللہ فرض اصلی در روز جمعہ نماز جمعہ است و نماز ظہر بمنزلہ بدل آن است و با وجود قدرت بر اصل رجوع بسوی بدل روا نیست و علمای ما رح میگویند کہ فرض اصلی در روز جمعہ نماز ظہر ست و ہمین ظاہر است ولیکن مکلف مامور ست باسقاط آن باداي نماز جمعہ و وجہ آن اینست کہ مکلف تنہا قادر ہست براداي نماز ظہر نہ براداي نماز جمعہ چہ اداي نماز جمعہ موقوف ہست بر شرائطیکہ مکلف آن را بجا آوردن نمی تواند و مدار تکلیف شرعی بر قدرت است پس اگر شخص مذکور بعد از گذاردن نماز ظہر ارادۂ نماز جمعہ نماید و متوجہ شود بسوی آن در حالیکہ امام ہنوز در نماز جمعہ مشغول است پس بمجرد متوجہ شدن و رفتن براي نماز جمعہ نماز ظہر او باطل می شود نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ و صاحبین رحمہما اللہ گفتہ اند کہ نماز ظہر او باطل نمی شود تا آن زمان کہ داخل شود در نماز جمعہ و اقتدا نماید در پس امام مذکور ف و بمجرد رفتن بقصد نماز جمعہ نماز ظہر او باطل نمی شود ص زیرا چہ رفتن عمل ادنی است بہ نسبت نماز ظہر پس بسبب این عمل باطل نخواہد شد نماز ظہر او کہ تمام شدہ است و نماز جمعہ فوق نماز ظہر ست پس بعد از دخول در نماز جمعہ ظہر او باطل خواہد شد و پیشتر از آن باطل نخواہد شد چنانچہ باطل نمی شود در صورتیکہ شخص مذکور متوجہ شود بسوی نماز جمعہ بعد از فراغت امام از نماز جمعہ

ولہ ان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس بالسعي اليها ويكره ان يصلي المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر وكذا اهل السجن لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات والمعذور قد يقتدي به غيره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة عليهم ولو صلى قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه وبنى عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد او في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما وقال محمد رح ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان

و دلیل ابی حنیفه رحمه الله آنست که سعی نمودن و رفتن بسوی نماز جمعه از خصائص نماز جمعه است پس این سعی نمودن و رفتن بمنزلهٔ نماز جمعه اعتبار نموده می شود در حق بطلان نماز ظهر مذکور را احتیاطاً بخلاف آنکه سعی نماید بعد از فراغت امام از نماز جمعه چه این سعی بسوی نماز جمعه نیست مسئله ۱۳ مکروه است که معذوران در روز جمعه نماز ظهر را بجماعت گذارند در شهر و همچنین مکروه است گذاردن نماز ظهر با جماعت مرکسانی را که محبوس اند در بندیخانه زیرا چه جماعت آنها موجب اختلال نماز جمعه می شود بسبب آنکه اگر معذوران جماعت نمایند کسی غیر از معذوران نیز در پس امام معذوران اقتدا خواهد کرد بخلاف اهل قریه ف چه آنها را گذاردن نماز ظهر با جماعت روا است ص زیرا چه نماز جمعه بر آنها فرض نیست و باید دانست که اگر معذوران و غیر معذوران باهم نماز ظهر با جماعت ادا نمایند در روز جمعه پس نماز ظهر آنها صحیح می شود زیرا چه شرائط صحت آن یافته می شود مسئله ۱۴ هر که یابد امام را در نماز جمعه پس باید که اقتدا کند در پس او و بعد ازان هر قدر نماز که از نماز جمعه در پس امام نیابد پس آنرا بعد از فراغت امام بنا کند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر قدر نماز را که یابید در پس امام پس آنرا در پس امام ادا کنید و هر قدر که فوت شود در پس امام آنرا قضا کنید پس اگر امام را در نماز جمعه در تشهد دریابد یا در سجدهٔ سهو دریابد باید که اقتدا کند و پس ازان ف بعد از فراغت امام ص بنا کند نماز جمعه را نزد شیخین رح و محمد رح میگوید که اگر دریابد در پس امام اکثر رکعت دوم را بنا کند بران نماز جمعه را و اگر قلیل ازان دریابد در پس امام پس بنا کند نماز ظهر را چه آن نماز درین صورت نماز جمعه است در حق او من وجه و نماز ظهر است من وجه بجهت فوت شدن بعضے از شرائط نماز جمعه در حق آن مقتدی پس باید که چهار رکعت نماز تمام کند باعتبار اینکه نماز مذکور نماز ظهر است من وجه و باید که بعد از دو رکعت ف بقدر تشهد ص قعده نشیند و این ضرورست باعتبار آنکه نماز مذکور نماز جمعه است من وجه و نیز باید که قرائت بخواند در دو رکعت آخر بجهت آنکه احتمال است که آن نفل باشد و شیخین رحمهما الله میگویند که شخص مذکور دریافته است نماز جمعه را در حالت مذکوره لهذا اشتراط است که او نیت نماز جمعه کند و نماز جمعه دو رکعت است پس دو رکعت تمام خواهد کرد

ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفتان فلا يبنى احدهما على تحريمة الآخر واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من خطبته

قال رض وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا بأس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع

ولا استماع هنا بخلاف الصلوة لانها قد تمتد ولابي حنيفة قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا

فاشبه الصلوة واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع

واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدي المنبر بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع والاصح ان المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به

و آنچه محمد رحمه الله گفته است وجه ندارد زیرا چه نماز جمعه و نماز ظهر دو نماز مختلف است پس بنا کرده نخواهد شد یکی بر تحریمهٔ دیگر **مسئله ۱۵** وقتیکه در روز جمعه امام بالای منبر براید ترک نمایند مردمان نماز را و کلام را تا آن زمان که امام از خطبه فارغ شود قال رضی الله عنه که این نزد ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که بعد از برآمدن امام بالای منبر تکلم نمودن مضائقه نیست پیش از انکه شروع کند در خطبه و همچنین نزد صاحبین رحمهما الله تکلم مضائقه نیست بعد از فرود آمدن امام از بالای منبر تا آن زمان که تکبیر تحریمه بگوید زیرا چه کراهت تکلم نیست مگر بسبب آنکه شنیدن خطبه فرض است و تکلم موجب اختلال است در شنیدن آن و در اوقات مذکوره امام خطبه نمی خواند تا بشنود آن را پس کلام درین اوقات مضائقه نیست بخلاف مشغول شدن بنماز چه آن مکروه است زیرا چه اشتغال بنماز گاهی دراز می شود و دلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که امام هرگاه بالای منبر برآید پس نه نماز است در ینوقت و نه کلام و این حدیث مطلق است و تفصیلیکه بیان نموده اند آنرا صاحبین رحمهما الله دران مذکور نیست و دوم اینست که کلام نیز گاهی دراز می شود باقتضای طبیعت پس کلام مانند نماز است **مسئله ۱۶** وقتیکه در روز جمعه مؤذن اذان اول بگوید باید که مردمان ترک نمایند بیع و شرا و متوجه شوند بسوی نماز جمعه زیرا چه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که هرگاه اذان گفته شود در روز جمعه پس سعی نمائید بسوی ذکر الله تعالی و ترک کنید بیع را **مسئله ۱۷** هرگاه امام بالای منبر برآید باید که نشیند و مؤذن اذان بگوید بمقابل منبر و بعد ازان خطبه بخواند و چون از خطبه فراغت نماید اقامت بگوید مؤذن زیرا چه همین معمول و منقول است و باید دانست که نبود در عهد پیغمبر صلی الله علیه وسلم مگر همین یک اذان مقابل منبر بعد نشستن امام بالای آن لهذا بعضے گفته اند که همین اذان معتبر است در حق وجوب سعی بسوی ذکر الله تعالی و در حق حرمت بیع ولیکن صحیح اینست که در حق وجوب سعی و حرمت بیع اذان اول معتبر است اگر اذان اول بعد از زوال باشد زیرا چه بسبب آن اعلام حاصل میشود والله اعلم

باب العيدين

وتجب صلوة العيد على كل من تجب عليه صلوة الجمعة وفي الجامع الصغير عيدان اجتمعا
في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة ولا يترك واحد منهما قال وهذا تنصيص على السنة
والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها
ووجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل علي غيرهن
قال لا الا ان تطوع والاول اصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة ويستحب في يوم الفطر ان يطعم
قبل الخروج الى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان
يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل
والطيب كما في الجمعة ويلبس احسن ثيابه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان له جبة فنك او صوف
يلبسها في الاعياد ويؤدي صدقة الفطر اغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلوة ويتوجه الى المصلى

باب هفتدهم در بيان نماز عيدين ف يعني عيد الفطر وعيد اضحى ص مسئله ۱ نماز عيدين واجب ست بر كسيكه نماز جمعه
برو واجب ست ف ومحمد رح ص در جامع صغير ف تصريح نموده است كه نماز عيدين سنت ست چه دران مذكورست ص كه نماز
دو عيد اگر مجتمع شود در يك روز ف اعني نماز عيد ونماز جمعه ص پس اول سنت ست ودوم فرض وهيچ يكي را ترك نبايد كرد ودليل سنت
آن اينست ف كه اعرابي بحضور پيغمبر صلعم آمد وسوال كرد كه اسلام چيست پيغمبر صلعم در جواب او چند چيز بيان فرمود كه از انجمله پنجگانه
نمازست در شب وروز وچون اين را پيغمبر صلعم بيان فرمود ص اعرابي مذكور سوال كرد كه آيا سواي نماز پنجگانه نماز ديگر هم بر من فرض
ست پيغمبر صلعم فرمود كه نه وليكن اگر خواهي نماز نفل كني ف پس ازين حديث معلوم شد كه سواي نماز پنجگانه نمازهاي
ديگر همه نفل ست ص وليكن انچه مذكور شد كه واجب ست ف مرويست از ابي حنيفه رح ص واصح ست زيرا چه پيغمبر صلعم برانها
مواظبت نموده است ف ودر حديث اعرابي پيغمبر صلعم وجوب آن را بجهت ان بيان نفرمود كه نماز عيد براي اعرابي مذكور
واجب نبود ص واحتمال ست كه در جامع صغير ازان جهت آن سنت گفته است كه وجوب آن بسنت ثابت ست ف اعني بحديث
ص مسئله ۲ در روز عيد فطر ف چند چيز ص مستحب ست ف يكي اين ص كه پيش از رفتن بسوي عيدگاه چيزي ف
از قسم شيرين ص بخورد ف ودوم انكه ص غسل نمايد ف وسوم انكه ص مسواك كند ف وچهارم انكه ص استعمال خوشبو
نمايد زيرا چه مرويست كه پيغمبر صلعم پيش از رفتن بسوي عيدگاه چيزي تناول مي فرمود ودر هر دو عيد غسل مي كرد
ونيز روز عيد روز اجتماع ست پس غسل واستعمال خوشبو دران سنت خواهد بود چنانچه در روز جمعه استعمال آن سنت ست
ف وهمچنين مستحب ست ص در روز عيد كه بپوشد بهترين جامهاي خود را زيرا چه مرويست كه پيغمبر صلعم را جبه
از فنك يا از صوف ف اعني پشم ص كه مي پوشيد آن را در روز عيد ف وفنك يعني پوستين سمور ص
مسئله ۳ بايد كه در روز عيد الفطر صدقه فطر را ف اول ص ادا كند ف وبدهد آن را بفقيران
ص تا كه فقيران بي نياز شوند ودل آنها فارغ از احتياج شده مائل نماز شوند وبعد ازان متوجه شود بسوي عيدگاه

ولا يكبر عند ابي حنيفة في طريق المصلى وعندهما يكبر اعتبارا بالاضحى وله ان الاصل في الثناء
الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر ولا يتنفل في المصلى قبل
صلوة العيد لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلوة ثم قيل الكراهة
في المصلى خاصة وقيل فيه وفي غيره عامة لانه صلى الله عليه وسلم لم يفعله واذا حلت الصلوة بارتفاع
الشمس دخل وقتها الى الزوال واذا زالت الشمس خرج وقتها لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد و
الشمس على قيد رمح او رمحين ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد ويصلي
الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى للافتتاح وثلثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة وسورة ويكبر تكبيرة يركع
بها ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة ثم يكبر ثلثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها وهذا قول ابن مسعود
وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية
يكبر اربعا وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء فاما المذهب فالقول الاول

مسئله ۴ در روز عید فطر هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه در اثنای راه تکبیر بجهر نگوید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح
میگویند که باید که تکبیر بجهر گوید چنانچه در روز عید اضحی میگویند و دلیل ابی حنیفه رح انیست که اصل ف در ذکر ص و ثنا اخفا است
و حدیث بجهر آن در روز عید اضحی وارد شده است چه آن روز روز تکبیر است و در روز عید الفطر چنین نیست مسئله ۵
باید که در عیدگاه پیش از نماز عید نماز نفل نکند ف چه مکروه است ص زیرا چه پیغمبر صلعم نماز نفل در عیدگاه نکرده است با وجود یکه
جناب آنحضرت صلعم را کمال رغبت بود در گذاردن نماز بعد ازان ف بدانکه ص بعضی گفته اند که کراهیت نماز نفل مخصوص بعیدگاه
است و بعضی گفته اند که کراهیت مذکور عام است و مخصوص بعیدگاه نیست زیرا چه پیغمبر صلعم در روز عید نماز نفل نکرده است اصلا
ف نه در عیدگاه و نه در غیر آن ص مسئله ۶ وقت نماز عید از وقتیکه آفتاب بلند شود تا وقت زوال است و هرگاه
زائل شود آفتاب وقت نماز عید باقی نمی ماند زیرا چه پیغمبر صلعم نماز عید می گذارد در حالیکه آفتاب بلند شود بقدر یک نیزه
یا دو نیزه و اگر گواهی میدادند گواهان بهلال عید بعد از زوال آفتاب امر می کرد مردمان که فردا برای
نماز عید بعیدگاه بروند مسئله ۷ ف نماز عید دو رکعت است باین ترتیب که ص امام در رکعت اول تکبیر
تحریمه بگوید و بعد ازان ثنا خواند و بعد ازان سه تکبیر بگوید و بعد ازان سورهٔ فاتحه و سورهٔ دیگر بخواند و بعد ازان
تکبیر بگوید و رکوع کند و در رکعت دوم اول قراءة بخواند و بعد ازان سه تکبیر و بعد ازان تکبیر چهارم بگوید و رکوع
کند ف و بدانکه ص این ف ترتیب مذکور ص قول عبد الله ابن مسعود رضی الله عنهما است و این مذهب علمای
ما است و ابن عباس رضی الله عنهما گفته است که در رکعت اول بعد از تکبیر تحریمه ف و ثنا ص پنج تکبیر بگوید و در رکعت
دوم نیز ف اول ص پنج تکبیر بگوید و بعد ازان قراءة بخواند و در یک روایت ف بجای پنج تکبیر در رکعت دوم
ص چهار تکبیر آمده است و درین زمانه عمل عامهٔ خلائق بقول ابن عباس رضی الله عنهما است بسبب امر کردن خلفای
عباسیان و علمای ما رح می گویند که عمل کردن موافق قول ابن مسعود رضی الله عنهما اولی است

لان التکبیر ورفع الایدی خلاف المعهود فکان الاخذ بالاقل اولی ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجهر بها فکان الاصل فیها الجمع وفی الرکعة الاولی یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرضیة والسبق وفی الثانیة لم یوجد الا تکبیرة الرکوع فوجب الضم الیها والشافعی اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروی کله علی الزوائد فصارت التکبیرات عنده خمسة عشر او ستة عشر **قال** ویرفع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید به ما سوی التکبیر فی الرکوع لقوله صلی الله علیه وسلم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها تکبیرات الاعیاد وعن ابی یوسف انه لا یرفع والحجة علیه ما رویناه **قال** ویخطب بعد الصلوة خطبتین بذلک ورد النقل المستفیض یعلم الناس فیها صدقة الفطر واحکامها لانها شرعت لاجله ومن فاتته صلوة العید مع الامام لم یقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد

زیراچه **ف** تکبیرات زائد بنابر قول ابن مسعود رضی الله عنهما کم ست از تکبیرات زائد که در قول ابن عباس رضی الله عنهما ست واین **ص** تکبیر **ف** زائد **ص** و دستها برداشتن دران خلاف معهود ست پس عمل کردن **ف** مطابق قولیکه دران تکبیرات زائد **ع** کم باشد اولی ست وبعد ازان باید دانست که تکبیرات مذکوره از اعلام دین ست لهذا بجهر گفته میشود پس باید که ضم کرده شود تکبیرات زائد با تکبیر اصلی ولیکن تکبیرات زائد در رکعت اول ضم نموده می شود با تکبیر تحریمه زیراچه آن قوی ست بجهت آنکه فرض ست وسابق و در رکعت دوم تکبیرات زائد ضم نموده میشود با تکبیر رکوع چه سوای آن دران تکبیر دیگر نیست وشافعی رح عمل کرده است بقول ابن عباس رض **سوال ف** مرویست از ابن عباس رضی الله عنهما که در رکعت اول هفت تکبیر می گفت و در رکعت دوم شش تکبیر که مجموع سیزده میشود و در روایت دیگر آمده است که در اول هفت تکبیر می گفت و در دوم پنج و مجموع آن دوازده ست و در مذهب شافعی رح پانزده یا شانزده تکبیر می گویند پس مذهب شافعی رح چگونه موافق قول ابن عباس رض خواهد بود **جواب** شافعی رح این سیزده یا دوازده تکبیر را بر تکبیرات زائد حمل نموده است بنابران تکبیرات زائد مع تکبیرات اصلی که عبارت ست از تکبیر تحریمه و دو تکبیر رکوع پانزده یا شانزده می گردد و باید دانست **ص** که مصلی در تکبیرات زائد دستها بردارد **ف** چنانچه در تکبیر تحریمه بر می دارد **ص** زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع و یکی ازان هفت موضع تکبیرات عیدین ست و از ابی یوسف رح مرویست که دستها برداشته نمی شود و حدیث مذکور حجت ست برو **مسئله ۸** بعد از فراغت نماز عید باید که دو خطبه بخواند امام زیراچه همین معمول ست و منقول ست بنقل متواتر **ف** و باید که **ص** در خطبه تعلیم صدقه فطر و بیان احکام ان نماید زیراچه خطبه برای همین مشروع شده است **مسئله ۹** هر که نماز عید را در پس امام نیابد پس تنها قضای آن نکند زیراچه نماز عید بصفتیکه از شرع معلوم شده است شرائطیکه وارد ست بان از منفرد تمام نشود

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد لان هذا تاخير بعذر وقد ورد فيه الحديث فان حدث عذر يمنع من الصلوة في اليوم الثاني لم يصلها بعده لان الاصل فيها ان لا تقضى كالجمعة الا انا تركناه بالحديث وقد ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عند العذر ويستحب في يوم الاضحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرناه ويؤخر الاكل حتى يفرغ من الصلوة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من اضحيته ويتوجه الى المصلى وهو يكبر لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل ويخطب بعدها خطبتين لانه صلى الله عليه وسلم كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية وتكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوة في يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فيتقيد بايامها لكنه مسيئ في التاخير من غير عذر لمخالفة المنقول والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء وهو ان يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك

مسئله ۹ اگر هلال عید بسبب ابر ف یا غبار ص دیده نشود و بعد زوال آفتاب گواهان برسند و گواهی دهند بهلال عید پس باید که نماز عید را فردا گذارند زیرا چه این تاخیر بنابر عذرست و دران حدیثی وارد شده است ف چنانچه سابق مذکور شد ص پس اگر فردا نیز عذری حادث شود که مانع نماز باشد پس نماز عید بعد از فردا گذارده نشود زیرا چه اصل در نماز عید این است که قضا کرده نشود مانند نماز جمعه ولیکن گذاشتیم ما اصل را بنابر حدیث و حدیث وارد شده است درین که نماز عید قضا نموده شود در روز دوم بسبب عذر مسئله ۱۰ در روز عید اضحی مستحب ست غسل و مسواک و استعمال خوشبو بنابر آنچه در عید الفطر مذکور شده مسئله ۱۱ در روز عید اضحی مستحب ست که پیش از فراغت از نماز عید چیزی نخورد زیرا چه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در روز عید اضحی پیش از فراغت از نماز چیزی نمی خورد و بعد از فراغت از نماز چون از عیدگاه مراجعت می نمود پس از گوشت قربانی تناول می فرمود مسئله ۱۲ در روز عید اضحی هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه باید که در اثنای راه تکبیر گویان رود زیرا چه پیغمبر صلعم در اثنای راه تکبیر میگفت مسئله ۱۳ نماز عید اضحی مانند نماز عید الفطر دو رکعت ست و همین منقول ست مسئله ۱۴ بعد از نماز عید اضحی دو خطبه بخواند زیرا که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده ست مسئله ۱۵ باید که در خطبه عید اضحی تعلیم قربانی ف و بیان احکام آن نماید و هم تعلیم نماید ص تکبیرات تشریق را زیرا چه آن مشروع ست درین وقت و خطبه مشروع نشده است مگر برای تعلیم آن مسئله ۱۶ اگر در روز عید اضحی عذری در پیش آید که مانع از نماز عید باشد پس باید که گذارد نماز عید را روز دوم و در روز سوم و بعد از گذشتن آن روا نیست زیرا چه نماز عید اضحی موقت ست بوقت قربانی نمودن پس گذاردن آن صحیح خواهد شد در ایامیکه قربانی ادا کردن دران جائز ست ولیکن اگر بغیر عذر تاخیر نماید گنهگار میشود بسبب مخالفت آنچه منقول ست مسئله ۱۷ التعریف عبادت نیست و آن عبارتست از انکه روز عرفه مجتمع شوند مردمان در بعض مواضع و مشابهت نمایند باهل عرفات و این عمل را التعریف مردمان می نمایند و عبادت می شمارند و این عبادت نیست زیرا چه در روز عرفه استاده شدن در عرفات که از مناسک حج ست عبادت مخصوص ست در مکان مخصوص پس اگر در غیر آن مکان عبادت نخواهد بود چنانچه ادای مناسک حج سوای آن بجای دیگر عبادت نیست والله اعلم

فصل في تكبيرات التشريق ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلوة الفجر من يوم عرفة ويختم عقيب صلوة العصر من يوم النحر عند ابي حنيفة وقالا يختم عقيب صلوة العصر من آخر ايام التشريق والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذا بقول علي اخذاً بالاكثر اذ هو الاحتياط في العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذاً بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة والتكبير ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين في الامصار في الجماعات المستحبة عند ابي حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجل ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم وقالا هو على كل من صلى المكتوبة لانه تبع للمكتوبة وله ما روينا من قبل والتشريق هو الجهر بالتكبير كذا نقل عن الخليل بن احمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا انه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة

فصل در بیان تکبیرات تشریق مسئله ۱ - باید که مصلی تکبیر تشریق شروع نماید بعد از نماز فجر در روز عرفه و اختتام آن نماید بعد از نماز عصر در روز عید و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که ختم کنند آنرا بعد از نماز عصر در روز اخیر از روزهای که آنرا ایام تشریق میگویند و باید دانست که درین مسئله اختلاف صحابه رض ست و صاحبین رح عمل کرده اند بقول علی کرم الله وجهه بجهت عمل نمودن باکثر چه در عبادات همین احتیاط ست و امام ابوحنیفه رح عمل نموده بقول ابن مسعود رض بجهت عمل نمودن باقل چه در تکبیر بدعت ست مسئله ۲ - تکبیر تشریق عبارتست از انکه مصلی بعد از نماز فرض یکبار بگوید الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر ولله الحمد و همین منقول ست از خلیل علیه السلام و باید دانست که بعد هر نماز فرض که ادا نموده شود بجماعت مستحبه یعنی بجماعت مردان تکبیر مذکور گفتن واجب ست بر مصلی بشرطیکه مصلی مذکور مقیم باشد در شهر پس در صورتیکه صرف زنان با جماعت نماز گذارند برانها تکبیر گفتن واجب نیست و همچنین واجب نیست بر جماعت مسافران وقتیکه کسی مقیم نباشد میان آنها و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که تکبیر مذکور واجب ست بر هر مصلی که نماز فرض بگذارد چه گفتن تکبیر مذکور تابع نماز فرض ست و دلیل ابی حنیفه رح یکی این ست که ف پیغمبر صلعم فرموده است که نیست نماز جمعه و نه تشریق و نه نماز عید الفطر و نه عید اضحی مگر در شهر جامع چنانچه سابق مذکور شده ست چه مراد از تشریق درین حدیث تکبیر تشریق ست و هرگاه ثابت شده که برای تکبیر تشریق شهر جامع شرط ست پس باقی شرائط نیز ثابت خواهد شد و دوم اینست ف که تکبیر بجهر گفتن خلاف سنت ست و شرع وارد شده ست بآن در صورتیکه نماز فرض گذارده شود و بشرائط مذکوره و لیکن بر زنان نیز واجب میشود در صورتیکه اقتدا نمایند بمرد پس همچنین واجب ست بر مسافران در صورتیکه اقتدا نمایند بمقیم و این وجوب تکبیر در حق آنها بسبب تبعیت امام ست و بدانکه اگر امام بسبب سهو ترک نماید تکبیر تشریق را باید که مقتدی ترک نکند آنرا چنانچه منقول ست که امام ابویوسف رح نماز مغرب بجماعت گذارده بود در عرفات و امام ابوحنیفه رح در مقتدیان بود و امام ابویوسف رح که امام بود در نماز مذکور فراموش کرد تکبیر را و امام ابوحنیفه رحمه الله تکبیر گفت

دل ان الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدي وهذا لانه لا يودي في حرمة الصلوٰة فلم يكن الامام فيه حتما وانما هو مستحب

باب صلوٰة الكسوف

قال اذا انكسفت الشمس صلى الامام بالناس ركعتين كهيئة النافلة في كل ركعة ركوع واحد وقال الشافعي ركوعان له ما روت عايشة ولنا رواية ابن عمر والحال انكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته ويطول القرأة فيهما ويخفي عند ابي حنيفة وقالا يجهر وعن محمد مثل قول ابي حنيفة اما التطويل في القرأة فبيان الافضل ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوٰة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر واما الاخفاء والجهر فلهما رواية عايشة انه صلى الله عليه وسلم جهر فيها ولابي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة ابن جندب والترجيح قد مر من قبل كيف وانها صلوٰة النهار وهي عجماء ويدعو بعدها حتى تنجلي الشمس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم من هذه الافزاع شيئا فارغبوا الى الله بالدعاء

پس معلوم شد که اگر امام فراموش کند آنرا مقتدی بگوید وسر آن این ست که تکبیر مذکور در اثنای نماز گفته نمی شود بلکه بعد از فراغت از نماز گفته میشود پس برای گفتن آن تبعیت امام ضرور نیست بلکه مستحب ست که امام اول شروع کند ومقتدیان شریک او شوند والله اعلم

باب هیزدهم در بیان نماز کسوف وخسوف مسئله ۱ وقتیکه آفتاب را کسوف عارض شود پس باید که امام دو رکعت نماز جماعت گذارد بطور نفل ف یعنی بی اذان واقامت وخطبه ص ودر هر رکعت یک رکوع نماید وشافعیؒ گفته است که در هر رکعت دو رکوع نماید زیراچه عائشه رضؓ چنین روایت کرده است ودلیل علمای ما این ست که ابن عمرؓ روایت کرده است موافق مذهب علمای ما رحؒ وروایت ابن عمر رضؓ ترجیح دارد بر روایت عائشه رضؓ زیراچه مردان قریب امام استاده میشوند پس برآنها احوال امام بوجه احسن معلوم میشود مسئله ۲ باید که امام قراة دراز بخواند در دو رکعت نماز کسوف وباید که قرات باخفا خواند نزد ابی حنیفه رحؒ وصاحبین رحؒ گفته اند که بجهر بخواند ومرویست که قول محمد رحؒ مثل قول ابی حنیفه رحؒ ست وباید دانست که تطویل قراة در نماز کسوف افضل ست وتخفیف قراة نیز جائز ست زیراچه مسنون این ست که بنماز ودعا وقت کسوف را استیعاب نمایند پس اگر تخفیف نمایند در یکی ازنماز ودعا باید که تطویل نمایند در دیگر تا استیعاب وقت مذکور بنماز ودعا حاصل شود وباید دانست که عائشه رضؓ روایت کرده است که پیغمبر صلعم در نماز کسوف قراة بجهر خوانده است واین دلیل صاحبین رحؒ ست وابن عباس وسمره رضؓ روایت کرده اند که پیغمبر صلعم در نماز کسوف قراة باخفا خوانده واین دلیل ابی حنیفه رحؒ ست وروایت آنها ترجیح دارد بنابر وجهیکه سابق مذکور شد بجهت آنکه نماز کسوف نماز روز ست ودر آن اخفای قراة ست مسئله ۳ باید که بعد از نماز بدعا مشغول باشند تا آن زمان که آفتاب از حالت کسوف برآید وروشن گردد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه ببینید چیزی را که موجب خوف ست ف چون کسوف آفتاب وخسوف ماهتاب وزلزله وغیره ص پس مشغول بدعا شوید بسوی خدا تعالی ف ونیز مرویست که پیغمبر صلعم در صورت کسوف آفتاب فرموده است که ذکر خدا نمائید واستغفار بخوانید وطلب مغفرت نمائید ازو

ذا السنة فی الادعیة تاخیرها عن الصلوة ویصلی بهم الامام الذی یصلی بهم الجمعة وان لم یحضر صلی الناس
فرادی تحرزا عن الفتنة ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنة وانما
یصلی کل واحد بنفسه لقوله صلی الله علیه وسلم اذا رأیتم شیئا من هذه الاهوال فافزعوا
الی الصلوة ولیس فی الکسوف خطبة لانه لم ینقل

باب الاستسقاء

قال ابوحنیفة رضی الله عنه لیس فی الاستسقاء صلوة مسنونة فی جماعة فان
صلی الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالی فقلت استغفروا
ربکم انه کان غفارا الآیة ورسول الله صلی الله علیه وسلم استسقی ولم ترو عنه الصلوة
وقالا یصلی الامام رکعتین لما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم صلی فیه رکعتین کصلوة العید رواه
ابن عباس قلنا فعله مرة وترکه اخری فلم یکن سنة وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحده ویجهر فیهما بالقراءة

ص و باید دانست که سنت اینست که مشغول بدعا شوند بعد از فراغت از نماز مسئله ۴ باید که امامت کند در نماز
کسوف کسیکه امامت میکند در نماز جمعه و اگر حاضر نباشد باید که هر کس تنها نماز گذارند و این بجهت آن ست که اگر کسی از ایشان
امام شود شاید که مردمان بامامت او راضی نشوند و این موجب فتنه و فساد ست مسئله ۵ در خسوف ماهتاب
نماز جماعت نیست زیراچه خسوف در وقت شب بوقوع می آید و دران وقت اجتماع مردمان متعذر ست و نیز خوف فتنه است
پس باید که نماز خسوف هر کس تنها گذارد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر گاه ببینید چیزی را ازین چیزهای خوفناک پس
مشغول شوید بنماز مسئله ۶ در نماز کسوف خطبه نیست چه آن منقول نیست والله اعلم

باب نوزدهم در بیان نماز استسقا و آن بمعنی طلب باران ست در شرع ص مسئله ۱ امام ابوحنیفه رح
گفته است که در استسقا نماز با جماعت مسنون نیست پس اگر مردمان نماز تنها تنها گذارند جائز است و استسقا عبارت
ست از دعا و استغفار زیراچه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که طلب مغفرت نمائید از پروردگار خود بدرستیکه
او تعالی غفار ست همچو غفاریکه باران می فرستد و همچنین مرویست که پیغمبر صلعم یکبار استسقا نمود و نماز دران مروی نیست
ف و باید دانست که طریق استسقا اینست که امام با مردمان پیاده رود بصحرا تا سه روز پی در پی بخضوع و خشوع در لباس
کهنه بعد از دادن صدقه بهر سه روز و باید که در صحرا رو بقبله نشینند و ثنای خدا و رسول نمایند ص و استسقا باینطور بخوانند
ف استغفر الله الذی لا اله الا هو الحی القیوم واتوب الیه ص بعد ازان امام بدعای طلب باران مشغول شود و بگوید چنانچه
گفته است پیغمبر صلعم اللهم اسق عبادک وبهائمک وانشر رحمتک وسوای ان هر دعائیکه منقول باشد و مردمان آمین
بگویند ص و صاحبین رح گفته اند که امام را باید که دو رکعت نماز استسقا گذارد زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم دو رکعت نماز
استسقا گذارده است مانند نماز عید و این را روایت کرده است ابن عباس رض و جواب قول صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم
یکبار نماز کرده است و بار دیگر نکرده است پس ثابت نشد که نماز دران سنت ست و نزد صاحبین رح دران دو رکعت نماز

اعتبارا بصلوة العيد ثم يخطب لما روى ان النبی صلی الله عليه وسلم خطب ثم هی كخطبة العيد عند محمد
وعند ابی یوسف خطبة واحدة ولا خطبة عند ابی حنيفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ويستقبل
القبلة بالدعاء لما روى انه صلی الله عليه وسلم استقبل القبلة وحول رداءه ويقلب رداءه
لما روينا قال رض هذا قول محمد اما عند ابی حنيفة فلا يقلب رداءه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية
وما رواه كان تفاؤلا ولا يقلب القوم اردیتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك ولا يحضر اهل الذمة
الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة

باب صلوة الخوف

اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة على وجه العدو وطائفة خلفه فيصلی بهذه الطائفة ركعة وسجدتين فاذا رفع رأسه
من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة الى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة فيصلی بهم الامام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا
وذهبوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة لانهم لاحقون

زیرا چه در حدیث مذکور آمده است که پیغمبر صلعم دو رکعت نماز استسقا گذارده است مانند نماز عید و در نماز عید قرائة بجهر
است و باید که بعد از نماز استسقا خطبه بخواند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم در نماز استسقا خطبه خوانده است بعد از ان باید دانست
که آن خطبه نزد محمد رح دو خطبه است مانند خطبه عید و نزد ابی یوسف رح خطبه واحد است و نزد ابی حنیفه رح در ان خطبه نیست
زیرا چه خطبه تابع جماعت است و نزد او در نماز استسقا جماعت نیست مسئله ۲ - در وقت دعا برای استسقا باید که رو
بقبله باشد زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم در وقت دعا روبسوی قبله گردانید و تحویل کرد ردای خود را امام محمد رح می گوید که
امام را باید که تحویل ردا کند باین طور که طرف اعلی را اسفل گرداند و اسفل را اعلی و جانب راست را چپ گرداند و چپ را راست
و نزد ابی حنیفه تقلیب ردا سنت نیست زیرا چه استسقا نزد او دعا است مانند دعاهای دیگر و آنچه مرویست که پیغمبر صلعم
تحویل ردا نموده است پس آن بطریق تفاول است و مقتدیان را نباید که تحویل ردا نمایند زیرا چه منقول نیست که پیغمبر صلعم
مقتدیان را بآن امر کرده است مسئله ۳ - در جائیکه استسقا نمایند مسلمانان باید که ذمی در آنجا حاضر نشود زیرا چه استسقا
طلب نزول رحمت است و بر ذمی لعنت نازل می شود والله اعلم

باب پنجم در بیان نماز خوف مسئله ۱ - وقتیکه مقاتله واقع شود میان لشکر مسلمانان و کافران و محاربه رو دهد
و از کافران خوف شدید باشد باید که امام مردمان را دو گروه نماید یک گروه را بروی کافران متوجه گرداند و گروه دیگر را
در پس خود گرداند و با این گروه بگزارد یک رکعت نماز او چون یک رکعت نماز تمام کند و سر از سجده دوم بر دارد باید که این گروه دوم
بروند و متوجه شوند بروی کافران و گروه دیگر بیایند و اقتدا کنند در پس امام مذکور در رکعت دوم و امام باین گروه نیز یک رکعت
نماز گذارد و تشهد بخواند و سلام بگوید و آنها که اقتدا نموده بودند در رکعت دوم سلام نگویند بلکه بروند بروی کافران و بیاید
آن گروه اول و یک رکعت باقی را تنها تنها تمام نمایند بغیر قراءة زیرا چه آنها لاحق اند یعنی آنها اول نماز را در پس امام
دریافته اند و آخر آن را در نیافته اند و لاحق در آنقدر نماز که از امام فوت شده است ادا نماید بی قراءة میخوانند پس آنها قراءة نخوانند

وتشهدوا وسلموا ومضوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة لانهم مسبوقون وتشهدوا وسلموا والاصل فيه رواية ابن مسعودؓ ان النبي عليه السلام صلى صلوة الخوف على الصفة التي قلنا وابو يوسف وان انكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالطائفة الثانية ركعتين لما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ويصلي بالطائفة الاولى من المغرب ركعتين وبالثانية ركعة واحدة لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق ولا يقاتلون في حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلوتهم لانه صلى الله عليه واله وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى اي جهة شاءوا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وعن محمد انهم يصلون بجماعة وليس بصحيح لانعدام الاتحاد في المكان

ص ولیکن تشہد خوانند وسلام گویند وبعد ازان بروند بر روی کافران وبیایند این گروه دوم ویک رکعت نماز را تنها تنها ادا نمایند وقراءة بخوانند زیراچه آنها مسبوق اند ف اعنی آخر نماز را در پس امام در یافتند ومسبوق قراءة میخوانند ومقدار نمازیکه علیحده از امام میگذارد ص وبعد از تمام رکعت تشہد بخوانند وسلام بگویند واصل درین مسئله این ست که ابن مسعود رضـ روایت کرده است که پیغمبر صلعم نماز خوف بطور مذکور گذارده ست وابو یوسف رح میگوید که درین زمانه نماز خوف بطور مذکور مشروع نیست وروایت ابن مسعود رضـ حجت ست براو ف وانچه مذکور شد در صورتیست که آنها مسافر باشند ص واما اگر امام در نماز خوف مقیم باشد پس باید که باگروه اول دو رکعت نماز گذارد وباگروه دیگر نیز دو رکعت نماز گذارد زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم نماز ظهر گذارده ست با دو گروه دو دو رکعت مسئله ۲ در نماز مغرب باید که امام باگروه اول دو رکعت نماز گزارد وباگروه دوم یک رکعت زیراچه تنصیف یک رکعت ممکن نیست پس آنرا باگروه اول گذاردن اولی ست بجهت آنکه گروه اول سابق ست مسئله ۳ - در عین حالت نماز آنها را قتال کردن روا نیست پس اگر در عین نماز قتال نمایند نماز آنها باطل خواهد شد زیراچه از پیغمبر صلعم در روز جنگ خندق چهار نماز بسبب اشتغال بکار زار فوت شد پس اگر ادای نماز مع اشتغال بجنگ جائز می بود هرآئینه چهار رکعت نماز را ترک نمی کرد پیغمبر صلعم مسئله ۴ - اگر خوف شدید باشد ف از کافران ص باید که مسلمانان سوار شده تنها تنها نماز گذارند ورکوع وسجود با ایما ادا نمایند بهر جانب که خواهند وقتیکه قادر نباشند بر انکه متوجه شوند بسوی قبله زیراچه در قرآن مجید فرموده است که اگر خائف باشید شما پس نماز بگذارید در حالیکه پیاده هستید یا سوار و متوجه شدن بسوی قبله نیز درین صورت ساقط ست بسبب ضرورت واز محمد رحمه الله مرویست که درین حالت نماز با جماعت گذارند واین صحیح نیست بجهت آنکه اتحاد مکان برای نماز جماعت شرط است وآن فوت مے شود درین صورت

والله اعلم بالصواب.

باب الجنائز

اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر لانه اشرف عليه والمختار في بلادنا الاستلقاء لانه ايسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذي قرب من الموت فاذا مات شد لحياه وغمض عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن

فصل في الغسل

فاذا ارادوا غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفي بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء منه متعذر فيتركان ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحيوة ويجمر سريره وترا لما فيه من تعظيم الميت وانما يوتر لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر ويغلى الماء بالسدر او بالحرض مبالغة في التنظيف فان لم يكن فالماء القراح

باب بست ویکم در بیان احکام جنازه ف بالفتح اعنی میت ص **مسئله ۱** - وقتیکه قریب بمرگ رسد کسی ف باین طور که در حالت نزع باشد ص پس باید که او را بپهلوی راست خوابانند باینطور که رو بقبله باشد زیراچه در قبر بچنین کیفیت میت را می نهند و او قریب آن رسیده است و مختار در بلاد ما این ست که بر پشت می خوابانند زیراچه درین صورت جان بآسانی می برآید و اول سنت ست **مسئله ۲** باید که آنکس را تلقین شهادتین نمایند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده ست که تلقین کنید موتها را کلمه اشهد ان لا اله الا الله ف وحده لا شریک له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله ص و مراد از موتا درین حدیث کسی ست که قریب بمرگ ست ف و سنت کہ طریق تلقین کلمه شهادت اینست که مردمان نزد آنکس کلمه شهادت را بجهر بخوانند تا او بشنود و بخواند نباید که امر نمایند آنکس را بخواندن کلمه شهادت ص **مسئله ۳** بعد از مردن بند کنند دهن او را ف اگر وا باشد ص و نیز چشمهای او را بند نمایند زیراچه این معمول و منقول ست و نیز دران تحسین صورت وی ست والله اعلم

فصل در بیان غسل میت **مسئله ۱** - هرگاه بخواهند که میت را غسل دهند باید که بنهند میت را بر تخته تا آب مستقل از وجدا شود و بریزد و همچنین باید که بنهند بر عورت او پارچه را برای ستر عورت و درین حالت اکتفا نمایند بر پوشیدن عورت غلیظه بجهت آنکه درین آسانی ست در غسل دادن و همین صحیح ست و باید که بکشند از بدن او جامهای وی را تا تنظیف و تطهیر ممکن شود و باید که وضو دهند وی را بغیر مضمضه و استنشاق زیراچه وضو سنت غسل ست ولیکن هرگاه اخراج آب از دهن و بینی متعذر ست مضمضه و استنشاق ترک نموده خواهد شد و بعد ازان بریزند آب را بر بدن او چنانچه در حالت حیات همین طور غسل میکرد **مسئله ۲** تخته که میت را بران می نهند باید که آنرا خوشبو نمایند باینطور که عود را در مجمر سوزند و آن مجمر را گرد آن تخته بگردانند ف تا دود آن به تخته مذکور برسد ص زیراچه دران تعظیم میت ست و این عمل را تکرر نمایند بعدد طاق زیراچه پیغمبر صلعم فرموده ست که الله تعالی طاق ست و دوست می دارد طاق را **مسئله ۳** آبیکه غسل می دهند بآن میت را باید که گرم نمایند آن را باین طور که برگ کنار یا اشنان دران اندازند چه بسبب آن تنظیف و طهارت بوجه احسن حاصل می شود و اگر برگ کنار و اشنان میسر نباشد پس آب خالص کافی ست

لحصول اصل المقصود ويغسل راسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف له ثم يضجع على شقه الايسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه لان السنة هو البداية بالميامن ثم يجلسه ويسنده اليه ويمسح بطنه مسحا رفيقا تحرزا عن تلويث الكفن فان خرج منه شئ غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ينشفه بثوب كيلا تبتل اكفانه ويجعله اى الميت فى اكفانه ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده لان التطيب سنة والمساجد اولى بزيادة الكرامة ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره لقول عائشة رضـ علام تنصون ميتكم ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها وفى الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان

فصل فى التكفين

السنة ان يكفن الرجل فى ثلثة اثواب ازار وقميص ولفافة لما روى انه صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلثة اثواب بيض سحولية ولانه اكثر ما يلبسه عادة فى حيوته فكذا بعد مماته

چه بآن نیز مقصود حاصل ست مسئله ۴ باید موی سر و ریش میت را بخطمی بشویند تا خوب پاک و صاف گردد و بعد ازان بغلطانند میت را بر پهلوی چپ پس غسل دهند ویرا از آبیکه برگ کنار دران جوش داده باشند حتی که معلوم شود که آب رسید ببدن وی که متصل است به تخته و بعد ازان بغلطانند آنرا بر پهلوی راست و غسل دهند وی را تا آنکه معلوم شود که آب رسید ببدن وی که متصل ست به تخته و باین ترتیب غسل دادن بجهت آنست که شروع کردن از جانب راست سنت است و بعد ازان تکیه داده بنشانند و شکم ویرا نرم بمالند پس اگر چیزی برآید از شکم او آن را بشویند و اعاده ننمایند غسل را و نه وضو را زیرا چه غسل میت از نص معلوم شده است و باری حاصل شده است و باید دانست که مالیدن شکم میت بجهت آنست که اگر چیزی برآید پس همین وقت برآید چه اگر بعد از پوشانیدن کفن چیزی برآید کفن ملوث خواهد شد و بعد از غسل از بدن وی آب را بچینند بپارچه تا کفن تر نگردد و بعد ازان بنهند میت را بالای کفن و بمالند خوشبو را که آنرا حنوط می گویند بر سر و ریش او و همچنین بمالند کافور را بر هفت اندام که آن را در وقت سجده بر زمین می نهاد زیرا چه خوشبو مالیدن بر بدن میت سنت ست و اعضای مذکوره بآن سزاوار ست بسبب آنکه لائق تعظیم و کرامت ست مسئله ۵ موی سر و ریش میت را شانه نباید کرد و همچنین ناخن و موی او را نباید تراشید بجهت روایتیکه از عائشه رضـ مرویست و بجهت آنکه این چیزها برای زینت است و میت را حاجت آن نیست و تراشیدن ناخن موی زنده مانند ختان ست چه دران تنظیف ست از چرک هائیکه در زیر آن جمع می شود والله اعلم

فصل در بیان تکفین مسئله ۱ سنت این ست که کفن مرد سه پارچه باشد یکی ازار و دوم قمیص و سوم لفافه بجهت آنکه مرویست که کفن پیغمبر صلعم سه پارچه سفید سحولیه بود و سحول پنبه ست یا موضعی ست از یمن و بجهت آنکه اکثر لباس انسان در حالت حیات سه پارچه است پس بعد از مرگ نیز مناسبست که تکفین شود در سه پارچه

فان اقتصروا علی ثوبین جاز والثوبان ازار ولفافۃ وھذا کفن الکفایۃ لقول ابی بکر رض اغسلوا ثوبی ھذین وکفنونی فیھما ولانہ ادنی لباس الاحیاء والازار من القرن الی القدم واللفافۃ کذلک والقمیص من اصل العنق

واذا ارادوا لف الکفن ابتدأوا بجانبہ الایسر فلفوہ علیہ ثم بالایمن کما فی حال الحیوۃ وبسطہ ان تبسط اللفافۃ اولا ثم یبسط علیہا الازار ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار ثم یعطف الازار من قبل الیسار ثم من قبل الیمین ثم اللفافۃ کذلک وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ عقدوہ بخرقۃ صیانۃ عن الکشف وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب درع وازار وخمار ولفافۃ وخرقۃ تربط فوق ثدییھا لحدیث ام عطیۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب ولانہا تخرج فیہا حالۃ الحیوۃ فکذا بعد الممات ثم ھذا بیان کفن السنۃ وان اقتصروا علی ثلثۃ اثواب جاز وھی ثوبان وخمار وھو کفن الکفایۃ ویکرہ اقل من ذلک وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ لان مصعب بن عمیر حین استشہد کفن فی ثوب واحد وھذا کفن الضرورۃ وتلبس المرأۃ الدرع اولا ثم یجعل شعرھا ضفیرتین علی صدرھا فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلک ثم الازار تحت اللفافۃ

واگر اکتفا نمایند بر دو پارچہ کہ ازار و لفافہ ست جائز ست و این را کفن کفایت می گویند بجہت آنکہ ابوبکر صدیق رض فرمودہ بود کہ این ہر دو پارچہ مرا بشوئید و بآن تکفین کنید و بجہت آنکہ ادنی لباس انسان در حالت حیات دو پارچہ ست و باید دانست کہ ازار عبارت ست از چادری کہ از سر تا قدم برسد و لفافہ نیز چنین ست و قمیص از گردن تا بقدم **ف** ولیکن بغیر گریبان و آستین و طریزہ **ص** **مسئلہ ۲** — ہرگاہ بخواہند کہ کفن را بر میت بپیچند باید کہ اول از جانب چپ بگردانند و بعد ازان از جانب راست چنانچہ انسان در حالت حیات ہمین وضع چادر می پوشد و باید دانست کہ طریق گستردن کفن اینست کہ اول لفافہ را گسترده بالای آن ازار را و بعد ازان میت را قمیص پوشانیدہ بنہند بالای ازار و بپیچند ازار از جانب چپ و بعد ازان از جانب راست و بعد ازان لفافہ را نیز باین ترتیب بپیچند و اگر آنہا را خوف باشد کہ در وقت برداشتن جنازہ کفن میت واخواہد شد باید کہ ببندند آنرا از پارہ پارچہ تا از واشدن محفوظ ماند **مسئلہ ۳** — کفن زن پنج پارچہ است **ف** یکی **ص** درع **ف** اعنی قمیص دوم **ص** ازار **ف** سوم **ص** خمار **ف** اعنی اوڑھنی و چہارم **ص** لفافہ **ف** و پنجم **ص** خرقہ کہ بآن پستانہای او ببندند بجہت آنکہ ام عطیہ رض روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم برای کفن پنج پارچہ داد بزنانیکہ غسل میدادند رقیہ رض دختر پیغمبر صلعم را و بجہت آنکہ زن در حالت حیات پنج پارچہ پوشیدہ بیرون خانہ می گردد پس ہمچنین کفن او نیز پنج پارچہ خواہد شد و این کفن سنت ست در حق زن و اگر در کفن زن بر سہ پارچہ اکتفا نمایند جائز ست و آن سہ پارچہ ازار و لفافہ و خمار ست و این کفن کفایت ست در حق زن و کمتر ازان مکروہ ست و در حق مرد اکتفا نمودن بر یک پارچہ مکروہ ست مگر در حالت ضرورت **ف** و در اینجا مکروہ نیست **ص** زیرا چہ مصعب ابن عمیر رض وقتیکہ شہید شد تکفین نمودہ شد در یک پارچہ و این را کفن ضرورت می گویند و باید دانست کہ ترتیب در تکفین زن اینست کہ اول درع پوشانیدہ شود و بعد ازان موی سر او دو ضفیرہ نمایند و بنہند آن را بر سینہ بالای درع و بعد ازان بالای آن خمار پوشانند و بعد ازان ازار و بعد ازان لفافہ

قال وتجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه صلى الله عليه وسلم امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار هو التطييب فاذا فرغوا منه صلوا عليه لانها فريضة

فصل في الصلوة على الميت

واولى الناس بالصلوة على الميت السلطان ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به فان لم يحضر فالقاضي لانه صاحب ولاية فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحي لانه رضيه في حال حياته **قال** ثم الولي والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح فان صلى غير الولي او السلطان اعاد الولي يعني ان شاء لما ذكرنا ان الحق للاولياء وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده لان الفرض يتأدى بالاول والتنفل بها غير مشروع ولهذا راينا الناس تركوا عن آخرهم الصلوة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو اليوم كما وضع وان دفن الميت ولم يصل عليه صلي على قبره لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار ويصلى عليه قبل ان يتفسخ والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها ثم

مسئله ۳ - باید که پیش از نهادن میت در کفن کفن را خوشبو نمایند بانیطور که عود را در مجمر بسوزند و مجمر را بگرد کفن گردانند تا دود آن بکفن رسد و این عمل را بعدد طاق نمایند یعنی سه بار یا پنج بار زیرا چه پیغمبر صلعم امر کرده است بخوشبو کردن کفن دختر خود بعدد طاق و چون از تکفین فراغت نمایند نماز جنازه گذارند زیرا چه نماز جنازه فرض کفایت است و نیز اعلم

فصل در بیان نماز جنازه

مسئله ۱ - اولی بامامت در نماز جنازه سلطان است اگر حاضر باشد زیرا چه تقدم در امامت بر سلطان اهانت اوست و اگر او حاضر نباشد پس قاضی اولی است ف بنسبت دیگران ص چه او صاحب ولایت است و اگر قاضی حاضر نباشد پس مستحب آنست که امامت نماید کسیکه امام است در مسجد محله که او را امام الحی می گویند زیرا چه میت در حیات خود راضی بود بامامت او و بعد از ان اولی بامامت اولیای میت اند بترتیبیکه مذکور خواهد شد در کتاب النکاح پس اگر نماز جنازه بگذارد غیر ولی و سلطان پس ولی را میرسد که اعاده آن نماید اگر خواهد بجهت آنکه مذکور شد که حق امامت مر اولیای میت راست و اگر ولی میت نماز جنازه گذارد دیگری را نمیرسد که اعاده آن نماید زیرا چه بسبب گذاردن ولی نماز جنازه را فرض ادا میشود و بعد از ان اگر کسی دیگر بگذارد دوباره پس این نفل خواهد بود و نماز جنازه بطریق نفل مشروع نیست لهذا مردمان نماز جنازه نمیگذارند بر قبر پیغمبر صلعم و حال آنکه جسد مبارک آنحضرت صلعم موجود است در قبر الان کما کان **مسئله ۲** اگر بغیر نماز جنازه دفن کرده شود میت پس درین صورت بر قبر او نماز جنازه گذارده می شود زیرا چه پیغمبر صلعم نماز جنازه گذارده است بر قبر زنی از قوم انصار ولیکن باید دانست که نماز جنازه بر قبر گذارده می شود تا آن زمان که جسد میت متفسخ نشود و معتبر در ان ظن غالب است و همین صحیح است ف و تعیین آن بکلیت و میعاد مقصود نیست ص زیرا چه تفسخ جسد میت مختلف می شود بنا بر اختلاف احوال میت و بنا بر اختلاف زمان و مکان ف یعنی جسد فربه زود متفسخ میگردد به نسبت جسد لاغر و همچنین در بعض زمان و مکان زود متفسخ می گردد به نسبت زمان و مکان دیگر ص **مسئله ۳** نماز جنازه عبارت است از اینکه اول تکبیر تحریمه بگوید مصلی و بعد از ان ثنا خواند و بعد از خواندن ثنا

يكبر تكبيرة ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين
ثم يكبر الرابعة ويسلم لانه صلى الله عليه وسلم كبر اربعا في آخر صلوة صلاها فنسخت ما قبلها
ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم خلافا لزفر لانه منسوخ لما روينا وينتظر تسليمة الامام في رواية
وهو المختار والاتيان بالدعوات استغفار للميت والبداية بالثناء ثم بالصلوة سنة
الدعاء ولا يستغفر للصبي ولكن يقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا
ومشفعا ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر اخرى بعد حضوره عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به
ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ بما فاته اذ هو منسوخ ولو كان
حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك ويقوم الذي يصلي على الرجل
والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة

تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان درود بخواند و بعد از خواندن درود تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان دعا بخواند برای خود و برای
میت و برای مسلمانان ف و آن دعا اینست اللهم اغفر لحینا ومیتنا وشاهدنا وغائبنا وذکرنا وانثانا اللهم من احییته
منا فاحیه علی الاسلام ومن توفیته منا فتوفه علی الایمان ص بعد ازان تکبیر چهارم بگوید و سلام بگوید از جانب راست
زیرا چه پیغمبر صلعم چهار تکبیر گفته است در نماز جنازه که در آخر عمر گذارده است پس آنچه پیش ازان بود منسوخ گشته است لهذا اگر
پنج تکبیر بگوید امام مقتدی متابعت او نکند بخلاف زفر رح چه آن منسوخ ست ولیکن برای سلام انتظار امام نماید
و همین مختار ست و باید دانست که خواندن دعا طلب آمرزش ست برای میت و ابتدا کردن ثنا و بعد ازان درود
سنت دعا ست و طلب آمرزش برای بالغ ست نه برای صبی و دعائیکه بر جنازه صبی خوانده می شود اینست که بگوید
اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا ف و اگر میت صبیه باشد چنین گوید اللهم اجعلها
لنا فرطا واجعلها لنا اجرا وذخرا واجعلها لنا شافعة ومشفعة ص مسئله اگر شخصی بیاید برای نماز جنازه بعد از آنکه امام
یک تکبیر گفته باشد یا دو تکبیر گفته باشد پس آن شخص را نباید که تکبیر بگوید بلکه منتظر باشد تا تکبیر بگوید وقتیکه امام تکبیر دیگر
بگوید در حضور او و این نزد طرفین رح ست و ابو یوسف رح گفته است که شخص مذکور تکبیر اول بگوید وقتیکه او حاضر شود
ف و برای آن انتظار امام نکند ص زیرا چه تکبیر اول تکبیر افتتاح ست و مسبوق تکبیر افتتاح میگوید و طرفین رح
میگویند که هر تکبیر از تکبیرات نماز جنازه قائم مقام یک رکعت نماز ست و مسبوق ابتدا نمیکند بتکبیریکه فوت می شود در پس
امام زیرا چه آن منسوخ است مسئله ۵ شخصیکه حاضر ست بر جنازه اگر تکبیر نگوید با امام پس او را جائز نیست که تکبیر اول
بگوید و برای آن انتظار امام نکند تا آن زمان که تکبیر دیگر بگوید و این متفق علیه ست زیرا چه شخص مذکور بمنزله مقتدی مدرک
ست ف که از اول با امام تکبیر میگوید ص مسئله ۶ - امام را باید که برای نماز جنازه بحاذی سینه میت استاده شود
خواه آن میت مرد باشد یا زن زیرا چه سینه موضع دل ست و دران نور ایمان ست پس استادن بحاذی آن اشارة است

الی الشفاعة لایمانه وعن ابی حنیفة انه یقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان انسا فعل کذلک وقال هو السنة قلنا تاویله ان جنازتها لم تکن منعوشة فحال بینها وبینهم فان صلوا علی جنازة رکبانا اجزاهم فی القیاس لانها دعاء وفی الاستحسان لاتجزیهم لانها صلوة من وجه لوجود التحریمة فلا یجوز ترکه من غیر عذر احتیاطا ولا باس بالاذن فی صلوة الجنازة لان التقدم حق الولی فیملک ابطاله بتقدیم غیره وفی بعض النسخ لاباس بالاذان ای الاعلام وهو ان یعلم بعضهم بعضا لیقضوا حقه ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة لقول النبی صلی الله علیه واله وسلم من صلی علی جنازة فی المسجد فلا اجر له ولانه بنی لاداء المکتوبات ولانه یحتمل تلویث المسجد وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ ومن استهل بعد الولادة سمی وغسل وصلی علیه لقوله صلی الله علیه وسلم اذا استهل المولود صلی علیه وان لم یستهل لم یصل علیه ولان الاستهلال دلالة الحیوة فتحقق فی حقه سنة الموتی ومن لم یستهل ادرج فی خرقة کرامة لبنی ادم ولم یصل علیه لما روینا

بسوی اینکه شفاعت در حق میت بجهت ایمان ویست وازابی حنیفه رح مرویست که استاده شود امام بر جنازه مرد بمحاذی سراو وبر جنازه زن بمحاذی کمراو زیراچه انس رض چنین کرد وگفت که این سنت رسول خدا صلی الله علیه وسلم ست لیکن تاویل آن انیست که این جنازه مستور نبود مثل جنازه زنان که انرا مستور می نمایند باینطور که بالای آن مثل محفه می سازند پس انس حائل شد میان ان ومیان مردمان **مسئله ۷**- اگر نماز جنازه گذارند مصلیان درحالیکه سوارند پس این جائز نیست بنابر استحسان ومقتضای قیاس انیست که جائز باشد زیراچه نماز جنازه دعائیست ووجه استحسان انیست که نماز جنازه نمازست من وجه بسبب آنکه دران تحریمه است **ف** پس قیام دران فرض ست **ص** وبغیر عذر ترک ان جائز نخواهد بود احتیاطا **مسئله ۸** اگر ولی میت اذان امامت دهد غیر را برای نماز جنازه مضائقه نیست زیراچه امامت حق ولی ست پس میرسد اورا که حق خود را باطل گرداند بسبب اذن مذکور ودر بعض نسخهای جامع صغیر مذکورست که باکی نیست در نماز جنازه باذان وآن اعلام مردمان ست تا که حق میت را ادا کنند **مسئله ۹**- نماز جنازه در مسجد نباید گذارد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نماز جنازه گذارد در مسجد پس اورا اجر نیست وبجهت آنکه بنای مسجد برای ادای نمازهای فرض ست وبجهت آنکه در گذاردن نماز جنازه در مسجد احتمال ست که چیزی از بدن میت برآید ومسجد ملوث گردد واگر جنازه را بیرون بنهند ونمازیان در مسجد استاده شوند پس درین صورت اختلاف ست ونزد بعضی از مشائخ مکروه است ونزد بعضی مکروه نیست **ف** وهمچنین در عکس آن نیز اختلاف ست **ص** **مسئله ۱۰**- فرزندیکه بعد از تولد آواز کند وبعد ازان بمیرد پس اونام نهاده می شود وغسل داده میشود ونماز جنازه براو گذارده می شود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر آواز کند مولود نماز جنازه براو گذارده می شود ومولودیکه بعد از ولادت آواز نکند نماز براو گذارده نمی شود بجهت آنکه آواز کردن دلالت میکند بر حیات وبعد ازان چون بمیرد متحقق خواهد شد در حق او آنچه سنت در حق میت **مسئله ۱۱** مولودیکه بعد از تولد آواز نکند باید که اورا در خرقه پیچیده دفن نمایند بجهت کرامت بنی آدم وبران نماز جنازه گذارده نشود بنابر حدیثیکه مذکور شد

ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار واذا سبي صبي مع احد ابويه ومات لم يصل عليه لانه تبع لهما الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا او يسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا وان لم يسب معه احد ابويه صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رض في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيه بل يلقى

فصل في حمل الجنازة

واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على اصل صدره لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه ويمشون به مسرعين دون الخبب لانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه قال ما دون الخبب واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل

و در غیر ظاهر روایت آمده است که آن را نیز غسل دهند و همین مختار است چه آن ف جزو آدمی است پس حصه من جهة شمرده میشود **مسئله ۱۲** اگر صبی از دار حرب در بند آید با یکی از پدر و مادر و بمیرد پس نماز جنازه بر او گذارده نمی شود زیرا چه آن صبی تابع پدر و مادر است و اگر آن صبی عاقل باشد و مسلمان شود پس بر او نماز جنازه گذارده میشود چه اسلام او صحیح است استحسانا و همچنین اگر یکی از پدر و مادر او مسلمان گردد ف نماز جنازه بر آن گذارده میشود ص چه آن صبی درین هنگام تابع آن مسلمانست و اگر یکی از پدر و مادرش همراه او نباشد بلکه تنها آن صبی در بند آمده باشد پس درینصورت بر آن نماز جنازه گذارده میشود زیرا چه او درینصورت مسلمان شمرده میشود به تبعیت دار اسلام مانند لقیط **مسئله ۱۳** اگر بمیرد کافری که ولی او مسلمان است باید که ولی مذکور غسل دهد و بر او تکفین وی نماید و دفن کند او را زیرا چه پیغمبر صلعم چنین امر کرده بود بعلی رض در حق پدر او که ابی طالب بود و لیکن باید دانست که طریق غسل و تکفین و دفن آن نیست که بشوید آنرا مانند شستن جامه ناپاک و بپیچد آن را در پارچه و بکنند برای دفن او گودی و در آن رعایت سنت نماید نه در غسل و نه در کفن و نه در گور بانیطور که لحد ساخته و باید که بیندازد و آن را در گو ونه آنکه بنهد در آن ف چنانچه مسلمان را می نهند ص والله اعلم

فصل در بیان بر داشتن جنازه **مسئله ۱** هرگاه جنازه میت را بر دارند باید که بگیرند هر چهار پایه آن را چه آن سنت است و هم در آن تکثیر جماعت و تعظیم میت است و نیز محافظت جنازه است ف از افتادن ص شافعی رح گفته است که سنت اینست که بر دارند جنازه را دو کس بانیطور که شخص متقدم بنهد آنرا بر گردن خود و شخص دیگر بنهد آنرا بر سینه خود زیرا چه جنازه سعد بن معاذ همین طور بر داشته شده بود و علمای مذهب ما جواب میدهند که آن به سبب ازدحام ملائک بود چه بر جنازه سعد ملائک بسیار حاضر شده بودند **مسئله ۲** آنها که جنازه می برند باید که بسرعت مشی نمایند و لیکن باید که نه دوند زیرا چه پیغمبر صلعم چنین فرموده است **مسئله ۳** هرگاه جنازه را نزد قبر رسانند پس پیش از نهادن جنازه بر زمین مردمان را نشستن مکروه است زیرا چه بعض وقت حاجت میشود بمدد و آوردن جنازه بسوی گور و با ستاده بودن زیاده قدرت است برای اعانت **مسئله ۴** کیفیت برداشتن جنازه

ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم موخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها
على يسارك ايثارا للتيامن وهذا في حالة التناوب **فصل في الدفن** ويحفر القبر ويلحد
لقوله صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا ويدخل الميت مما يلي القبلة خلافا
للشافعي فان عنده يسل سلا لما روى انه صلى الله عليه وسلم سل سلا ولنا ان جانب القبلة
معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي صلى الله عليه وسلم
فاذا وضع في لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا قاله رسول الله حين
وضع ابا دجانة في القبر ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحل العقدة
لوقوع الامن من الانتشار ويسوى اللبن على اللحد لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن
ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل لان مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجال
على الانكشاف ويكره الاجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ثم بالاجر اثر النار فيكره تفاؤلا

انيست كه يك شخص مثلاً يك پايه مقدم جنازه را بر منكب راست خود بنهد و ده قدم رود **مثلاص** و بعد از ان پايه موخر
ان بر منكب راست خود بنهد **ف** و ده قدم رود **ص** و بعد از ان پايه ديگر را از مقدم جنازه بر منكب چپ خود بنهد **ف**
و ده قدم رود **ص** و بعد از ان پايه ديگر را از موخر جنازه بر منكب چپ خود بنهد **ف** و ده قدم رود **ص** تا انكه بدايت جانب
راست شود و اين ترتيب وقتى است كه نوبت بنوبت بگيرند جنازه را والله اعلم

فصل در بيان دفن ميت **مسئله ا** سنت در كندن قبر اينست كه لحد نمايند زيرا چه پيغمبر صلعم فرموده است كه لحد براى ما است
و شق براى ديگران و بايد دانست كه لحد عبارتست از شقيكه مايل بجانب قبله باشد و شق در وسط باشد **مسئله ۲** بايد
ميت را از جانب قبله در گور داخل نمايند و شافعى رح ميگويد كه جنازه را در جانب موخر گور بنهند و ميت را از انجانب در گور كشند
زيرا چه مرويست كه جسد مبارك پيغمبر صلعم بهمين طور در قبر كشيده اند و دليل علماى ما اينست كه جانب قبله معظم است پس
در آوردن ميت در گور از جانب قبله مستحب خواهد بود و روايات در ادخال پيغمبر صلعم در قبر مضطرب است **مسئله ۳** وقتيكه ميت
در لحد نهاده شود بايد كه نهنده آن بگويد بسم الله وعلى ملة رسول الله و همچنين گفته بود پيغمبر صلعم در وقتيكه ابو دجانه را در قبر
نهاده بود **مسئله ۴** بايد كه ميت را رو بقبله نهند در گور و باين امر كرده است پيغمبر صلعم **مسئله ۵** بعد از نهادن ميت در گور
وا كنند بندهاى كفن را چه درين هنگام حاجت آن نيست و بعد از ان خشتهاى خام را برابر كنند بر روى لحد زيرا چه بر روى
لحد پيغمبر صلعم خشتها نهاده شده بود **مسئله ۶** بايد كه قبر زن را بيك چادر پوشيده دارند تا آن زمان كه از نهادن خشتها بر لحد
فراغت نمايند و قبر مرد را نبايد پوشيد زيرا چه ستر و پوشيدن مناسب احوال زنانست و حال مردان برعكس انست
ف پس در پوشيدن قبر مشابهت آدمى شود با زن و اين منع است **ص** **مسئله ۷** نهادن خشت پخته
و نهادن چوب بر قبر مكروه است زيرا چه خشت پخته و چوب براى استحكام بناست و قبر موضع استحكام نيست
بلكه موضع فناست و نيز در خشت پخته اثر آتش است پس بايد كه از ان احتراز نمايند بطريق تفاول

ولا بأس بالقصب وفي الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب لانه صلى الله عليه وآله وسلم جعل على قبره طن من قصب ثم يهال التراب ويسنم القبر ولا يسطح اي لا يربع لانه صلعم نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم

باب الشهيد

الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر او قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل لانه في معنى شهداء احد وقال صلى الله عليه وسلم زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل بالحديد ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والشافعي يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى بها والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي ومن قتله اهل الحرب او اهل البغي او قطاع الطريق فباي شيء قتلوه لم يغسل لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة وقالا لا يغسل لان ما وجب بالجنابة

باید دانست که نهادن قصب ف یعنی نی ص بر قبر مضائقه نیست ف و همچنین در جامع صغیر مذکور است که نهادن خشت خام یا قصب نیکو مستحب است زیرا چه بر قبر پیغمبر صلعم یک پشتاره قصب نهاده شده بود مسئله ۸ - بعد از فراغت از نهادن خشت یا قصب باید که خاک بپاشند از درون قبر و انباشته آنرا مسئله ۹ - باید که قبر مسنم نمایند ف یعنی مانند کوهان شتر بسازند و مرتفع نمایند بمقدار وجب یا زیاده قدر قلیل ص و مسطح و مربع نسازند زیرا چه پیغمبر صلعم از آن نهی فرموده است و کسانیکه مشاهده نموده اند قبر پیغمبر صلعم را میگویند که قبر شریف مسنم است والله اعلم

باب بست و دوم در بیان شهید ف و احکام آن ص مسئله ۱ - مسلمانیکه کشته شود بدست کافران یا یافته شود در معرکه باین صفت که بر آن اثر قتل باشد ف چون زخم شمشیر یا برآید خون از راه غیر معتاد چون چشم و غیره ص یا بکشند آنرا مسلمانان بظلم باینطور که آن کشتن موجب دیت نباشد پس او شهید است و حکم آن اینست که تکفین نموده میشود و هم نماز جنازه گذارده میشود برای او لیکن غسل داده نمیشود زیرا چه اینها در معنی شهیدان جنگ احد اند و پیغمبر صلعم در حق شهیدان جنگ احد فرموده است که بپیچید اینها را در پارچه اینها با زخمها و خونهای اینها و غسل ندهید اینها را و هر کس که بظلم کشته شود بچیزیکه تیز است ف چون شمشیر و غیره ص در حالیکه بالغ و عاقل است جنب نیست و بسبب کشتن آن دیت لازم نیاید پس آنکس در معنی شهیدان جنگ احد است پس حکم آنها بر آن جاری نموده خواهد شد و شافعی رح میگوید که نماز جنازه نیز گذارده نمیشود بر شهید زیرا چه بسبب کشته شدن بشمشیر مقتول از گناهان پاک میشود و حاجت نماز جنازه نیست زیرا چه نماز جنازه برای شفاعت است و علمای ما میگویند که نماز جنازه برای اظهار کرامت و تعظیم میت است و شهید احق است بتعظیم و کرامت و علاوه اینست که پاک از گناه مستغنی نیست از دعا مانند نبی صلعم و صبی مسئله ۲ - مسلمانیکه کشند آنرا حربیان یا باغیان یا راهزنان پس او را غسل داده نمیشود بهر چیزیکه کشته باشند آنرا زیرا چه جمیع شهیدان احد کشته شمشیر و سلاح نبودند مسئله ۳ - اگر شهید شود کسی در حالت جنابت پس او را غسل داده می شود نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که او را نیز غسل داده نمیشود زیرا چه غسلیکه واجب بود بسبب جنابت

سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ وقد صح ان حنظلۃ لما استشہد جنبا غسلتہ الملائکۃ وعلی ہذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طہرتا وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ وعلی ہذا الخلاف الصبی لہما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ ولہ ان السیف کفی عن الغسل فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ ولا ذنب علی الصبی فلم یکن فی معناہم ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع عنہ ثیابہ لما روینا وینزع عنہ الفرو والحشو والسلاح والخف لانہا لیست من جنس الکفن ویزیدون وینقصون ما شاؤا اتماما للکفن ومن ارتث غسل وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیوۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم یکن فی معنی شہداء احد والارتثاث ان یاکل او یشرب او ینام او یداوی او ینقل من المعرکۃ لانہ نال بعض مرافق الحیوۃ وشہداء احد ماتوا عطاشا والکاس تدار علیہم فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ الا اذا حمل من مصرعہ کیلا تطأہ

ساقط گشتہ است بسبب موت وغسل دوم کہ بسبب موت است آن نیز ساقط است بسبب شہادت ودلیل ابی حنیفہ رح آنست کہ شہادت مانع ثبوت نجاستی است کہ بسبب موت عارض شود نہ رافع نجاستی است کہ ثابت است بسبب جنابت پس غسل جنابت داده خواہد شد وبروایت صحیح آمده است کہ ہرگاه حنظلہ رض شہید شد درحالت جنابت غسل داوند اورا فرشتگان وباید دانست کہ ہمچنین اختلاف است درحق زن حائض وصاحب نفاس کہ شہید شوند بعد از پاک شدن از حیض ونفاس وہمچنین اختلاف است درصورتیکہ شہید شوند آنہا پیش از انقطاع خون حیض ونفاس وہمین صحیح است وہمچنین اختلاف است درصبی کہ شہید شود ودلیل صاحبین رح آنست کہ سقوط غسل درحق شہید بطریق کرامت است وصبی احق است باین کرامت ودلیل ابی حنیفہ رح آنست کہ سقوط غسل درحق شہیدان احد بسبب آنست کہ شہادت پاک کرد آنہا را از گناہان واین سبب یافتہ نمیشود درصبی چہ گناہ نیست برصبی پس صبی درمعنی شہیدان احد نخواہد بود مسئلہ ۴۔ خون از بدن شہید شستہ نمیشود ونہ کشیدہ میشود از بدن او پارچہ ہاے او کہ از جنس کفن است چون چادر وازار بنابر حدیثیکہ سابق مذکور شد ولیکن کشیدہ میشود از بدن او پوستین وکلاہ وجامہ کہ دران حشوه باشد وہمچنین کشیده میشود موزه وسلاح زیراچہ این چیزہا از جنس کفن نیست وباید دانست کہ جامہا ئیکہ بربدن شہید است اگر کم باشد از کفن باید کہ زیاده نمایند ہر قدر کہ کم باشد وہمچنین اگر زیاده باشد باید کہ کم نمایند ہر قدر کہ زائد است تا عدد کفن تمام شود مسئلہ ۵۔ اگر ارتثاث نماید کسی بعد از زخم کاری وبعد از ان بمیرد پس او غسل داده می شود وارتثاث عبارت است ازینکہ زخمی بخورد یا بنوشد یا بخوابد یا دوا خورده شود یا زنده نقل کرده شود از معرکہ ف درجای دیگر ص ودلیل مسئلہ آنست کہ شخص مذکور بسبب ارتثاث بعضے از منافع زندگانی می گیرد لہذا اثر ظلم خفیف میگردد پس آن شخص درمعنی شہیدان احد نمی شود چہ شہیدان احد تشنہ جان داوند باوجودیکہ پیالہ آب دور میکردند وآنہا وی آب نخوردند از خوف اینکہ شاید شہادت آنہا ناقص گردد وباید دانست کہ اگر برداشتہ شود زخمی از معرکہ تا پامال نگردد

المجروح لانہ مانال شیئاً من الراحۃ ولو اواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا لما بینا ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوٰۃ فهو یعقل فهو مرتث لان تلک الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہ وهو من احکام الاحیاء قال وهذا مروی عن ابی یوسف ولو اوصی بشیء من امور الاخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف لانہ ارتفاق وعند محمد لا یکون لانہ من احکام الاموات ومن وجد قتیلا فی المصر غسل لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ فخف اثر الظلم الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما لان الواجب فیہ القصاص وهو عقوبۃ والقاتل لا یتخلص عنها ظاهرا اما فی الدنیا واما فی العقبی وعند ابی یوسف ومحمد ما لا یلبث کالسیف ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالی ومن قتل فی حد او قصاص غسل وصلی علیہ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ وشهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات اللہ تعالی فلا یلحق بهم ومن قتل من البغاۃ او قطاع الطریق لم یصل علیہ لان علیا لم یصل علی البغاۃ

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ فرضها ونفلها خلافا للشافعی فیهما

زیرا که بیان کیا ایں ارتثاث نیست زیراچه او هیچ راحت و آرام نگرفته است مسئله ۶- اگر زخمی در خیمه یا خرگاه آرام گیرد ارتثاث او ثابت می شود چه او راحت و آرام گرفت مسئله ۷- اگر زخمی آنقدر زنده ماند که وقت نماز فرض بگذرد و در حالیکه او با هوش است و قادر بر ادای نماز است پس درینصورت ارتثاث او ثابت بشود زیرا که آن نماز دین و واجب بشود بر ذمهٔ او واین از احکام زنده است واین مرویست از ابی یوسف رح مسئله ۸- اگر زخمی وصیت کند بچیزی از امور آخرت پس بسبب آن ارتثاث او ثابت بشود نزد ابی یوسف رح زیراچه بسبب وصیت مذکور انتفاع گرفت از حیات دنیا و نزد محمد رح بسبب وصیت مذکوره ارتثاث او ثابت نشود زیراچه وصیت مذکور از احکام موت است مسئله ۹- اگر شخصے کشته یافته شود در شهر پس او غسل داده بشود زیراچه درینصورت قسامت و دیت واجب است ولیکن اگر معلوم شود که شخص مذکور بظلم کشته شده است بچیز تیز مثلا چون شمشیر و معهذا معلوم شود قاتل او بعینه پس درینصورت آن شخص غسل داده نشود زیراچه درینصورت قصاص واجب است و قاتل را از ان خلاصی نیست بلکه قصاص گرفته بشود از و یا در دنیا یا در آخرت و باید دانست که نزد صاحبین رح چیزیکه زخم آن فرصت نمیدهد مضروب را از مرگ و بسبب ضرب آن می میرد و درنگ نمیکند پس آن چیز بمنزلهٔ شمشیر است و بیان این اختلاف مع دلیل جانبین در کتاب الجنایات خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۱۰- شخصے که کشته شود بجهت حد یا قصاص پس او غسل داده بشود و نماز جنازه برو گذارده بشود بجهت آنکه او بذل کرده است جان خود را برای ایفای حقیکه برو واجب شده است و شهیدان احد جان داده اند برای مرضی خدا تعالی پس او در حکم شهیدان احد گردانیده نخواهد شد مسئله ۱۱- هر که از باغیان و رهزنان کشته شود پس بر جنازهٔ او نماز گذارده نشود زیراچه علی رض نماز جنازه نکرده است بر جنازهٔ باغیان والله اعلم بالصواب

باب بست و سوم در بیان گذاردن نماز در خانهٔ کعبه

مسئله ۱- نماز گذاردن در اندرون خانهٔ کعبه جائز است خواه فرض باشد آن نماز خواه نفل بخلاف شافعی رح چه نزد او هیچ یک از فرض و نفل در کعبه جائز نیست

ولمالك في الفرض لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسئلة التحري ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلوته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلوة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلوته اذا لم يكن في جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعي لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على جبل ابي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

كتاب الزكوة

الزكوة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم اذا ملك نصابا

و امام مالک رح گفته است که نماز نفل جائز است نه فرض و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم در روز فتح مکه نماز گذارده است در اندرون خانه کعبه و دوم اینست که در نماز مذکور جمیع شرائط نماز یافته می شود چه توجه متصل بسوی بعض اجزای خانه کعبه متحقق است و متوجه شدن بمحاذی جمیع اجزای آن شرط نیست مسئله ۲ اگر در اندرون خانه کعبه نماز جماعت گذارند و بعضے از مقتدیان پشت خود را بجانب پشت امام نمایند پس نماز او جائز است زیرا چه مقتدی مذکور بسوی قبله متوجه است ف عقب امام ص و امام را بر خطا نمیداند بخلاف مسئله تحری که سابق مذکور شده است ص و اگر بعضے از مقتدیان پشت کند بسوی روی امام پس نماز او جائز نمیشود زیرا چه او مقدم از امام استاده شده است مسئله ۳ - اگر امام نماز گذارد در مسجد حرام و مردمان حلقه شوند گرد خانه کعبه و اقتدا نمایند در پس امام مذکور پس اگر از مقتدیان نزدیکتر باشد بخانه کعبه به نسبت امام نماز او جائز است بشرطیکه مقتدی مذکور در جانب امام نباشد ف زیرا چه درین صورت تقدم او بر امام ثابت نمیشود ص چه تقدم و تاخر وقتی ظاهر میشود که مقتدی و امام هر دو در یکجانب باشند مسئله ۴ - اگر شخصے نماز گذارد بر پشت بام خانه کعبه پس نماز او جائز است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که جائز نیست و دلیل علمای ما آنست که کعبه نزد ایشان عبارتست از عرصه خاص و از هوائیکه فوق آنست تا آسمان و از بنای خاص عبارت نیست چه آن قابل نقل و تحویل است لهذا اگر کسی نماز گذارد بر بالای کوه بوقبیس نماز او جائز میشود باوجودیکه بسبب ارتفاع آن کوه بمقابله او هیچ از بنای خانه کعبه نیست ولیکن گذاردن نماز بر پشت بام خانه کعبه مکروه است زیرا چه دران ترک تعظیم خانه کعبه است و نیز نهی از ان وارد شده است از پیغمبر صلعم ف چه ابوهریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم از نماز گذاردن در هفت موضع نهی کرده است یکی جای سلخ نمودن شتر وغیره و دوم مزبله و سوم مقبره و چهارم حمام و پنجم شاه راه و ششم جای بستن شتران و هفتم پشت بام خانه کعبه ص والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان احکام زکوة

مسئله ۱ - زکوة فرض است بر کسیکه آزاد و عاقل و بالغ و مسلمان باشد بشرطیکه مالک نصاب باشد

ملكا تاما وحال عليه الحول اما الوجوب فلقوله تعالى وآتوا الزكوة ولقوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكوة اموالكم وعليه اجماع الامة والمراد بالواجب الفرض لانه لا شبهة فيه واشتراط الحرية لان كمال الملك بها والعقل والبلوغ لما نذكره والاسلام لان الزكوة عبادة ولا تتحقق العبادة من الكافر ولا بد من ملك مقدار النصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر السبب به ولا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن به من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه ثم قيل هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل على التراخي لان جميع العمر وقت الاداء ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط وليس على الصبي والمجنون زكوة خلافا للشافعي فانه يقول هي غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج ولنا انها عبادة فلا تتأدى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض وكذلك الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ولو افاق في بعض السنة فهو بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الحول ولا فرق بين الاصلي والعارضي

ملکیت تام ونصاب در ملک او باشد تا یکسال تمام واین را حولان حول میگویند وجه فرضیت آن اینست که خدا تعالی در قرآن مجید بآن امر کرده است وفرموده است که زکوة بدهید ونیز در حدیث آمده است که ادای زکوة نمائید ونیز بران اجماع امت است ووجه اشتراط حریت اینست که کمال ملکیت بسبب آن ثابت میشود ووجه اشتراط عقل وبلوغ مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی ووجه اشتراط اسلام اینست که ادای زکوة عبادتست وعبادت از کافر متحقق نمیشود ووجه اشتراط ملکیت اینست که پیغمبر علیه السلام سبب وجوب زکوة را بآن مقدار نموده است ووجه اشتراط حولان حول آنست که مدتی برای تحقق نمای مال ضرورست تا دران نمای آن متحقق شود وحد است شرع اندازه آن یکسال نموده است چه رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرموده است که زکوة واجب نیست در مال تا آنکه یکسال بران بگذرد ووجه دیگر اینست که بدین مدت متمکن مالک نصاب قادر میشود بر پیدا کردن نما ازان حاصل کند چه درین یکسال مشتمل است بر چهار فصل مختلف وغالب اینست که نرخ مال دران تفاوت میگردد پس مدار حکم بر همین مذکور نموده شد وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که ادای زکوة واجب است فی الفور بعد حولان حول زیرا چه مقتضای امر این است وبعضی گفته اند که ادای آن واجب است در تمامی عمر بتراخی وازین جهت است که تاوان زکوة واجب نمیشود از هلاک شدن نصاب بعد کم شدن آن مسئله بر صبی ومجنون زکوة واجب نیست وشافعی رح میگوید که زکوة حقی است که متعلق بمال است پس آن واجب خواهد شد مانند حقوق دیگر چون نفقه زوجه وعشر وخراج وعلمای ما میگویند که زکوة عبادتست پس ادا نخواهد شد مگر باختیار تا معنی ابتلا متحقق شود وصبی ومجنون را اختیار نیست چه اختیار بعقل تعلق دارد وانها را عقل نیست بخلاف خراج چه آن مؤنت زمین است وهمچنین در عشر نیز معنی مؤنت غالبست ومعنی عبادت دران تابع است مسئله اگر مجنون را در بعض ایام سال افاقه شود وهوشیار گردد پس آن افاقه بمنزله افاقه است در بعض ایام ماه رمضان ونزد ابی یوسف رح اکثر سال معتبرست یعنی اگر در اکثر سال باهوش باشد زکوة بروی واجب شود واگر در اکثر سال دیوانه باشد زکوة برو واجب نشود وباید دانست جنون اصلی وعارضی هر دو برابرست واصلی عبارت ازینکه اول دیوانه گردد وبعد ازان بالغ شود ودر حالت دیوانگی وعارضی عبارتست ازینکه در حالت ثبات عقل بالغ شود وبعد ازان دیوانه گردد

وعن ابی حنیفة رح انه اذا بلغ مجنونا یعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبی اذا بلغ ولیس
علی المکاتب زکوة لانه لیس بمالک من کل وجه لوجود المنافی وهو الرق
ولهذا لم یکن من اهل ان یعتق عبده ومن کان علیه دین یحیط بماله فلا زکوة علیه
وقال الشافعی تجب لتحقق السبب وهو ملک نصاب تام ولنا انه مشغول بحاجته الاصلیة فاعتبر
معدوما کالماء المستحق بالعطش وثیاب البذلة والمهنة وان کان ماله اکثر من دینه
زکی الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد به
دین له مطالب من جهة العباد حتی لا یمنع دین النذر والکفارة ودین الزکوة مانع
حال بقاء النصاب لانه ینتقص به النصاب وکذا بعد الاستهلاک

ص و از ابی حنیفه رح مرویست که اگر در حالت دیوانگی بالغ شود ف و بعد ازان هشیار گردد ص پس در حق وی
ابتدای سال اعتبار نموده میشود از وقت افاقت او چنانچه صبی اگر بالغ شود ابتدای سال اعتبار نموده میشود از وقت
بلوغ او ص و نیست بر مکاتب زکوة مال واجب نیست زیرا چه او بهیچ وجه مالک آن نیست چه او بنده است هنوز و آن
منافی مالکیت است و لهذا نمیتواند که آزاد کند بنده خود را ص و شخصیکه بوده او دین محیط ف یعنی دین بقدر مال او باشد
یا زیاده از مال او ص پس بر وی زکوة واجب نمیشود و شافعی رح میگوید که واجب میشود زیرا چه سبب وجوب آن عبارتست از ملک
نصاب تامی و آن متحقق است و علمای ما میگویند که آن نصاب فارغ نیست از حاجت اصلی او و لهذا آن نصاب معدوم اعتبار
نموده میشود چنانچه آبیکه متحقق و موجود است بسبب خوف تشنگی معدوم و اعتبار نموده میشود ف در حق جواز تیمم ص و پارچه
بدن که پوشیدن آن حاجت است ف معدوم شمرده میشود در حق وجوب زکوة ص و اگر مال او زیاده باشد از مقدار
دین او پس در آن مال زائد زکوة واجب میشود بشرطیکه آن زائد بقدر نصاب باشد و هم فارغ باشد از حاجت اصلی
و باید دانست که مراد از دین درینجا آن دین است که مطالب آن انسان باشد پس دین نذر و کفاره مانع وجوب زکوة نیست
و باید دانست که دین زکوة مانع وجوب زکوة است در حالت بقای نصاب چه بسبب آن نصاب ناقص میگردد و همچنین ف
دین زکوة تابع زکوة است ص بعد از استهلاک ف نصاب و صورت بقای نصاب اینست که مالک نصاب مال خود را
نگاه داشت و دو سال گذشت و زکوة آنرا ادا نکرد پس زکوة سال دوم بر او واجب نمیشود زیرا چه بقدر چهل یک
از نصاب مشغول گشت بدین زکوة سال اول پس بقدر نصاب باقی نماند در سال دوم و صورت استهلاک نصاب آنست
که مالک نصاب مال خود را نگاه داشت تا آنکه یکسال کامل گذشت و زکوة آنرا ادا نکرد و نصاب مذکور را خرج کرد
و بعد ازان مالک نصاب دیگر شد و برین نصاب دیگر نیز یک سال کامل گذشت پس درین نصاب دیگر زکوة واجب
نمیشود زیرا چه بقدر چهل یک حصه آن مشغول است بدین زکوة نصاب اول که آنرا خرج نموده است و باید دانست

خلافاً لزفر فیهما ولابی یوسف فی الثانی علی ما روی عنه لان له مطالباً وهو الامام

فی السوائم ونائبه فی اموال التجارة فان الملاک نوابه ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن

واثاث المنازل ودواب الرکوب وعبید الخدمة وسلاح الاستعمال زکوة لانها

مشغولة بالحاجة الاصلیة ولیست بنامیة ایضاً وعلی هذا کتب العلم لاهلها وآلات المحترفین

لما قلنا ومن له علی آخر دین فجحده سنین ثم قامت به بینة لم یزکه لما مضی معناه صارت له

بینة بان اقر عند الناس وهی مسئلة المال الضمار وفیه خلاف زفر والشافعی رح

ومن جملته المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیه بینة والمال الساقط

فی البحر والمدفون فی المفازة اذا نسی مکانه والذی اخذه السلطان مصادرة ووجوب

صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی هذا الخلاف لهما ان السبب قد تحقق

وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل ولنا قول علی لا زکوة فی مال الضمار ولان السبب

ص که درین هر دو صورت خلاف زفر رح است و مرویست که ابو یوسف رح در صورت دوم اختلاف کرده است و وجه

مانع شدن دین از وجوب زکوة این است که مطالب دین زکوة انسانست زیرا چه مطالب آن امام است در سوائم

و نائب امام است در اموال تجارت و مالک نائب امام است در غیر سوائم و غیر مال تجارت است و نیز زکوة

واجب نیست در خانه که برای سکونت است و در پارچه بدن و در اثاث البیت و ستوری که برای سواری است

و در بنده که برای خدمت است و در سلاحی که برای استعمال است ف این که درین اموال زکوة واجب نیست

ص جهت آنکه آن از حاجت اصلی فارغ نیست و هم مال نامی نیست و همچنین است کتب علم در حق اهل علم و

آلات اهل حرفه در حق ایشان چه ایشان را بآن حاجت است مسئله - اگر شخصی را دین باشد بر ذمه کسی و

آنکس انکار آن نماید و بهمین حالت چند سال بگذرد ف و مرآن شخص را بینه نباشد ص و بعد ازان اقرار کند

آنکس بحضور مردمان حتی که بر اقرار او بینه قائم شود پس بر شخص مذکور واجب نشود که زکوة سالهای ماضیه را ادا

نماید و باید دانست که چنین مال را ضمار میگویند و درآن اختلاف زفر و شافعی رح است و باید دانست که مال گم شده

و بنده گریخته و مال مغصوب که بران بینه نباشد و مالیکه در دریا افتاده باشد و مال مدفون در صحرا که

مکان آن فراموش شده باشد و مالیکه آن را سلطان بطریق مصادره بظلم گرفته باشد از قبیل مال ضمار است

و باید دانست که در وجوب صدقه فطر برای بنده گریخته یا مغصوب یا گم شده نیز همین اختلاف است

و دلیل زفر و شافعی رح اینست که سبب وجوب زکوة ف که عبارت است از ملکیت نصاب ص درینصورتها

متحقق است و لیکن یافتن آن نصاب در قبضه مالک نبود در ایامی که آن مال ضمار بود و این منافی وجوب زکوة نیست

چنانچه اگر مال مسافر در خانه او نباشد زکوة بر او واجب است ف باوجودیکه آن مال بالفعل در دست او نیست و همچنین درینجا نیز

ص و دلیل علمای ما یکی اینست که علی رض فرموده است که زکوة واجب نیست در مال ضمار و دوم اینست که سبب وجوب زکوة

هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه وابن السبيل يقدر بنائبه والمدفون في البيت نصاب لتيسير الوصول اليه وفي المدفون في الارض او الكرم اختلاف المشائخ ولو كان الدين على مقر مليء او معسر تجب الزكوٰة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطة التحصيل وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة او علم به القاضي لما قلنا ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكوٰة رعاية لجانب الفقراء ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكوٰة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وان نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكوٰة لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل بخلاف ما اذا ورث

مال نامی ہست و مال نامی نمیشود مگر وقتیکہ مالک قادر باشد بر تصرف آن و مالک قادر نیست بر تصرف در مال ضمار بخلاف مسافر یکہ مال دارد در خانہ خود چہ او قادر ہست باینکہ تصرف نماید دران بدست نائب خود **مسئلہ ۸** مال مدفون در خانہ مالک مال ضمار نیست زیراچہ یافتن آن آسان است و مالیکہ مدفون باشد در زمین دیگر سوائے خانہ چون بستان مثلا پس دران اختلاف مشائخ رح است **مسئلہ ۹** مالیکہ دین باشد بر ذمہ مدیون مقر پس دران مال زکوٰة واجبست خواہ آن مدیون غنی باشد یا فقیر زیراچہ یافتن آن مال ابتداءً یا بواسطہ تحصیل ممکن است و اگر مدیون منکر باشد پس درینصورت نیز دران مال زکوٰة واجب است بشرطیکہ بینہ باشد بران یا قاضی مطلع باشد بران چہ درینصورت نیز یافتن آن مال ممکن ہست و اگر مدیون مقر مفلس باشد بالتشدید **ف** اعنی قاضی حکم کردہ باشد باینکہ او مفلس ہست پس **ص** درینصورت نیز دران مال زکوٰة واجبست نزد ابی حنیفہ رح زیراچہ حکم قاضی بافلاس کسی صحیح نیست نزد او رح و نزد محمد رح زکوٰة دران مال واجب نیست زیراچہ نزد او حکم قاضی بافلاس انسان صحیح است **ف** و بنابر حکم قاضی افلاس او ثابت میشود **ص** و ابو یوسف رح موافق محمد رح است در ثبوت افلاس بحکم قاضی و موافق ابی حنیفہ رح است در وجوب زکوٰة در مال مذکور بجہت رعایت جانب فقیران **مسئلہ ۱۰** اگر خرید کند کسی کنیز را برای تجارت و بعد ازان مقرر کند آنرا برائے خدمت و نیت آن نماید پس زکوٰة دران واجب نمی شود زیراچہ آن نیت متصل است بعمل کہ عبارت است از ترک تجارت **ف** و نیتیکہ متصل بعمل باشد معتبر ہست **ص** و بعد ازان اگر نیت تجارت نماید دران برای تجارت نمیگردد زیراچہ این نیت متصل نیست بعمل پس آن کنیز برای تجارت نخواہد شد مگر وقتیکہ بفروشد آنرا پس درین ہنگام زکوٰة واجب میشود در بہای آن زیراچہ نیت متصل بعمل نشد چہ او تجارت نکرد پس نیت معتبر نبود و ازین سبب مسافر مقیم میشود بمجرد نیت و مقیم مسافر نمیشود بمجرد نیت مگر بمباشرت سفر **مسئلہ ۱۱** اگر خرید کند کسی چیزی را بنیت تجارت پس آن چیز برای تجارت میگردد بسبب اتصال نیت تجارت بعمل **ف** کہ عبارت است از خریدن **ص** بخلاف آنکہ اگر مالک چیزی شود کسی بطریق میراث

ونوى التجارة لا لانه لاعمل منه ولو ملكه بالهبة او بالوصية او النكاح او الخلع او الصلح
عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند ابي يوسف لاقترانها بالعمل وعند محمد لا يصير للتجارة لانها
لم تقارن عمل التجارة وقيل الاختلاف على عكسه ولا يجوز اداء الزكوة الا بنية مقارنة للاداء او مقارنة
لعزل مقدار الواجب لان الزكوة عبادة فكان من شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا ان الدفع يتفرق
فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية في الصوم ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكوة سقط
فرضها عنه استحسانا لان الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة الى التعيين ولو ادى بعض النصاب
سقط زكوة المؤدى عند محمد لان الواجب شائع في الكل وعند ابي يوسف لا يسقط لان
البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب بخلاف الاول والله اعلم بالصواب

باب صدقة السوائم

ونیت تجارت نماید ف چه آن چیز بسبب نیت تجارت برای تجارت نمیشود ص زیراچه نیت مذکور متصل بعمل نیست
مسئله ۱۲ اگر مالک چیزی شود کسی بسبب هبه و یا وصیت یا نکاح یا خلع یا صلح از قصاص و نیت تجارت کند دران
پس آن چیز برای تجارت میگردد نزد ابی یوسف رح بسبب آنکه نیت مذکوره متصل بعمل ست و از محمد رح مرویست که آن چیز
برای تجارت نمیگردد زیراچه نیت تجارت درین صورت متصل نیست بعمل تجارت ف که عبارت ست از بیع و شرا و ص
بعضے گفته اند که اختلاف برعکس ست مسئله ۱۳ ادای زکاة جائز نیست مگر بنیتیکه موجود باشد در وقت ادای آن
یا در وقتیکه جدا کند مقدار زکوة را از مال نصاب زیراچه ادای زکوة عبادت ست پس نیت دران ضرور است
و اصل در نیت آنست که مقارن ادا باشد ولیکن هرگاه دادن زکوة بفقرا و مساکین بدفعات اتفاق میشود لهذا اکتفا
نموده شد بنیتیکه موجود باشد در وقتیکه مقدار زکوة را از مال خود جدا کند برای آسانی چنانچه تقدیم نیت در روزه جائز ست
برای آسانی مسئله ۱۴ اگر شخصی تصدق نماید جمیع مال خود را بدون نیت زکوة پس زکوة فرض از ذمه او ساقط میشود
از روی استحسان زیراچه واجب برای ادای زکوة اینست که جزوی از مال خود بدهد و هرگاه جمیع مال خود را بدهد پس آن جزو
دران داخل است لهذا حاجت این نیست که آنرا متعین گرداند بنیت مسئله ۱۵ اگر بدهد بفقرا پاره از نصاب خود
را بدون نیت زکوة پس ساقط میشود از ذمه او زکوة آن مقدار نزد محمد رح زیراچه جزوی که واجب است شائع است
در جمیع نصاب ف پس هرگاه پاره از نصاب داده شود جزو یکه بمقابل آن واجب است در ضمن آن میرود ص
و نزد ابی یوسف رح زکوة آن ساقط نمیشود زیراچه آن بعض برای زکوة متعین نیست چه باقی نصاب محل ادای
واجب است بخلاف وقتیکه کل نصاب ابدهد ف چه درین صورت جزو یکه واجب است یقیناً میرود در ضمن کل ص والله اعلم
باب در بیان زکوة سوائم ف چون شتر و غیره را باید دانست که سوائم جمع سائمه است و آن نزد فقها عبارتست از شتر
و گاو و گوسفند که در اکثر ایام سال در چراگاه چرند پس اگر در نصف سال در چراگاه چرند و در نصف آن علف خورند سوائم نیست این یاد داشت چند فصل

فصل في الابل قال رح ليس في اقل من خمس ذود صدقة فاذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى اربع عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلث شياه الى تسع عشرة فاذا كانت عشرين ففيها اربع شياه الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وهي التي طعنت في الثانية الى خمس وثلثين فاذا كانت ستا وثلثين ففيها بنت لبون وهي التي طعنت في الثالثة الى خمس واربعين فاذا كانت ستا واربعين ففيها حقة وهي التي طعنت في الرابعة الى ستين فاذا كانت احدى وستين ففيها جذعة وهي التي طعنت في الخامسة الى خمس وسبعين فاذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين ففيها حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم اذا زادت على مائة وعشرين تستانف الفريضة فيكون في الخمس شاة مع الحقتين وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض الى مائة وخمسين فيكون فيها ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة فيكون

فصل اول در بیان زکاۃ شتر **مسئلہ ۱**- در کمتر از پنج شتر زکوٰۃ واجب نیست و زکوٰۃ در پنج شتر یک گوسفند است بشرطیکہ آن شتران در چراگاہ چرند و یکسال تمام بگذرد ف زیرا چہ زکوٰۃ واجب نیست مگر در شترانیکہ ص در چراگاہ چرند ف نہ شترانیکہ در خانہ علف خورند ص و باید دانست کہ از پنج تا نہ شتر ہمین یک گوسفند واجب است و چون دہ شتر باشد پس دران دو گوسفند واجب میشود تا چہاردہ و چون پانزدہ گردد پس زکوٰۃ آن سہ گوسفند است تا نوزدہ و چون بیست شتر شود زکوٰۃ آن چہار گوسفند است تا بیست و چہار شتر و چون بہ بیست و پنج رسد پس دران یک بنت مخاض واجب میشود تا سی و پنج شتر و بنت مخاض عبارت است از شتر مادہ یک سالہ کہ یک سال تمام بران گذشتہ باشد و اگر از بیست و پنج زیادہ شود و سی و شش گردد پس دران یک بنت لبون واجب می شود تا چہل و پنج و بنت لبون عبارت است از شتر مادہ کہ دو سال تمام بران گذشتہ باشد و چون چہل و شش گردد پس دران یک حقہ واجب میشود تا بشصت شتر و حقہ عبارتست از شتر مادہ کہ سہ سال تمام بران گذشتہ باشد و چون شصت و یک شتر گردد پس دران یک جذعہ واجب میشود تا ہفتاد و پنج شتر و جذعہ عبارت است از شتر مادہ کہ چہار سال تمام بران گذشتہ باشد و چون ہفتاد و شش شتر گردد پس دران دو بنت لبون واجب می گردد تا بہ نود شتر و چون نود و یک گردد پس دران دو حقہ واجب می شود تا یک صد و بیست شتر و باید دانست کہ زکوٰۃ شتر باین ترتیب مذکور است در مکتوبات کہ پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشتہ است و بعد ازان ہرگاہ زیادہ شود بر یک صد و بیست شتر پس دران زکوٰۃ واجب میشود بترتیب اول یعنی در پنج شتر کہ زائد شود بر یکصد و بیست شتر یک گوسفند واجب شود مع دو حقہ ف کہ در یکصد و بیست شتر واجب شدہ بود ص و ہمچنین دو گوسفند واجب میشود در دہ شتر ف کہ زائد شود بر یکصد و بیست شتر ص و در پانزدہ شتر ف کہ زائد شود بر یکصد و بیست ص سہ گوسفند واجب میشود و در بیست شتر زائد چہار گوسفند واجب میشود و در بیست و پنج شتر زائد یک بنت مخاض واجب میشود تا یک صد و چہل و نہ شتر و در یک صد و پنجاہ شتر سہ حقہ واجب می شود و بعد ازان

في الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون فاذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين وهذا عندنا وقال الشافعي رح اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روي انه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود ما دونها ولنا انه عليه السلام كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فنعمل بالزيادة والبخت والعراب سواء لان مطلق الاسم يتناولهما والله اعلم بالصواب

فصل في البقر ليس في اقل من ثلثين من البقر صدقة فاذا كانت ثلثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع او تبيعة وهي التي طعنت في الثانية وفي اربعين مسن او مسنة وهي التي طعنت في الثالثة بهذا امر رسول الله عليه السلام معاذا رضي الله عنه

و پنج شتر که زائد شود بر یکصد و پنجاه شتر یک گوسفند واجب میشود پس سه حقه ص در یکصد و شصت که دران یکصد و پنجاه و نیز ده شتر زیاده است سه حقه و دو گوسفند و در یکصد و شصت و پنج شتر سه حقه و سه گوسفند و یکصد و هفتاد شتر سه حقه و چهار گوسفند و در یکصد و هفتاد و پنج شتر سه حقه و یک بنت مخاض و در یک صد و هشتاد و شش شتر واجب می شود سه حقه و یک بنت لبون تا یکصد و نود و پنج شتر و در یکصد و نود و شش شتر چهار حقه واجب میشود تا دو صد شتر و بعد ازان زکوة واجب می شود و همیشه بترتیبیکه بیان شده شد در پنجاه شتر زاید بعد از یک صد و پنجاه شتر و این ترتیب که در زکوة شتر مذکور شد نزد علمای ما رح است و شافعی رح میگوید که هرگاه یک شتر زیاده شود بر یکصد و بیست شتر پس دران سه بنت لبون واجب میشود و هرگاه یکصد و سی شتر شود پس دران یک حقه و دو بنت لبون واجب میشود و بعد ازان زکوة واجب میشود باین حساب که در هر چهل شتر یک بنت لبون واجب میشود و در هر پنجاه شتر یک حقه زیرا چه پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشته بود که هرگاه شتر زائد شود بر یکصد و بیست شتر پس در هر پنجاه شتر یک حقه واجب می شود و در هر چهل شتر یک بنت لبون واجب میشود و دران بیان نفرموده که بسر پنج شتر یک گوسفند واجب می شود مانند ابتدا و علمای ما رح میگویند که پیغمبر صلعم در آخر کار عمرو بن حزم رض را نوشته بود که آنچه کم ازان باشد پس در هر پنج شتر یک گوسفند است پس برین عمل نموده خواهد شد زیرا چه درین عمل زیاده است ف چه در حدیثیکه متمسک شافعی است چیزیکه منافی آن باشد نیست و باید دانست که در زکوة شتر جائز نیست مگر ماده و نر دران جائز نیست مگر باعتبار قیمت زیرا چه همین منصوص و منقول است ص مسئله ۲ شتر بختی و شتر عربی هر دو را یک حکم است زیرا چه اسم شتر هر دو را شامل است والله اعلم

فصل دوم در بیان زکوة گاو مسئله ۱ در کمتر از سی گاو زکوة نیست و در سی گاو که در اکثر ایام سال در چراگاه چرد و یکسال تمام بران بگذرد پس واجب میشود دران یک تبیع یا یک تبیعه یعنی گوساله نر یا ماده که در سال دوم پای نهاده باشد و در چهل گاو واجب میشود یک مسن یا مسنه یعنی گوساله نر یا ماده که در سال سوم پای نهاده باشد زیرا چه باین امر کرده است پیغمبر صلعم معاذ رض را

فاذا زادت على اربعين وجب فى الزيادة بقدر ذلك الى ستين عند ابى حنيفة رح ففى الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة
وفى الاثنين نصف عشر مسنة وفى الثلثة ثلثة ارباع عشر مسنة وهذا رواية الاصل لان العفو ثبت نصا
بخلاف القياس ولا نص هنا وروى الحسن عنه انه لا يجب فى الزيادة شئ حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع
مسنة او ثلث تبيع لان مبنى هذا النصاب على ان يكون بين كل عقدين وقص وفى كل عقد واجب قال ابو يوسف
ومحمد رح لا شئ فى الزيادة حتى تبلغ ستين وهو رواية عن ابى حنيفة رح لقوله عليه السلام لمعاذ رض لا تاخذ
من اوقاص البقر شيئا وفسروه بما بين اربعين الى ستين قلنا قد قيل ان المراد منها ههنا الصغار ثم فى الستين تبيعان
او تبيعتان وفى سبعين مسنة وتبيع وفى ثمانين مسنتان وفى تسعين ثلثة اتبعة وفى المائة تبيعان ومسنة وعلى هذا
يتغير الفرض فى كل عشر من تبيع الى مسنة ومن مسنة الى تبيع لقوله عليه السلام فى كل ثلثين من البقر
تبيع او تبيعة وفى كل اربعين مسن او مسنة والجواميس والبقر سواء لان اسم البقر يتناولهما
اذ هو نوع منه الا ان اوهام الناس لا تسبق اليه فى ديارنا لقلته فلذلك لا يحنث به فى يمينه لا ياكل لحم بقر والله اعلم

وهرگاه زياده شود بر چهل گاو پس نزد ابى حنيفه رح زكوة دران واجب ميشود بحساب آن تا آنكه شصت گردد يعنى در يك گاو يكه
زياده شود بر چهل گاو واجب ميشود ربع عشر مسنه و در دو گاو زياده نصف عشر مسنه و در سه گاو زياده سه ربع عشر مسنه واجب
ميشود تا آنكه شصت گردد و اينكه مذكور شد بنا بر روايت مبسوط است و وجه آن اين است كه سقوط زكوة و عفو آن در فيما بين
سى و چهل و همچنين در مابين شصت و ما فوق آن بنص ثابت شده است بر خلاف قياس و نص نيست درينجا در مابين چهل
تا شصت و حسن رح روايت كرده است از ابى حنيفه رح كه در زايد از چهل گاو چيزى واجب نمى شود تا آنكه پنجاه گردد
و در پنجاه گاو يك مسنه و ربع مسنه يا ثلث تبيعه واجب مى شود زيراچه بناى نصاب گاو بران است كه در مابين
دو عقد چون سى و چهل چيزى واجب نشود و بر سر هر عقد چيزى واجب شود و صاحبين رح گفته اند كه در آنچه كه
زايد شود بر چهل گاو چيزى واجب نيست تا پنجاه و نه و اين يك روايت است از ابى حنيفه رح و وجه آن اين است
كه پيغمبر صلعم بمعاذ رض فرمود كه مگير از اوقاص گاو چيزى را كه بيان فرمود كه مابين چهل تا شصت اوقاص است و جواب
قول صاحبين رح آنست كه مراد از اوقاص كه در حديث مذكور است گوساله ها است و بعد ازان بايد دانست كه در شصت گاو
دو گوساله يكساله واجب است نر باشد يا ماده و در هفتاد گاو يك مسنه و يك تبيع واجب است و در هشتاد گاو دو مسنه واجب است
و در نود گاه سه تبيع است و در صد گاو دو تبيعه و يك مسنه است و همچنين بر سر هر ده گاو تبدل ميشود فرض زكوة از تبيع بمسنه
و از مسنه به تبيع زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه در هر سى گاو تبيع يا تبيعه است و در هر چهل گاو مسن يا مسنه است
ف پس در يكصد و ده گاو دو مسنه و يك تبيع واجب ميشود و در يكصد و بيست گاو چهار تبيع واجب ميشود ص
و بايد دانست كه گاوميش در حكم گاو است زيراچه لفظ بقر كه در حديث آمده است هر دو را شامل است چه گاوميش نيز نوعى
از بقر است وليكن در عرف ديار ما از بقر گاوميش فهميده نميشود و لهذا اگر كسى قسم خورد باينطور كه بگويد والله گوشت بقر نخواهم خورد
پس او بسبب خوردن گوشت گاوميش حانث نميگردد والله اعلم

فصل فی الغنم لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمة صدقة فاذا کانت اربعین سائمة وحال علیها الحول ففیها شاة الی مائة وعشرین فاذا زادت واحدة ففیها شاتان الی مائتین فاذا زادت واحدة ففیها ثلث شیاه فاذا بلغت اربع مائة ففیها اربع شیاه ثم فی کل مائة شاة شاة هکذا ورد البیان فی کتاب رسول الله علیه السلام وفی کتاب ابی بکر رض وعلیه انعقد الاجماع والضان والمعز سواء لان لفظة الغنم شاملة للکل والنص ورد به ویؤخذ الثنی فی زکوتها ولا یؤخذ الجذع من الضان الا فی روایة الحسن عن ابی حنیفة رح والثنی منها ما تمت له سنة والجذع ما اتی علیه اکثرها وعن ابی حنیفة رح وهو قولهما انه یؤخذ الجذع لقوله علیه السلام انما حقنا الجذعة والثنی ولانه یتادی به الاضحیة فکذا الزکوة وجه الظاهر حدیث علی موقوفا ومرفوعا لا یؤخذ فی الزکوة الا الثنی فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا یجوز فیها الجذع من المعز وجواز التضحیة به عرف نصا والمراد بما روی الجذعة من الابل ویؤخذ فی زکوة الغنم الذکور والاناث لان اسم الشاة ینتظمهما وقد قال علیه السلام فی اربعین شاة شاة والله اعلم

فصل فی الخیل اذا کانت الخیل سائمة ذکورا واناثا فصاحبها بالخیار ان شاء اعطی من کل فرس دینارا وان شاء قومها

فصل سوم دربیان زکوٰۃ گوسفند مسئله ۱- در کمتر از چهل گوسفند زکوٰۃ نیست و اگر چهل گوسفند باشد و در اکثر ایام سال درچراگاه چرد و سال تمام بران بگذرد پس دران یک گوسفند واجب میشود تا یکصد و بیست گوسفند و هرگاه بران یک گوسفند زیاده شود پس دران دو گوسفند واجب میشود تا دو صد گوسفند و هرگاه یک گوسفند زیاده شود بر دو صد گوسفند پس دران سه گوسفند واجب میشود تا سه صد و نود و نه گوسفند و هرگاه چهار صد گوسفند گردد پس دران چهار گوسفند واجب میشود و بعد ازان بسر هر صد یک گوسفند واجب میشود زیراچه همچنین بیان وارد شده است در کتاب رسول خدا صلعم و در کتاب ابی بکر رض که بعاملان زکوٰۃ نوشته بود و بران اجماع منعقد است و باید دانست که میش و بز هر دو برابر است زیراچه لفظ غنم که در حدیث آمده است این هر دو را شامل است مسئله ۲- در زکوٰۃ گوسفند ثنی گرفته میشود و جذع روا نیست و این ظاهر روایت است از ابی حنیفه رح و ثنی بزغاله یک ساله است که در سال دوم پا نهاده باشد و جذع عبارت است از بزغاله که اکثر ایام سال بران گذشته باشد و سال نگذشته باشد و صاحبین رح گفته اند که جذع از میش گرفته می شود و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز و وجه آن یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که حق زکوٰۃ دران جذعه و ثنی است و دوم اینست که بسبب قربانی نمودن جذعه قربانی او ادا میشود پس همچنین زکوٰۃ نیز ادا خواهد شد و وجه ظاهر روایت یکی اینست که علی رض روایت کرده است که گرفته نمیشود در زکوٰۃ مگر ثنی یا آنچه از ثنی بزرگ باشد و دوم اینست که در زکوٰۃ گوسفند دادن گوسفند متوسط واجب است و جذع از میش متوسط نیست بلکه کوچک است لهذا در زکوٰۃ بز جذع نیز جائز نیست و جواب از وجه اول صاحبین رح اینست که مراد از جذع که در حدیث مذکور است جذع شتر است و جواب از وجه دوم اینست که ادای قربانی بآن از نص معلوم شده است مسئله ۳- در زکوٰۃ گوسفند گرفتن ماده و نر هر دو صحیح است زیراچه لفظ شاة که در حدیث آمده است هر دو را شامل است والله اعلم

فصل چهارم دربیان زکوٰۃ اسپ مسئله ۱- وقتیکه اسپ نر و ماده باهم آمیخته باشند و در اکثر ایام سال در چراگاه چرند پس صاحب آن مختار است اگر خواهد بمقابله هر اسپ یک دینار دهد و اگر خواهد اسپان قیمت کناید

واعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهذا عند ابى حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا لا زكوة فى الخيل لقوله عليه السلام ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة وله قوله عليه السلام فى كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما رويناه فرس الغازى وهو المنقول عن زيد بن ثابت رض والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر رض وليس فى ذكورها منفردة زكوة لانها لا تتناسل وكذا فى الاناث المنفردات فى رواية وعنه الوجوب فيها لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور وعنه انها تجب فى الذكور المنفردة ايضا ولا شئ فى البغال والحمير لقوله عليه السلام لم ينزل على فيهما شئ والمقادير تثبت سماعا الا ان يكون للتجارة لان الزكوة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة **فصل** وليس فى الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة عند ابى حنيفة رح الا ان يكون معها كبار وهذا اخر اقواله وهو قول محمد رح وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب فى المسان وهو قول زفر ومالك رح ثم رجع وقال فيها واحد منها وهو قول ابى يوسف والشافعى رح وجه قوله الاول

واز هر دو صد درهم پنج درهم زكوة دهد و اين نزد ابى حنيفه رح است وهمين مختار زفر رح است وصاحبين رح گفته اند كه در اسپ زكوة واجب نيست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه زكوة نيست بر مسلمانان و نه در بنده او و نه در اسپ او و دليل ابى حنيفه رح اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه زكوة بر اسپ سائمه يك دينار يا ده درم است و حديثيكه صاحبين رح آورده اند تاويل آن اين است كه از اسپ دران اسپ غازى مراد است و اين منقول است از زيد بن ثابت رض و بايد دانست كه تخيير ميان دادن يك دينار و ميان قيمت نمودن اسپ منقول ست از عمر رض و در اسپان كه فقط نر باشد زكوة واجب نيست زيراچه توالد و تناسل ازان نمى شود و همچنين در صورتيكه فقط ماده باشد زكوة نيست و اين يك روايت از ابى حنيفه رح است و روايت ديگر اينست كه زكوة دران واجبست زيراچه توالد و تناسل ازان ميشود باين طريق كه عاريت گرفته ميشود نر از ديگر بخلاف وقتيكه فقط نر باشد ف چه ازان توالد و تناسل متصور نيست ص و مرويست از ابيحنيفه رح كه در اسپان كه فقط نر باشد نيز زكوة واجبست **مسئله ۲** - در خر و اشتر زكوة واجب نيست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه در باب زكوة خر و اشتر چيزى بر من از حكم نازل نشده است وليكن اگر خر و اشتر براى تجارت باشد پس دران زكوة واجب مى شود زيراچه درين هنگام تعلق زكوة بماليت آنست مانند ساير اموال تجارت والله اعلم

فصل پنجم بيان زكوة بچه گوسفند و شتر و گاو ص **مسئله ۱** - در بچه گوسفند و شتر و گاو كه كمتر از يكساله باشد زكوة واجب نيست نزد ابيحنيفه رح ف يعنى اگر خريد كند كسى بيست و پنج شتر بچه را يا چهل بزغاله يا سى گوساله را و يكسال تمام بران بگذرد از وقت ملك پس دران زكوة واجب نميشود مگر يكسال بران بگذرد از وقت بزرگ شدن آن بچه ها پس درين هنگام زكوة آن واجب ميشود ص و اينكه مذكور شد آخر اقوال ابيحنيفه رح است و همين مختار محمد رح است و ابو حنيفه رح اول قائل بود باينكه زكوة واجبست چنانچه واجبست در مسنه ها و همين مختار زفر و مالك رح است و بعد ازان ازين رجوع كرد و گفت كه واجبست دران كه يكتا از انها بدهد و همين قول ابى يوسف و شافعى رح است و بعد ازان ازين هم رجوع كرد و گفت كه چيزى دران واجب نيست و وجه قول اول اينست

ان الاسم المذکور فی الخطاب ينتظم الصغار والكبار ووجه الثانی تحقيق النظر من الجانبين كما يجب فی المهازيل واحد منها ووجه الاخير ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصلاً واذا كان فيها واحد من المسان جعل الكل تبعاً له فی انعقادها نصاباً دون تادية الزكوٰة ثم عند ابی يوسف رحمه الله لا يجب فی ما دون الاربعين من الحملان وفيما دون الثلثين من العجاجيل ويجب فی خمس وعشرين من الفصلان واحدة ثم لا يجب شیٔ حتی تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثنی الواجب ثم لا يجب شیٔ حتی تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثلث الواجب ولا يجب فيما دون خمس وعشرين فی رواية وعنه انه يجب فی الخمس خمس فصيل وفی العشر خمسا فصيل على هذا الاعتبار وعنه انه ينظر الی قيمة خمس فصيل فی الخمس والی قيمة شاة وسط فيجب اقلهما وفی العشر الی قيمة شاتين والی قيمة خمسی فصيل على هذا الاعتبار

که لفظ شاة وغیره که در حدیث آمده است کوچک وبزرگ همه را شامل است و وجه قول دوم اینست که در واجب گردانیدن یکتا از انجمله رعایت جانبین است اعنی جانب صاحب مال وجانب فقیر چنانچه در صورتیکه همه لاغر باشند یکتا از انجمله گرفته میشود و وجه قول اخیر اینست که در تعیین مقدار قیاس را دخل نیست وهرگاه دران واجب گردانیدن چیزی که در شرع وارد شده است متصور نشد پس چیزی دران واجب گردانیده نخواهد شد واینکه مذکور شد وقتی است که دران مسنه نباشد اصلا واگر یک مسنه هم باشد میان آنها پس درین هنگام همه آنها را تابع آن مسنه گردانیده میشود در حق تحقق نصاب نه در حق اداے زکوٰة یعنی که اگر یکتا کوچک را باید از عهدهٔ زکوٰة بیرون نمی شود بلکه واجب می شود دران انچه وارد شده است در شرع واگر هلاک شود آن مسنه بعد از گذشتن سال تمام زکوٰة ساقط میشود نزد طرفین رح زیرا چه وجوب زکوٰة درین صورت متعلق است بمسنه مذکوره چه اگر آن نمی بود ذکاة واجب نمی شد وهرگاه چنین شد پس بسبب هلاک شدن آن زکوٰة ساقط خواهد شد وبعد ازان باید دانست که نزد ابی یوسف رح زکوٰة واجب نمی شود در کمتر از چهل بزغاله و در کمتر از سی گوساله و واجب می شود در بیست وپنج شتر بچه یک شتر بچه وبعد ازان چیزی مگر واجب نمی شود تا آنکه هفتاد وشش گردد ودرین هنگام واجب میشود دو شتر بچه زیرا چه در هفتاد وشش مسنه دو بنت لبون واجب است وبعد ازان در زیاده از دو شتر بچه چیزی واجب نمیشود تا آنکه یکصد وچهل وپنج شتر بچه شود ودران سه شتر بچه واجب است زیرا چه در یکصد وچهل وپنج مسنه دو حقه ویک بنت مخاض واجب است ودر یک روایت از ابی یوسف رح در کمتر از بیست وپنج شتر بچه چیزی واجب نیست ودر روایت دیگر اینست که در پنج شتر بچه خمس یک شتر بچه واجب است ودر ده شتر بچه دو خمس یک شتر بچه واجب است وعلی هذا القیاس ودر روایت سوم از ابی یوسف رح اینست که ملاحظه نمایند در قیمت خمس یک شتر بچه از پنج شتر بچه وملاحظه نمایند در قیمت یک گوسفند پس هر کدام که از میان هر دو کمتر باشد واجب است ودر صورت ده شتر بچه ملاحظه نمایند در قیمت دو گوسفند ودر دو خمس یک شتر بچه

قال ومن وجب علیه مسن فلم یوجد اخذ المصدق اعلی منها ورد الفضل واخذ دونها واخذ الفضل وهذا یبتنی علی ان اخذ القیمة فی باب الزکوٰة جائز عندنا علی مانذکره ان شاء الله الا ان فی الوجه الاول له ان لایأخذ ویطالبه بعین الواجب او بقیمته لانه شراء وفی الوجه الثانی یجبر لانه لابیع فیه بل هو اعطاء بالقیمة ویجوز دفع القیم فی الزکوٰة عندنا وکذا فی الکفارات وصدقة الفطر والعشر والنذر وقال الشافعی رح لایجوز اتباعا للمنصوص کما فی الهدایا والضحایا ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیه فیکون ابطالا لقید الشاة فصار کالجزیة بخلاف الهدایا لان القربة فیها اراقة الدم وهو لا یعقل ووجه القربة فی المتنازع سد خلة المحتاج وهو معقول ولیس فی العوامل

مسئله ۲ - اگر بر شخصے در اداے زکوٰۃ مسنه واجب شود ولیکن مسنه در مال او یافت نشود بلکه اعلی ازان یافته می شود یا ادنی پس عامل تحصیل زکوٰۃ را میرسد که در صورت اول اعلی را بگیرد و واپس دهد بشخص مذکور چیزیکه از قیمت آن زیاده باشد بر قیمت مسنه و در صورت دوم بگیرد ادنی را مع تتمه قیمت مسنه ولیکن باید دانست که در صورت اولی برای قبول نمودن اعلی مع واپس دادن زیادتی قیمت جبر نموده نمیشود بلکه عامل مذکور را میرسد او را که اعلی را قبول کند و مطالبه نماید برای عین واجب که مسنه است یا مطالبه نماید قیمت آنرا زیراچه گرفتن اعلی بطور مذکور بیع است من وجه و بر قبول آن جبر نیست حتی اگر صاحب مال عامل مذکور را از گرفتن اعلی مزاحمت نکند پس عامل مذکور قابض آن گردانیده نمی شود و در صورت دوم برای قبول نمودن ادنی مع تتمه قیمت مسنه جبر نموده میشود از عامل مذکور حتی که صاحب مال آن ادنی را مع تتمه قیمت مسنه بعامل مذکور بدهد باینطور که او را از گرفتن آن مزاحمت نماید پس عامل مذکور درین صورت قابض آن گردانیده میشود زیراچه درین صورت بیع و شرا نیست بلکه صاحب مال آن ادنی را در قیمت مسنه میدهد لهذا تتمه قیمت مسنه را نیز مع آن می دهد **مسئله ۳** - اگر صاحب مال در زکوٰۃ بعوض عین واجب قیمت آن بدهد پس این جائز است نزد علمائے ما و همچنین در کفاره و صدقه فطر و عشر و نذر و شافعی رح گفته است که آن جائز نیست چنانچه منصوص علیه است و تبدیل آن جائز نیست چنانچه در هدی و قربانی تبدیل آن بقیمت جائز نیست **ف** و بیان معنی هدی در کتاب حج خواهد آمد انشاء الله تعالی **ص** و دلیل علمای ما اینست که خدایتعالی باداء زکوٰۃ و بدادن آن بفقرا امر کرده است و این دلالت می کند بر اینکه مقصود ازان اینست که رزق موعود بانها رسد و حاجت آنها دفع شود و این معقول است و ازین معلوم شد که خصوصیت گوسفند مثلا مقصود نیست پس تبدیل این بقیمت جائز خواهد بود چنانچه در جزیه جائز است بخلاف هدی و قربانی چه خون ریختن آن باینطور که ذبح کرده شود قربت و عبادت است و این خلاف قیاس است پس قیاس امر دیگر بران جائز نخواهد شد **مسئله ۴** شتر و گاو که برای عمل نگاه داشته

والحوامل والعلوفة صدقة خلافا لمالك رحمه الله له ظواهر النصوص ولنا قوله عليه السلام ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة او الاعداد للتجارة ولم يوجد ولان في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى ثم السائمة هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة لان القليل تابع للاكثر ولا يأخذ المصدق خيار المال ولا رذالته ويأخذ الوسط لقوله عليه السلام لا تأخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي اوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين **قال** ومن كان له نصاب فاستفاد في اثناء الحول من جنسه ضمه اليه وزكاه به وقال الشافعي رحمه الله لا يضم لانه اصل في حق الملك فكذا في وظيفته بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الاصل ولنا ان المجانسة هي العلة في الاولاد والارباح لان عندها يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير **قال** والزكوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله في النصاب دون العفو وقال محمد وزفر رحمهما الله فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب

چون باربرداری و قلبه رانی پس دران زکوة نیست و همچنین زکوة نیست درصورتیکه علف خورند در نصف سال یا در اکثر آن و امام مالک رح برخلاف این میگوید بنا بر ظاهر نصوص چه آن بحسب ظاهر مطلق است و دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که در شتر و گاو بار برداری و در گاو بکه قلبه رانی میکنند بآن زکوة نیست و دوم اینست که سبب وجوب زکوة مال نامی است و دلیل نماء دو چیز است یکی چرانیدن در چراگاه و دوم مهیا و آماده داشتن برای تجارت و یکی ازان یافته نمی شود در شتران و گاوان مذکور و سوم اینست که درصورتیکه جانوران مذکور علف خورند مؤنت بسیار در کار میشود و مال بسیار خرچ میشود پس درین صورت باعتبار معنی نمای آن متحقق نیست اگرچه باعتبار ظاهر باشد **مسئله ۵** - عامل مذکور را **ف** نباید که بگیرد در زکوة بهترین مال را و نه بدترین را بلکه **ص** باید که بگیرد مال متوسط را بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بگیرید از بهترین اموال مردمان و بگیرید ازا وساط آن و بجهت آنکه در گرفتن متوسط رعایت جانبین است یعنی جانب فقیر و جانب صاحب مال **مسئله ۶** - هرکرا نصاب مال باشد و ویرا حاصل شود در اثنای سال مالی از جنس آن نصاب پس باید که ضم کند آنرا با آن نصاب و زکوة مجموع آن بدهد ازان و شافعی رح میگوید که آنرا ضم نه کند بنصاب اول زیرا چه آن مال اصل و مستقل است در حق ملک پس همچنین اصل خواهد بود در حق زکوة بخلاف اولاد و ربح که حاصل شود در اثنای سال چه این تابع اصل مال است در حق ملک لهذا آن مملوک میشود بتبعیت اصل **ف** پس این ضم نموده میشود با اصل مال **ص** و دلیل علمای ما اینست که علت ضم نمودن اولاد و ربح باصل مال جنسیت است چه گاه مالها یک جنس باشند تمیز میان آنها مشکل میشود و لهذا دشوار میشود اعتبار نمودن حولان حول برای هر مال مستفاد و حال آنکه حولان حول اعتبار نموده نشده است مگر برای آسانی **ف** پس ثابت شد که علت ضم نمودن اولاد و ربح باصل مال جنسیت است و این علت یافته میشود درصورتیکه کلام درانست **ص مسئله ۷** باید دانست که نزد شیخین رح زکوة واجبست در نصاب نه در عفو و نزد محمد رح و زفر رح در نصاب و عفو هر دو یعنی در مجموع واجب است **ف** و ثمره این اختلاف اینست **ص** که اگر هلاک شود عفو باقی ماند نصاب

عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحہ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ لمحمد وزفر رحہ ان الزکوٰۃ وجبت شکرا لنعمۃ المال والکل نعمۃ ولھما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ ولیس فی الزیادۃ شیٔ حتی تبلغ عشرا وھکذا قال فی کل نصاب نفی الوجوب عن العفو ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الھلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ ولھذا قال ابوحنیفۃ رح یصرف الھلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر ثم الی الذی یلیہ الی ان ینتھی لان الاصل ھو النصاب الاول وما زاد علیہ تابع وعند ابی یوسف رح یصرف الی العفو اولا ثم الی النصاب شائعا واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لایثنی علیھم لان الامام لم یحمھم والجبایۃ بالحمایۃ وافتوا بان یعید وھا دون الخراج فیما بینھم وبین اللہ تعالٰی لانھم مصارف الخراج لکونھم مقاتلۃ والزکوٰۃ مصرفھا الفقراء فلا یصرفونھا الیھم وقیل اذا نوی بالدفع التصدق علیھم سقط عنہ وکذا ما دفع الی کل جائر لانھم بما علیھم من التبعات فقراء

پس نزد شیخین تمام مقدار زکوٰۃ کہ واجب شدہ بود باقی بماند ونزد محمد وزفر رح بحساب آن زکوٰۃ نیز ساقط میشود ودلیل محمد وزفر رح اینست کہ زکوٰۃ واجب شدہ است برای شکر نعمت ومجموع نصاب وعفو نعمت است ودلیل شیخین رح یکی اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ زکوٰۃ پنج شتر یک گوسفند واجبست ودر زائد بران چیزی واجب نیست تا آنکہ دہ گردد وہمچنین فرمودہ است پیغمبر صلعم در ہر نصاب ونفی کردہ است وجوب زکوٰۃ را از عفو ودوم اینست کہ عفو تابع نصاب است پس اگر ہلاک شود از مال کہ مجموع نصاب وعفو است پس آن ہلاک اولا اعتبار نمودہ خواہد شد در عفو کہ تابع است چنانچہ ہلاک اعتبار نمودہ میشود اولا در ربح در مال مضاربۃ ف نہ در راس مال مضاربۃ ص ولہذا گفتہ است ابوحنیفہ رح کہ ہلاک اولا اعتبار نمودہ میشود در عفو بعد ازان در نصابیکہ اخیر است وبعد ازان در نصابیکہ بابلی آنست وہمچنین اعتبار نمودہ میشود تا آنکہ تمام شود نصابہا زیرا چہ اصل ہمان نصاب اول است ونصابہائیکہ زاید بر انست تابع آنست ونزد ابی یوسف رح ہلاک اعتبار نمودہ میشود اولا در عفو وبعد ازان اعتبار نمودہ میشود در نصابہا بطریق شیوع مسئلہ ۸۔ اگر خوارج وباغیان مسلط شوند بر قومی وزکوٰۃ سوائم ازانہا بگیرند پس نباید کہ بعد از دفع نمودن باغیان امام عادل بار دیگر زکوٰۃ مال مذکور بگیرد از قوم مذکور زیرا چہ امام مذکور حمایت آنہا نکردہ است وحق گرفتن زکوٰۃ مر امام عادل را بنابر حمایت است ولیکن فقہا فتوی دادہ اند بانیکہ قوم مذکور را باید کہ اعادہ آن زکوٰۃ نمایند وبار دیگر ادا نمایند آنرا نہ خراج را زیرا چہ خوارج وباغیان مصرف خراج اند بجہت آنکہ مصرف خراج غازیان اند کہ با حربیان قتال می نمایند وخوارج وباغیان نیز این کار میکنند ومصرف زکوٰۃ فقرا اند وخوارج وباغیان زکوٰۃ را بفقرا نمیدہند لہذا باید کہ زکوٰۃ را بار دیگر ادا نمایند تا بمصرف رسد نہ خراج را و بعضی از علما گفتہ اند کہ اگر قوم مذکور در وقت دادن زکوٰۃ بخوارج وباغیان نیت تصدق نمایند بر آنہا ف و آنہا را مالک گردانند ص پس درینصورت زکوٰۃ ساقط میشود از قوم مذکور ودادن زکوٰۃ بہر جابر وظالم ہمین حکم دارد زیرا چہ خوارج وباغیان وظالمان ہرچند کہ بحسب ظاہر مالدار باشند در حقیقت فقیر اند بجہت حقوقیکہ بر ذمہ آنہا است

والاول احوط وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء وعلى المرأة ما على الرجل منهم لان
الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساءالم دون صبيانهم وان
هلك المال بعد وجوب الزكوة سقطت الزكوة وقال الشافعي رح يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء
لان الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ولانه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا ان
الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد الجاني بالجناية يسقط بهلاكه
والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب وبعد طلب الساعي قيل يضمن وقيل لا يضمن
لانعدام التفويت وفي الاستهلاك وجد التعدي وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتبارا له بالكل

اما انچه اول مذکور شد ف که قوم مذکور را باید که ادای زکوة بار دیگر نماید ص اولی و احوط است ف زیرا چه
درینصورت ادای زکوة یقیناً حاصل می شود ص مسئله ۹- بر صبی بنی تغلب زکوة سوائم واجب نمی شود
و بر زنهای آنها واجب ست انچه واجب است بر رجال آنها زیرا چه از ان صلح نموده شده است بر انیکه گرفته شود از آنها
دو چند انچه گرفته می شود از مسلمانان و از زنان مسلمانان زکوة گرفته می شود پس گرفته خواهد شد از زنان بنی تغلب دو چند
انچه گرفته می شود از زنان مسلمانان و از صبیان مسلمانان زکوة گرفته نمی شود پس از صبیان بنی تغلب چیزی گرفته نخواهد شد
مسئله ۱۰- اگر بغیر استهلاک مالک هلاک شود مال بعد از وجوب زکوة ف اعنی بعد از حولان حول ص
پس ساقط می شود زکوة آن و شافعی رح گفته است که اگر هلاک شود مال بعد از انکه مالک بر ادای زکوة آن قادر شود
باینطور که مستحق زکوة طلب آن نماید یا مالک بیابد مستحق آنرا اگرچه او طلب نکرده باشد پس درینصورت مالک
مال ضامن زکوة آن می شود زیرا چه واجب بر ذمه وی ست و ادای آن نکرده است با وجود قدرت پس او ضامن
آن خواهد شد مانند صدقه فطر و نیز اگر بعد از طلب مستحق ندهد زکوة را بوی پس این بمنزله استهلاک آنست و دلیل علمای ما
انیست که زکوة که ادای آن واجب ست جزوی از نصابست پس آن هلاک می شود بسبب هلاک شدن نصاب
پس زکوة ساقط خواهد شد چنانچه اگر جنایت کند بنده کسی واجب میشود بر آنکس دفع آن بنده بولی جنایت و اگر بنده قبل
از دفع آن بولی جنایت هلاک گردد پس دفع آن بنده بر مالکش واجب نمی ماند بلکه ساقط می شود و جواب از دلیل دوم شافعی رح انست
که مستحق زکوة نیست مگر فقیری که معین نماید آنرا مالک برای دادن زکوة و طلب از وی محقق نشده است و اگر عامل تحصیل زکوة طلب
نماید و بعد از طلب مالک زکوة را بوی ندهد و بعد از ان هلاک شود نصاب پس درینصورت میان علمای حنفی اختلاف ست بعضی
گفته اند که درینصورت مالک ضامن آن میشود و بعضی گفته اند که درینصورت نیز ضامن آن نمیشود زیرا چه استهلاک از جانب او نیست مسئله ۱۱- اگر بعد
از حولان حول هلاک شود بعضی از نصاب چون ثلث یا نصف مثلاً پس ساقط میشود از زکوة بحساب آن چنانچه درصورت هلاک شدن کل نصاب کل زکوة ساقط میشود

وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وھو مالک للنصاب جاز لانہ ادی بعد سبب الوجوب فیجوز کما اذا کفر بعد الجرح
وفیہ خلاف مالک رح ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب
واحد خلافا لزفر رح لان النصاب الاول ھو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ واللہ اعلم

باب زکوٰۃ المال

فصل فی الفضۃ لیس فیما دون مائتی درھم صدقۃ لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمس اواق
صدقۃ والاوقیۃ اربعون درھما فاذا کانت مائتین وحال علیھا الحول ففیھا خمسۃ دراھم لانہ علیہ السلام
کتب الی معاذ رض ان خذ من کل مائتی درھم خمسۃ دراھم ومن کل عشرین مثقالا من ذھب نصف مثقال قال
ولاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین فیکون فیھا درھم ثم فی کل اربعین درھما درھم وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ما زاد
علی المائتین فزکوتہ بحسابھا وھو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رض وما زاد علی المائتین فبحسابہ
ولان الزکوٰۃ وجبت شکر النعمۃ المال واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء وبعد النصاب فی السوائم تحرزا

مسئلہ ۲ | مالک نصاب اگر ادای زکوٰۃ آن نماید پیش از حولان حول پس این جائز است زیراچہ او ادا نمودہ است
بعد از وجود سبب وجوب زکوٰۃ کہ عبارت است از نصاب پس جائز خواہد شد چہ ادای واجب بعد از وجود سبب وجوب آن
جائز است چنانچہ اگر کفارہ دہد مُحرِم بعد از انکہ مجروح کردہ باشد صید را و ہنوز آن صید زندہ است و درین مسئلہ اختلاف
مالک رح است مسئلہ ۳ | اگر مالک یک نصاب پیش از حولان حول زکوٰۃ چند سال ادا نماید یا زکوٰۃ چند نصاب ادا نماید پس این
جائز است زیراچہ نصاب اول اصل است در سببیت وجوب زکوٰۃ وزائد بران بمنزلۂ تابع آنست و درین مسئلہ اختلاف زفر رح است واللہ اعلم

باب در بیان زکوٰۃ اموال چون طلا و نقرہ وغیرہ و آن مشتمل است بر شش فصل

فصل اول در بیان زکوٰۃ نقرہ مسئلہ ۱ در کمتر از دو صد درہم زکوٰۃ واجب نیست زیراچہ پیغمبر صلعم
فرمودہ است کہ در کمتر از پنج اوقیہ زکوٰۃ نیست و باید دانست کہ اوقیہ چہل درہم است مسئلہ ۲ نصاب زکوٰۃ در نقرہ دو صد
درہم است پس اگر شخصی مالک دو صد درہم باشد و حولان حول شود بر آن پس زکوٰۃ آن پنج درہم واجب شود زیراچہ پیغمبر صلعم بمعاذ رض نوشتہ بود کہ زکوٰۃ بگیر
از دو صد درہم پنج درہم و از بیست مثقال طلا نیم مثقال را مسئلہ ۳ انچہ زیادہ شود بر دو صد درہم پس در ان
زکوٰۃ نیست تا آنکہ بہ چہل درہم رسد و ہرگاہ چہل درہم گردد پس در ان یک درہم واجب میگردد و بعد ازان در ہر چہل درہم
یک درہم واجب میگردد و در کمتر ازان چیزی واجب نیست و این نزد ابی حنیفہ رح است و صاحبین رح گفتہ اند کہ در ہر قدر
کہ زیادہ باشد بر دو صد درہم پس زکوٰۃ آن بحساب آنست و ہمین قول شافعی رح است بجہت آنکہ پیغمبر صلعم در حدیث بعلی رض
فرمودہ است کہ انچہ زیادہ شود بر دو صد درہم پس زکوٰۃ آن بحساب آنست و بجہت آنکہ وجوب زکوٰۃ بر انسان برای شکر
نعمت مال است ولیکن در ابتدا شرط نمودہ شدہ است کہ مال بقدر نصاب باشد تا مالک مال غنی گردد سوال پس باید کہ
در سوائم نیز انچہ زیادہ شود بر نصاب تا آنکہ بہ نصاب دیگر رسد زکوٰۃ آن بحساب آن واجب شود
وحال آنکہ زکوٰۃ در ان واجب نیست بلکہ آن عفو است جواب مقتضای قیاس ہمین است ولیکن آن عفو است

عن التشقيص ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام في حديث معاذ رض لا تأخذ من الكسور شيئًا وقوله في حديث عمرو بن حزم وليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل بذلك جرى التقدير في ديوان عمر رض واستقر الامر عليه واذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب عليها الغش فهو في حكم العروض يعتبر ان تبلغ قيمته نصابًا لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبار الحقيقة وسنذكر في الصرف ان شاء الله الا ان في غالب الغش لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابًا لانه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة والله اعلم

فصل في الذهب

ليس فيما دون عشرين مثقالًا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين مثقالًا ففيها نصف مثقال لما روينا والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم في كل اربعة مثاقيل قيراطان لان الواجب ربع العشر

بجهت آنکه اگر دران بحساب آن زکوة واجب گردانیده شود لازم می آید تشقیص یعنی ایجاب جزوی از اجزای شئی چنانکه آن شئی مشترک گردد میان مستحق آنجزو وميان مالک آن شئی و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است بمعاذ رض که از کسور چیزی بگیر و نیز فرموده است در حدیث عمرو بن حزم که در کمتر از چهل درهم زکوة نیست و دوم این است که در واجب گردانیدن زکوة در کسور حرج است بجهت آنکه اطلاع بر آن متعذر است و حرج در شرع مدفوع است مسئله ۴ بدانکه نصاب نقره که دو صد درهم است پس معتبر در ان وزن سبعه است و آن اینست که ده درهم از ان هم وزن هفت مثقال باشد زیراچه همین وزن معتبر بود در دیوان عمر رض و بران استقرار یافته است وزن درهم مسئله ۵ درهمیکه در ان نقره غالب باشد پس آن نقره اعتبار نموده شود و حکم نقره در ان جاری است اگرچه چیزی از غش در ان باشد و درهمیکه غش در ان غالب باشد پس آن نقره شمرده نمی شود بلکه آن در حکم متاع و رخت است و قیمت آن معتبر است حتی اگر قیمت آن بقدر نصاب باشد زکوة واجب خواهد شد بشرطیکه نیت تجارت در ان باشد چنانچه این شرط معتبر است در جمیع انواع متاع و رخت مگر در صورتیکه در ان بمقدار نصاب نقره باشد پس درین هنگام نیت تجارت در ان شرط نیست و نه اعتبار نموده میشود قیمت آن چه در عین نقره نیت تجارت و قیمت معتبر نیست و دلیل مسئله اینست که درهم از غش قلیل خالی نمی باشد زیراچه نقره خالص قابل ضرب نیست چه آن نقش پذیر نمیشود مگر وقتیکه چیزی در ان غش باشد و از غش کثیر خالی میباشد پس اعتبار نموده شد غلبه ف یعنی اگر نقره غالب باشد نقره است و اگر غش غالب باشد نقره نیست و غلبه عبارت است از ینکه زیاده از نصف باشد چه حقیقت غلبه همین است و الله اعلم

ص فصل دوم در بیان زکوة طلا

مسئله ۱ در کمتر از بیست مثقال طلا زکوة نیست چه نصاب آن بیست مثقال است و زکوة در ان نصف مثقال است وقتیکه حولان حول شود بر ان بجهت حدیثی که در فصل اول مذکور شد و باید دانست که مراد از مثقال همان مثقال است که ده درهم هم وزن هفت مثقال میشود و مثقال بیست قیراط است و قیراط پنج جو میانه مسئله ۲ آنچه زیاده شود بر بیست مثقال پس در هر چهار مثقال از ان دو قیراط زکوة واجب میشود زیراچه زکوة واجب ربع عشر است

وذلك فيما قلنا اذ كل مثقال عشرون قيراطا وليس فيما دون اربعة مثاقيل صدقة عند ابی حنيفة رحمه الله وعندهما تجب بحساب ذلك وهی مسئلة الكسور وكل دينار عشرة دراهم فی الشرع فيكون اربعة مثاقيل فی هذا كاربعين درهما **قال** وفی تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة وقال الشافعی رح لا تجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل فی مباح فشابه ثياب البذلة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب

فصل فی العروض الزكوة واجبة فی عروض التجارة كائنة ما كانت اذا بلغت قيمتها نصابا من الورق او الذهب لقوله عليه السلام فيها يقومها فيؤدی من كل مائتی درهم خمسة دراهم ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد ثم قال

و دو قیراط ربع عشر چهار مثقال ست و در کمتر از چهار مثقال **ف** که زاید شود بر بیست مثقال **ص** زکوة نیست نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح هر قدر که زاید شود پس دران زکوة بحساب آن واجب میشود واین بنا بر انست که کسور نزد ابی حنیفه رح معاف ست ونزد صاحبین رح دران نیز زکوة ست چنانچه در فصل اول مذکور شد ووجه قول ابی حنیفه رح این ست که قیمت دینار ده درهم است در شرع و دینار و مثقال هموزن است پس قیمت چهار مثقال طلا چهل درهم خواهد بود **ف** پس در کمتر از چهار مثقال طلا زکوة واجب نخواهد شد چه آن بمنزله کمتر از چهل درهم است و در کمتر از چهل درهم زکوة نیست بنا بر حدیث عمرو بن حزم که سابق مذکور شد پس همچنین در کمتر از چهار مثقال طلا نیز زکوة واجب نخواهد شد **ص** **مسئله** زکوة واجب است در طلا و نقره غیر مضروب که آنرا تبر میگویند و همچنین زکوة واجب است در زیور طلا و نقره و ظروف طلائی و نقرئی خواه مباح باشد استعمال آن چون انگشتر نقره وغیره یا مباح نباشد و شافعی رح گفته است که در زیورهای زنان زکوة واجب نیست و همچنین در انگشتر نقره که برای مردان باشد چه استعمال آن مباح ست پس آن مانند پارچه پوشیدنی است ودلیل علمای ما این ست که سبب وجوب زکوة مال نامی ست ودلیل نما در طلا و نقره موجود است چه خلقت طلا و نقره برای تجارت است و موضوع ست برای آن و این دلیل نما است و معتبر برای وجوب زکوة دلیل نما است نه حقیقت آن بخلاف پارچه که برای پوشیدن ست چه دران دلیل موجود نیست والله اعلم

فصل سوم در بیان زکوة متاع و رخت **مسئله** زکوة واجب ست در متاع تجارت هر متاعیکه باشد وقتیکه قیمت آن بقدر نصاب باشد خواه بقدر نصاب نقره باشد خواه بقدر نصاب طلا بجهت آنکه پیغمبر صلعم در حق متاع تجارت فرموده است که قیمت نمایند آنرا پس در هر دو صد درهم پنج درهم زکوة بدهند و بجهت آنکه مال مذکور را مالک آن مهیا و موضوع کرده ست برای نما پس آن مانند طلا و نقره خواهد بود که موضوع است برای نما از روی شرع ولیکن نیت تجارت دران شرط نموده شد تا ثابت شود که آن متاع برای نما موضوع شده است وبعد ازان باید دانست که محمد رح گفته است

يقومها بما هو انفع للمساكين احتياطا لحق الفقراء قال رض وهذا رواية عن ابي حنيفة رح وفي الاصل خيره لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا وعن ابي يوسف رح انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد رح انه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك واذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه اما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول ولا تجب الزكوة لانعدام النصاب في الجملة ولا كذلك في المسئلة الاولى لان بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد **قال** وتضم قيمة العروض الى الذهب والفضة حتى يتم النصاب لان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد

که قیمت آن باید کرد بنصابے که نافع باشد در حق فقرا و مساکین **ف** یعنی اگر قیمت کرده شود به درهم بنصاب نقره رسد و اگر قیمت کرده شود به دینار به نصاب طلا نرسد پس درین صورت قیمت آن بدرهم باید کرد و اگر امر برعکس باشد قیمت آن بدینار باید کرد **ص** و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و محمد رح در مبسوط گفته که مالک مختار است بهر نصاب که خواهد قیمت آن نماید زیرا چه طلا و نقره هر دو ثمن است و در اندازه نمودن قیمت اشیا هر دو برابر است و از ابی یوسف رح مرویست که قیمت متاع نماید به چیزی که خریده است آن را **ف** یعنی اگر آنرا بدرهم خریده باشد باید که قیمت آن بدرهم نماید و اگر بدینار خریده باشد قیمت آن بدینار نماید **ص** و این در صورتیست که آنرا بدرهم و دینار خریده باشد زیرا چه آن در معرفت مالیت ابلغ است و اگر خریده باشد آنرا بغیر درهم و دینار پس باید که قیمت کند آنرا بنقدی که رواج آن غالب است و از محمد رح مرویست که در هر حال قیمت کنند آنرا بنقدیکه رواج آن غالب است چنانچه قیمت مغصوب نموده میشود و مستهلک بغالب در هر حال **مسئله ۲** اگر نصاب کامل باشد در اول سال و هم در انتهای سال پس بسبب نقصان آن در اثنای زکوة ساقط نمی شود زیرا چه اعتبار کمال آن در اثنای سال دشوار است و اما در ابتدای سال ضرور است که نصاب کامل باشد تا سبب وجوب زکوة منعقد گردد و معنی غنا متحقق شود و همچنین در انتهای سال نیز ضرور است که نصاب کامل موجود باشد تا ادای زکوة واجب گردد و در اثنای سال چنین نیست زیرا چه آن حالت بقاست بخلاف صورتیکه هلاک شود کل نصاب چه دران حولان حول باطل میشود و زکوة واجب نمیگردد بجهت انعدام نصاب فی الجمله و در مسئله اولی اینچنین نیست زیرا چه بعضی نصاب دران باقیست پس انعقاد وجوب زکوة باقی خواهد بود **مسئله ۳** ضم نموده میشود قیمت متاع و رخت بطلا و نقره **ف** یعنی اگر نزد مالک متاع باشد که قیمت آن صد درهم است و هم صد درهم باشد پس قیمت متاع مذکور را با صد درهم ضم نموده میشود **ص** تا مجموع نصاب گردد و زکوة آن واجب شود زیرا چه وجوب زکوة در مال مذکور به اعتبار اینست که آن مال مهیا و موضوع برای تجارت است اگرچه جهت تجارت دران مختلف است **ف** با اعتبار اینکه جهت تجارت در متاع از جانب عباد است و جهت تجارت در درهم و دینار از جانب شرع است

مسئله ۳

ويضم الذهب الى الفضة للمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا ثم تضم بالقيمة عند ابيحنيفة رح وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكوة فى مصنوع وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها هو يقول ان الضم للمجانسة وهو تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها والله اعلم

باب فى من يمر على العاشر

اذا مر على العاشر بمال فقال اصبته منذ اشهر او على دين وحلف صدق والعاشر من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار فمن انكر منهم تمام الحول او الفراغ من الدين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين وكذا اذا قال اديتها الى عاشر اخر ومراده اذا كان فى تلك السنة عاشر آخر لانه ادعى وضع الامانة موضعها بخلاف ما اذا لم يكن عاشر اخر فى تلك السنة لانه ظهر كذبه بيقين وكذا اذا قال اديتها انا يعنى الى الفقراء فى المصر لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية وكذا الجواب فى صدقة السوائم فى ثلثة فصول

مسئله ضم نموده میشود طلا با نقره زیرا چه هر دو یک جنس اند باعتبار ثمنیت و این هر دو باعتبار ثمنیت سبب وجوب زکوة اند و بعد ازان باید دانست که نزد ابی حنیفه رح طلا بنقره ضم میشود باعتبار قیمت و نزد صاحبین رح باعتبار اجزا و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز و ثمره اختلاف این است که اگر شخصی را صد درهم نقره و پنج مثقال طلا باشد که قیمت آن بصد درهم میرسد پس بر شخص مذکور زکوة واجب میشود نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین رح و ایشان میگویند که در طلا و نقره معتبر مقدار آن است نه قیمت آن لهذا زکوة واجب نمیشود در ظروف نقره در صورتیکه وزن آن کمتر از دو صد درهم باشد و قیمت آن دو صد درهم یا زیاده ازان باشد و ابو حنیفه رح میگوید که ضم یکی از طلا و نقره بدیگر بسبب مجانست است و مجانست میان آنها متحقق میشود باعتبار قیمت نه باعتبار صورت پس باعتبار قیمت ضم نموده خواهد شد والله اعلم

باب در احکام کسیکه میگذرد نزد عاشر بدانکه مراد از عاشر کسی است که منصوب مینماید آنرا سلطان بر سر راه تا از تاجران زکوة مال بگیرد **مسئله** اگر شخصی بمال خود بگذرد نزد عاشر و بگوید که چند ماه است که این مال بدست من آمده است **ف** و سال تمام نگذشته است **ص** یا بگوید که بر ذمه من دین **ف** انسان **ص** است و قسم خورد پس باید عاشر را که تصدیق او نماید **ف** و از وی **ص** چیزی نگیرد زیرا چه شخص مذکور منکر وجوب زکوة است و قول منکر مع قسم مقبول است و همچنین اگر بگوید که ادا کرده ام زکوة این مال را و داده ام آنرا بعاشر سابق مقبول میشود قول او زیرا چه عاشر در گرفتن زکوة امین است و زکوة نزد او امانت میماند پس دعوی شخص مذکور دعوی نهادن امانت است در موضع آن و این مقبول است در صورتیکه دران سال عاشر دیگر بوده باشد بخلاف آنکه اگر دران سال عاشر دیگر ثابت نباشد چه درینصورت کذب او یقینا ظاهر است و همچنین اگر بگوید که من در شهر خود ادا کرده ام زکوة این مال را و به فقیران آن شهر داده ام پس قول او مقبول است زیرا چه صاحب مال مادامیکه در شهر خود است ادای زکوة مال او بوی مفوض است مگر وقتیکه از شهر خود برآید و مع مال نزد عاشر بگذرد چه درین هنگام ولایت گرفتن زکوة مر عاشر راست بجهت آنکه درین هنگام مال صاحب مال در حمایت او داخل میشود **ف** و حاصل آنکه درین چهار صورت مذکوره قول صاحب مال مقبول است و همچنین قول صاحب مال در زکوة سوائم مقبول است در سه صورت اول

وفی الفصل الرابع وهو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف وقال الشافعی رح یصدق
لانه اوصل الحق الی المستحق ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قیل الزکوة
هو الاول والثانی سیاسة وقیل هو الثانی والاول ینقلب نفلا وهو الصحیح ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارة
لم یشترط اخراج البراءة فی الجامع الصغیر وشرطه فی الاصل وهو روایة الحسن عن ابی حنیفة رح لانه ادعی
ولصدق دعواه علامة فیجب ابرازها وجه الاول الخط یشبه الخط فلا یعتبر علامة **قال**
وما صدق فیه المسلم صدق فیه الذمی لان ما یؤخذ منه ضعف ما یؤخذ من المسلم فیراعی تلك الشرائط
تحقیقا للتضعیف ولا یصدق الحربی الا فی الجواری یقول هن امهات اولادی او غلمان فی یده یقول هم اولادی
لان الاخذ منه بطریق الحمایة وما فی یده من المال یحتاج الی الحمایة غیر ان اقراره بنسب من فی یده منه صحیح فکذا

ص در صورت چهارم مقبول نیست اگرچه قسم خورد به اینکه من زکوة آنرا به فقرا داده ام در شهر خود و نزد شافعی رح قول او
درینصورت نیز مقبول است زیراچه او حق را بمستحق آن رسانیده است و دلیل علمای ما این است که حق گرفتن زکوة سوائم
سلطان را است پس صاحب مال را نمیرسد که حق سلطان را باطل کند بخلاف زکوة مالهای دیگر که آنرا اموال باطنه میگویند چه ادای
زکوة آن بصاحب مال مفوض است و بعد ازان باید دانست که بعضے گفته اند که در زکوة سوائم زکوة فرض همان اول است **ف**
که صاحب مال آنرا خود ادا کرده است **ص** و بار دیگر گرفتن عاشر ازو بطریق سیاست است و بعضی گفته اند که همین زکوة است
وانچه اول ادا کرده است نفل میگردد و همین صحیح است و بعد ازان باید دانست که در صورتیکه قول صاحب مال مقبول است آیا دران شرط
که خط ابراء و سند آن نیز خود را اظهار کند و نماید یا شرط نیست پس محمد رح در جامع صغیر شرط آن نکرده است و در مبسوط شرط نموده است
آنرا و همین روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح و وجه آن اینست که صاحب مال دعوی برأت کرده است و بر صدق این دعوی
علامتی هست پس لازم است که ظاهر کند آنرا و وجه روایت جامع صغیر اینست که خط مشابه بخط میشود پس آن علامت اعتبار نموده نمیشود
مسئله ۲ در چیزیکه قول مسلمان مقبول است پس دران قول ذمی نیز مقبول است زیراچه گرفته می شود از ذمی دو چند انچه گرفته
میشود از مسلمان پس شرطیکه در مال مسلمانانست در مال ذمی نیز رعایت و جاری نموده خواهد شد تا که دو چند گرفتن زکوة متحقق شود
مسئله ۳ اگر حربی بمال تجارت بگذرد و نزد عاشر سلطان پس باید که عاشر مذکور بگیرد ازو انچه گرفته میشود از حربیان و مطابق قول
او عمل نه کند در صورتهائیکه دران قول مسلمانان و ذمی مقبول است اگرچه قسم خورد مگر در حق کنیزان او اگر بگوید که این کنیزان امهات
اولاد من اند **ف** و در اموال دیگر قول او قابل التفات نیست زیراچه انچه گرفته میشود ازو زکوة نیست بلکه آن **ص** بجهت
حمایت گرفته میشود و انچه در دست او است از مال محتاج است بحمایت **ف** پس باید که بگیرد ازوی انچه گرفته میشود از حربیان
و التفات نه کند بسوی قول وی **ص** مگر در حق کنیز که این ام ولد من است چه این قول مسموع است و مقبول است زیراچه حربی
اگر اقرار کند بنسب کسیکه در دست وی است و بگوید که این فرزند من است پس این اقرار صحیح است پس همچنین صحیح خواهد شد اقرار او

بامومية الولد لانها تثبت عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال **قال** ويؤخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر هكذا امر عمر رض سعاته وان مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا ان يكونوا يأخذون منا من مثلها لان الاخذ منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمي لان المأخوذ زكوة او ضعفها فلا بد من النصاب وهذا في الجامع الصغير وفي كتاب الزكوة لا نأخذ من القليل وان كانوا يأخذون منا منه لان القليل لم يزل عفوا ولانه لا يحتاج الى الحماية **قال** وان مر حربي بمائتي درهم ولا يعلم كم يأخذون منا يأخذ منه العشر لقول عمر رض فان اعياكم فالعشر وان علم انهم يأخذون منا ربع عشر او نصف عشر يأخذ بقدره وان كانوا يأخذون الكل لا يأخذ الكل لانه غدر وان كانوا لا يأخذون اصلا لا يأخذ ليتركوا الاخذ من تجارنا ولانا احق بمكارم الاخلاق **قال** وان مر الحربي على عاشر فعشره ثم مر مرة اخرى لم يعشره حتى يحول الحول لان الاخذ في كل مرة استيصال المال وحق الاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق

به امومیت و لو چه امومیت و لو مبتنی بر ثبوت نسب است پس درین هنگام کنیزان مال نمی مانند و گرفته نمیشود چیزی مگر از مال **مسئله ۴** گرفته میشود از مسلمان ربع عشر مال و از ذمی نصف عشر و از حربی عشر زیراچه عمر رض چنین امر کرده بود بعاشران خود **مسئله ۵**- اگر گذر کند حربی نزد عاشر و همراه آن حربی مال پنجاه درهم است پس درینصورت از وچیزی گرفته نمیشود مگر وقتیکه حربیان میگیرند از مسلمانان از مال پنجاه درهم پس درین هنگام از حربی نیز گرفته میشود از مال او که پنجاه درهم است زیراچه گرفتن از حربیان بطریق مجازات و مبادله است بخلاف مسلمان و ذمی چه انچه گرفته میشود از آنها زکوة است یا دوچند زکوة پس ضرور است که مال آنها بقدر نصاب باشد و این در جامع صغیر مذکورست و در کتاب الزکوة از مبسوط مذکورست که اگر همراه حربی مال قلیل باشد یعنی کم از نصاب پس از وچیزی گرفته نمیشود و اگرچه آنها از مسلمانان میگیرند از مال قلیل بجهت آنکه مال قلیل همیشه عفو است و بجهت آنکه مال محتاج نیست بسوی حمایت **ف** چه قدر قلیل از مال همراه میدارد مسافر برای زاد راه و دزدان بسوی مال قلیل کم التفات مینمایند بجهت قلت آن **ص** **مسئله ۶**- اگر حربی نزد عاشر بگذرد و همراه او دوصد درهم باشد و معلوم نباشد که آنها از مسلمانان ازین مقدار مال چه قدر میگیرند پس درینصورت عشر گرفته میشود از حربی مذکور بجهت قول عمر رض که اگر مشتبه شود حال بر شما و ندانید که عاشران حربی از شما چه میگیرند پس گرفته خواهد شد از حربی عشر ۱۲ و اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان ربع عشر یا نصف عشر میگیرند پس همان قدر از و نیز گرفته خواهد شد ولیکن اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان کل مال میگیرند پس عاشر مسلمانان را نباید که از و کل مال بگیرد زیراچه این غدر یعنی بدعهدیست و اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان هیچ نمیگیرند پس از آنها نیز هیچ نباید گرفت بجهت آنکه تا از آنها نگیرند از تاجر مسلمانان و بجهت آنکه هرگاه حربیان سلوک نیک نمایند با مسلمانان و هیچ نگیرند پس مسلمانان را باید که هیچ نگیرند از آنها نیز چه مسلمانان را سزاوارست که موصوف باشند بمکارم اخلاق **مسئله ۷**- اگر حربی بگذرد نزد عاشر یکبار و عاشر مذکور از وعشر بگیرد و بعد ازان اگر بار دیگر بگذرد نزد عاشر مذکور بار دیگر از وعشر نگیرد مگر بعد از حولان حول بجهت آنکه بسبب گرفتن عشر بار بار در یکسال استیصال مال لازم می آید **ف** یعنی مال باقی نمیماند **ص** و حق گرفتن آن نیست مر عاشر را مگر برای محافظت مال و بجهت آنکه حکم امان اول باقیست

وبعد الحول يتجدد الامان لانه لا يمكن من المقام الا حولاً والاخذ بعده لا يستاصل المال وان عشره فرجع الى
دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره ايضا لانه رجع بامان جديد وكذا الاخذ بعده لا يفضى الى الاستيصال
وان مر ذمى بخمر او خنزير عشر الخمر دون الخنزير و قوله عشر الخمر اى من قيمتها وقال الشافعى رح لا يعشرهما لانه
لا قيمة لهما وقال زفر رح يعشرهما لاستوائهما فى المالية عندهم وقال ابو يوسف رح يعشرهما اذا مر بهما جملة كانه
جعل الخنزير تبعا للخمر فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير ووجه الفرق على الظاهر ان
القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها
ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمى خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمى خنزير نفسه
بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره ولو مر صبى او امرأة من بنى تغلب بمال

وران سال تا آنکه سال دیگر درآید و بعد از در آمدن سال دیگر امان جدید در حق او متحقق میشود زیراچه حربی را گذاشته نمیشود که زیاده
از یک سال اقامت نماید در دار اسلام پس بعد از گذشتن سال دیگر بار دیگر عشر گرفته خواهد شد از وچه بسبب این استیصال مال لازم
نمی آید ف و اینکه مذکور شد وقتی ست که حربی مذکور بدار حرب نرفته باشد بعد از گرفتن عشر ص و اگر بعد از گرفتن عشر بدار
حرب رود و بعد ازان مراجعت نماید بدار اسلام پس درینصورت بار دیگر عشر گرفته میشود ازو اگرچه حربی مذکور در روزیکه عشر داده است
همان روز بدار حرب رود و بعد ازان همان روز مراجعت نماید بدار اسلام ف بسبب اتصال دارین ص زیراچه درینصورت
مراجعت نموده است بدار اسلام بسبب امان جدید و نیز بسبب بار دیگر گرفتن بعد از مراجعت از دار حرب استیصال مال لازم نمی آید
ف چه او هر بار بدار حرب میرود و منفعت ص حاصل مینماید مسئله ۸ اگر ذمی مع خمر یا خنزیر بگذرد نزد عاشر پس عاشر مذکور عشر گیرد
از خمر او نه از خنزیر او و مراد از گرفتن عشر خمر این ست که عشر بگیرد از قیمت خمر ف نه از عین خمر ص و این فرق که مذکور شد میان خمر
و خنزیر بر ظاهر روایت ست و شافعی رح گفته است که از هیچیکی از خمر و خنزیر عشر نگیرد زیراچه این دو قیمت ندارد و زفر رح گفته است
که عشر بگیرد زیراچه هردو در مالیت برابر است نزد ذمیان و ابو یوسف رح گفته است که از هردو عشر گیرد وقتیکه خمر و خنزیر هردو معاً
همراه ذمی مذکور باشد و گویا که ابو یوسف رح درینصورت خنزیر را تابع خمر گردانیده است لهذا گفته است که اگر یکی از خمر و خنزیر تنها همراه
او باشد پس از خمر عشر گرفته میشود و نه از خنزیر و وجه ظاهر روایت یکی اینست که قیمت شی از ذوات القیم بمنزله عین آن شی ست و خنزیر
منجمله ذوات القیم ست و قیمت شی از ذوات الامثال بمنزله عین آن شی نمی شود و خمر منجمله ذوات الامثال ست و دوم
این ست که حق گرفتن عشر مر عاشر را بجهت حمایت ست و مسلمان را میرسد که حمایت و محافظت خمر خود نماید برای سرکه ساختن
پس همچنین جائز ست ویرا که حمایت کند خمر ذمی را و نمیرسد مسلمان را که حمایت و محافظت کند خنزیر خود را بلکه اگر مسلمان شود ذمی که در ملک
او خنزیر است پس واجب است بر او که یله کند خنزیر خود را و بگذارد آنرا و هرگاه مسلمان حمایت و محافظت نمیکند خنزیر خود را پس همچنین حمایت
نمیکند خنزیر غیر را پس عاشر مذکور حمایت نمیکند خنزیر ذمی را مسئله ۹ اگر صبی یا زنی از بنی تغلب مع مال خود بگذرد نزد عاشر

فليس على الصبي شئ وعلى المرأة ما على الرجل لما ذكرنا في السوائم ومن مر على عاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لم يزك التي مر بها لقلته وما في بيته لم يدخل تحت حمايته فان مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها لانه غير ماذون باداء زكوته قال وكذا المضاربة يعني اذا مر المضارب به على العاشر وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يعشرها لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك ثم رجع الى ما ذكر في الكتاب وهو قولهما لانه ليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة الا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصابا فيؤخذ منه لانه مالك له ولو مر عبد ماذون له بمائتي درهم وليس عليه دين عشره قال ابو يوسف رح لا ادرى ان ابا حنيفة رح رجع عن هذا ام لا وقياس قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما انه لا يعشره لان الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب وقيل في الفرق بينهما ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج الى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة

پس باید که از صبی چیزی نگیرد و از زن مذکوره بگیرد وآنچه گرفته میشود از مرد تغلبی بنابر آنچه مذکور شد در زکوة سوائم مسئله ۱۰ اگر شخصی مع صد درہم بگذرد نزد عاشر وخبر دہد عاشر مذکور را باینکه در خانهٔ او صد درہم دیگر ست وحولان حول بر آن شده است پس نمیرسد عاشر مذکور را که زکوة بگیرد از صد درہم که ہمراه آن شخص ست ونه از صد درہم که در خانهٔ وی ہست زیراچه اول قلیل ست وصد درہم که در خانهٔ وی ہست در حمایت عاشر مذکور داخل نیست مسئله ۱۱ اگر شخصی بگذرد نزد عاشر مع دو صد درہم که نزد او بطریق بضاعت است پس باید که عشر آن از و نگیرد زیراچه شخص مذکور از جانب مالک مال ماذون نیست باداء زکوة آن وہمچنین اگر آن مال نزد او بطریق مضاربت باشد وہمین قول صاحبین رح ہست و ابوحنیفه رح در اول میگفت که عشر آن گرفته شود بجہت قوت حق مضارب حتی که رب المال نمیرسد که باز دارد مضارب را از تصرف کردن در مال مضاربة اگر آن مال از قسم عروض باشد پس مضارب بمنزلهٔ مالک دانسته شود وبعد از ان رجوع نموده است بسوی قول صاحبین رح ووجه آن این است که مضارب نه مالک مال ہست ونه نائب وی ہست در اداء زکوة ف پس از وی زکوة مال مذکور گرفته نخواہد شد ص مگر وقتیکه در آن مال آن قدر ربح باشد که نصیب مضارب مذکور از آن بمقدار نصاب رسد پس درین ہنگام زکوة آن مقدار از و گرفته خواہد شد چه او مالک آن ہست مسئله ۱۲ اگر مع دو صد درہم بگذرد نزد عاشر بندهٔ ماذون که مدیون کسی نیست پس زکوة آن گیرد از و و باید دانست که ابو یوسف رح گفته است که معلوم نیست که ابوحنیفه رح ازین قول رجوع کرده است وقائل شده ہست باینکه زکوة از بندهٔ مذکور نگیرد عاشر مذکور یا رجوع نکرده است از آن ولیکن رجوع او در حق مضارب بسوی قول صاحبین رح که زکوة مال مضاربة از و گرفته نمیشود مقتضی آنست که در حق بندهٔ مذکور نیز قائل باشد باینکه زکوة مال مذکور از و گرفته نشود چه بندهٔ مذکور مالک آن مال نیست بلکه مالک آن مال خواجه وی ست وخبرین نیست که وی را تصرف در مال مذکور پس بندهٔ مذکور مانند مضارب ست وبعضی در بیان فرق میان بندهٔ مذکور ومیان مضارب گفته اند که بندهٔ مذکور در آن مال تصرف میکند برای خود لہذا عہدهٔ آن بروی ست وآنچه دیراو در عہدهٔ آن لاحق میشود او نمیگیرد آنرا از خواجه خود ف بلکه خود فروخته می شود برای آن ص دہر گاه چنین شد پس او خود محتاج است بسوی حمایت بخلاف مضارب چه او تصرف مینماید در مال مضاربة بطریق نیابت

حتی یرجع بالعهدة علی رب المال فکان رب المال هو المحتاج فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منه فی العبد وان کان مولاه معه یؤخذ منه لان الملک له الا اذا کان علی العبد دین یحیط بماله لانعدام الملک او للشغل **قال** ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیها فعشره یثنی علیه الصدقة معناه اذا مر علی عاشر اهل العدل لان التقصیر جاء من قبله من حیث انه مر علیه

باب فی المعادن والرکاز

قال معدن ذهب او فضة او حدید او رصاص او صفر وجد فی ارض خراج او عشر ففیه الخمس عندنا وقال الشافعی لا شیء علیه فیه لانه مباح سبقت یده الیه کالصید الا اذا کان المستخرج ذهبا او فضة فیجب فیه الزکوة ولا یشترط الحول فی قول لانه نماء کله والحول للتنمیة ولنا قوله علیه السلام وفی الرکاز الخمس وهو من الرکز فاطلق علی المعدن ولانها کانت فی ایدی الکفرة وحوتها ایدینا غلبة

لهذا انچه لاحق میشود وی را از عهده آن میگیرد آنرا از رب المال پس رب المال محتاج است بسوی حمایت **ف** وهرگاه این فرق است میان بنده مذکور ومیان مضارب **ص** پس رجوع ابی حنیفه رح در حق مضارب **ف** بسوی اینکه زکوة مال مضاربت از وی نگیرد عاشر **ص** مقتضی این نیست که قائل شود در حق بنده مذکور **ف** باینکه زکوة مال مذکور از وی نباید گرفت **ص** و باید دانست که در مسئله مذکوره اگر خواجه بنده مذکور همراه آن بنده باشد پس درینصورت زکوة آن مال عاشر مذکور خواهد گرفت از خواجه مذکور چه او مالک آن مال است **ف** پس زکوة آن مال گرفته خواهد شد از وی **ص** مگر وقتیکه بر بنده مذکور آن قدر دین باشد که محیط باشد بمال مذکور **ف** پس درین هنگام زکوة آن گرفته نشود واز خواجه مذکور **ص** چه درین هنگام نزد ابی حنیفه رح ملک او باقی نمی ماند ونزد صاحبین رح بمال مذکور متعلق میشود حق غیر که دین است **مسئله ۱۳** اگر تاجری با مال خود بگذرد و نزد عاشر خوارج در دیاریکه خوارج بران دیار غالب اند و عاشر مذکور زکوة مال از وی بگیرد پس تاجر مذکور اگر بعد ازان بگذرد نزد عاشر اهل عدل پس باردیگر زکوة او خواهد گرفت عاشر اهل عدل زیراچه تقصیر از جانب تاجر مذکور است بجهت آنکه او خود نزد عاشر خوارج رفته بود در دیار آنها والله اعلم

باب در بیان معدن و رکاز **ف** بدانکه کنز عبارتست ازمالیکه دفن کرده باشد آنرا انسان در زمین ومعدن کان را میگویند و رکاز هر دو را شامل است ولیکن اطلاق آن بر معدن بطریق حقیقت است و بر کنز بطریق مجاز **ص** **مسئله ۱** اگر یافته شود در زمین خراجی یا عشری معدن طلا یا نقره یا ارزیز یا آهن یا روئین پس دران خمس است نزد علمای ما وشافعی رح گفته است که دران هیچ واجب نیست زیراچه آن مباح است که دست یابنده اول به آن رسیده است پس آن مانند صید است پس دران چیزی واجب نخواهد شد ولیکن اگر طلا و نقره برآمده باشد از معدن آن پس دران زکوة واجب میشود و حولان حول دران شرط نیست بنابر یک قول زیراچه حولان حول شرط نموده شده است مگر برای نماء مال مذکور عین نما است پس حاجت حولان حول نیست دران برای نما و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که در رکاز خمس است ولفظ رکاز معدن را نیز شامل است و دوم این است که آن معادن در دست کفار بود و در دست مسلمانان بزور و غلبه رسیده است

فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد ولو وجد في داره معدنا فليس فيه شيء عند ابي حنيفة رح وقالا فيه الخمس لاطلاق ما روينا وله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها **قال** وان وجد في ارضه فعن ابي حنيفة رح فيه روايتان ووجه الفرق على احديهما وهو رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وان وجد ركازا اي كنزا وجب فيه الخمس عندهم لما روينا واسم الركاز يطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات ثم ان كان على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها في موضعها وان كان على ضرب اهل الجاهلية

پس آن غنیمت است و در مال غنیمت خمس واجب است بخلاف صید چه صید در دست کسی نبود **سوال** اگر معادن مذکوره مال غنیمت است پس باید که تقسیم نموده شود میان جمیع غازیان **جواب** دست جمیع غازیان بر معادن مذکوره حکماً ثابت است باعتبار ثبوت دست آنها بر ظاهر روی زمین و دست کسی که یافته است آنرا حقیقةً بر آن رسیده است پس ثبوت دست غازیان در حق خمس اعتبار نموده شد زیرا چه آن حکمی است و دست یابنده آن در حق چهار خمس اعتبار نموده شد چه آن حقیقی است لهذا چهار خمس آن برای او گردانیده شد **مسئله ۱۱** اگر یابد کسی معدنی را در خانه خود پس در آن هیچ واجب نشود نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح در آن خمس است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد چه آن مطلق است **ف** و شامل است مر این معدن را نیز **ص** و دلیل ابی حنیفه رح این است که معدن از اجزای زمین است و متصل است بآن **ف** در اصل خلقت **ص** و در هیچ از اجزای زمین مذکور چیزی واجب نیست پس همچنین چیزی واجب نخواهد شد در جزو مذکور **ف** که معدن است **ص** زیرا چه جزو مخالف کل نشود بخلاف کنز چه آن متصل نیست در زمین **ف** در اصل خلقت بلکه نهاده است در آن کسی **ص** **مسئله ۱۲** اگر بیابد کسی معدنی را از معادن مذکوره در زمین مملوک خود که سوای خانه است عشری باشد آن زمین یا خراجی پس در این صورت از ابی حنیفه رحمه الله دو روایت است یکی این است که در آن نیز هیچ چیز واجب نشود مانند خانه و این روایت مبسوط است و دیگر این است که در آن خمس واجب است و این روایت جامع صغیر است و وجه آن این است که زمین خانه خالی است از مؤنت و در آن چیزی واجب نیست **ف** حتی اگر در اندرون خانه درخت خرما باشد که چند کر خرما از آن پیدا شود در آن هیچ چیز واجب نشود **ص** بخلاف زمین دیگر **ف** چه آن از عشر و خراج خالی نیست **ص** پس همچنین واجب خواهد شد خمس نیز در معدنیکه یابد آنرا در زمین مذکور **مسئله ۱۳** اگر بیابد شخصی رکاز را اعنی کنز را واجب میشود در آن خمس به اجماع بجهت حدیثی که سابق مذکور شد زیرا چه در آن لفظ رکاز که مذکور اطلاق نموده میشود بر کنز چه معنی رکز اثبات است **ف** و آن یافته میشود در آن **ص** بعد از آن باید دانست که اگر در آن ضرب اهل اسلام باشد چون کلمهٔ شهادت مثلاً پس این کنز بمنزلهٔ لقطه است و حکم آن مذکور است در کتاب اللقطه و اگر در آن ضرب اهل جاهلیت باشد

كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال لما بيّنا ثم ان وجده في ارض مباحة فاربعة اخماسه للواجد لانه تم الاحراز منه
اذ لا علم به للغانمين فيختص هو به وان وجده في ارض مملوكة فكذا الحكم عند ابي يوسف رح لان الاستحقاق بتمام الحيازة
وهو منه وعند ابي حنيفة ومحمد رح هو للمختط له وهو الذي ملّكه الامام هذه البقعة اول الفتح لانه سبقت يده اليه
وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها دُرّة ثم بالبيع لم يخرج
عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري وان لم
يعرف المختط له يُصرف الى اقصى مالكٍ يعرف في الاسلام على ما قالوا ولو اشتبه الضربُ يُجعل
جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد ومن

دخل دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا ردّه عليهم تحرزا عن الغدر لان
ما في الدار في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحراء فهو له لانه ليس في يد احد
على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه لانه بمنزلة المتلصص غير مجاهر

چون صورت بت مثلا پس در آن خمس ہست در ہر حال بنا بر وجہیکہ مذکور شد و بعد ازان باید دانست کہ اگر یابد آنرا در زمین مباح
پس چہار خمس آن برای کسی ہست کہ یافتہ است آنرا زیرا چہ او احراز آن نمودہ است بجہت آنکہ دیگر غازیان را بران اطلاع نیست
پس او بہ آن مختص خواہد شد ہمچنین حکم است اگر یابد آنرا در زمین مملوک ف خواہ مملوک او باشد یا مملوک غیر ص و این نزد
ابی یوسف رح ہست بجہت آنکہ استحقاق بسبب احراز است و احراز نمودہ است آنرا یابندۂ آن و نزد طرفین رح چہار خمس آن
مر کسی راست کہ مالک آن زمین گردانیدہ است او را امام در وقت اول فتح آن دیار و آنکس را مختط لہ میگویند و وجہ آن این ہست
کہ بران زمین اول دست او رسیدہ است بخصوص پس او بسبب آن مالک خواہد شد چیزیرا کہ در باطن آن زمین است اگرچہ دست او
بر ظاہر آن رسیدہ است چنانچہ اگر شخصے شکار کند ماہی را کہ در شکم او دُری است پس آن شخص مالک آن دُر میشود اگرچہ دست او بہ
ظاہر آن رسیدہ است و او ندیدہ است کہ در شکم آن دُر است ہمچنین در ینجا نیز و بعد ازان باید دانست کہ اگر مختط لہ بفروشد زمین مذکور
را آن کنز از ملک او بیرون نمیرود زیرا چہ کنز چیزی ہست کہ نہادہ شدہ است بخلاف معدن چہ آن از اجزای زمین است پس بسبب فروختن
زمین داخل میشود در ملک مشتری معدنیکہ دران ہست و باید دانست کہ اگر مختط لہ معلوم نباشد کہ کدام است پس درین صورت
بنا بر آنچہ فقہا گفتہ اند دادہ میشود آن چہار خمس مر کسی را کہ سابق ترین مالک آن است در عہد اسلام یعنی شخصی کہ پیشتر ازان مالک آن زمین
کسی معلوم نیست و اگر مشتبہ باشد ضرب آن و معلوم نشود کہ ضرب اہل اسلام ہست یا ضرب اہل جاہلیت پس آن کنز درینصورت بنا بر ظاہر
روایت جاہلی گردانیدہ میشود چہ آن اصل ہست و بعضی گفتہ اند کہ اسلامی گردانیدہ میشود در زمانۂ ما زیراچہ عہد اسلام درین زمانہ قدیم
شدہ است مسئلہ اگر شخصے امان گرفتہ داخل شود در دار حرب و یابد در خانہ بعضے از آنہا رکاز را ف خواہ معدن باشد یا کنز
ص باید کہ واپس دہد آنرا با اہل آن تا غدر و عہد شکنی لازم نیاید زیراچہ آنچہ دران دار ہست بدست صاحب آن ہست بخصوص و اگر
یابد شخص مذکور رکاز را در صحرا پس آن رکاز مر او راست زیراچہ این رکاز در دست کسی نیست بخصوص پس گرفتن آن عہد شکنی شمردہ
نمیشود و دران خمس لازم نیست چہ آن مال غنیمت نیست زیراچہ شخص مذکور بمنزلۂ دزد غیر مجاہر است

وليس في الفيروزج الذي يوجد في الجبال خمس لقوله عليه السلام لاخمس في الحجر وفي الزيبق الخمس في قول ابي حنيفة رح آخرا وهو قول محمد رح خلافا لابي يوسف ولاخمس في اللؤلؤ والعنبر عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رض اخذ الخمس من العنبر ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة والمروي عن عمر رض فيما دسره البحر نقول متاع وجد ركازا فهو للذي وجده وفيه الخمس معناه وجد في الارض لامالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة والله اعلم

باب زكوٰة الزروع والثمار

قال ابو حنيفة رح في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقي سيحا او سقته السماء الا القصب والحطب والحشيش وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا بصاع النبي عليه السلام وليس في الخضراوات عندهما عشر فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء لهما في الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب لتحقق الغناء ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل ما رويناه زكوٰة التجارة

مسئله خمس واجب نيست در فيروزه كه يابد آنرا كسي در كوه زيرا چه فيروزه سنگ ست و پيغمبر صلعم فرموده است كه در سنگ خمس نيست مسئله در سيماب خمس است نزد ابي حنيفه رح بنا بر قول اخير او و همين قول محمد رح است بر خلاف قول ابي يوسف و در مرواريد و عنبر خمس نيست نزد ابي حنيفه و محمد رح و ابو يوسف رح ميگويد كه دران و در هر زيوري كه از دريا برآورده مي شود خمس ست زيرا چه عمر رض خمس گرفته است از عنبر و دليل طرفين رح اينست كه قعر دريا قهر و غلبه واقع نشده است پس انچه گرفته شود از قعر دريا مال غنيمت نخواهد شد اگرچه آن چيز طلا و نقره باشد و انچه مرويست از عمر رض كه از عنبر خمس گرفته است پس آن در صورتي بود كه دريا آنرا بر كناره انداخته بود و درينصورت طرفين نيز قائل اند باينكه دران خمس ست مسئله اگر يابد كسي در زمين بهاي و فينه ف متاع و رخت را چون ظروف و پارچه پس آن مر كسي را است كه يابد آنرا و دران خمس ست زيرا چه آن غنيمت ست بمنزله طلا و نقره والله اعلم

باب دربيان زكوٰة زراعت و ثمره مسئله هر چيز كه از زمين حاصل شود دران عشر است نزد ابي حنيفه رح خواه قليل باشد آنچيز يا كثير خواه سيراب كرده باشند آن زمين را به آب نهرهاي جاري ف چون جيحون و سيحون ص يا سيراب نموده باشند آنرا باب آسمان مگر در هيزم و در ني و گياه چه درين چيزها عشر نيست و صاحبين رح گفته اند كه عشر واجب نميشود مگر در چيزيكه ثمره آن باقي ماند پس دران عشر واجب ميشود بشرطيكه آن پنج وسق باشد و وسق عبارت است از شصت صاع بصاع رسول خدا صلعم و در بقولات عشر واجب نيست نزد صاحبين رح پس معلوم شد كه اختلاف ميان ابي حنيفه رح و ميان صاحبين رح در دو موضع ست يكي در شتراط نصاب ف كه پنج وسق است ص دوم در اشتراط بقا و دليل صاحبين رح در موضع اول يكي اين است كه پيغمبر صلعم فرموده است كه در كمتر از پنج وسق زكوٰة نيست و دوم اينست كه عشر صدقه است پس براي وجوب آن نصاب شرط نموده خواهد شد تا غنا متحقق شود و دليل ابي حنيفه رح اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه چيزي كه حاصل شود از زمين پس دران عشر ست و اين حديث مطلق ست و دران تفصيل ف مقدار ص نيست و جواب صاحبين رح اينست كه انچه روايت كرده اند آن را صاحبين رح پس تاويل آن اينست كه مراد از ان زكوٰة تجارت ست يعني زكوٰة تجارت دران وقتي واجب شود كه مقدار آن پنج وسق گردد

لانهم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمة الوسق اربعون درهما ولا معتبر بالمالک فیه فکیف بصفته وهو الغناء ولهذا لا یشترط الحول لانه للاستنماء وهو کله نماء ولهما فی الثانی قوله علیه السلام لیس فی الخضراوات صدقة والزکوة غیر منفی فتعین العشر وله ما روینا ومرویهما محمول علی صدقة یاخذها العاشر وبه یاخذ ابوحنیفة رح فیه ولان الارض قد تستنمی بما لا یبقی والسبب هی الارض النامیة ولهذا یجب فیها الخراج اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقی عنها حتی لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشیش یجب فیها العشر والمراد بالمذکور القصب الفارسی اما قصب السکر وقصب الذریرة ففیهما العشر لانه یقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لان المقصود الحب والثمر دونهما قال وما سقی بغرب او دالیة او سانیة ففیه نصف العشر علی القولین لان المؤنة تکثر فیه وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا وان سقی سیحا وبدالیة فالمعتبر اکثر السنة کما هو فی السائمة

زیرا چه مالکان هی قسم وختند آن را بحساب وسق وقیمت هر وسق چهل درهم بود دران زمان ف پس قیمت پنج وسق دو صد درهم میشود ه او وجوب عشر در غله زمین متعلق است بحاصل زمین واعتبار مالک آن نیست ف لهذا اوقاف میشود عشر در غله زمین وقف ه پس چگونه اعتبار نموده خواهد شد صفت مالک که غنا است لهذا حولان حول نیز دران شرط نیست زیرا چه اعتبار حولان حول برای نما است وغله زمین همه نما است و دلیل صاحبین رح در موضع دوم این است که پیغمبر صلعم فرموده است که در خضراوات یعنی بقولات صدقه نیست ومراد از صدقه عشر است چه زکوة منفی نیست زیرا چه بشرط نصاب زکوة واجب است و دلیل ابی حنیفه رح یکی آن حدیث است که مذکور شد برای وی در موضع اول وجواب صاحبین رح این است که حدیثی که روایت کرده اند آنرا صاحبین رح مراد ازان صدقه است که میگیرد آنرا عاشر وابوحنیفه رح نیز قائل است بانکه عاشر نمیگیرد صدقه آنرا و دوم این است که گاهی کاشته میشود در زمین چیزیکه باقی نمیماند ف چون خربزه وخیار ه واین نامی زمین است وسبب وجوب عشر زمین نامی است ولهذا واجب میشود دران خراج واما هیزم ونی وگیاه پس بستان برای این چیزها موضوع نیست عادة بلکه اکثر این چیزها را از بستان دور مینمایند حتی اگر کسی زمین برای این چیزها آباد نماید واین چیزها ازان مقصود باشد پس درین صورت عشر دران واجب میشود و باید دانست که مراد از نی مذکور نی بوریا است واگر نیشکر باشد یا نی که آنرا قصب الذریره میگویند پس دران عشر واجب است زیرا چه این چیز از غله زمین است و مقصود است از زمین بخلاف شاخ درخت خرما و تبن ف یعنی بتانیکه ازان دانه پیدا میشود چون درخت گندم ونخود وغیره ه زیرا چه مقصود ازان ثمره ودانه است نه عین آن نبات مسئله ۲ زمینی که سیراب نموده شود بدلو بزرگ که آنرا غرب میگویند یا بدولاب یا بشتران ودگاو آبکش پس دران نصف عشر است نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح ف اما نزد صاحبین رح بشرطیکه آن چیز باقی ماند وبقدر پنج وسق باشد ونزد ابی حنیفه رح این شرط نیست ه و دلیل مسئله این است که در زمین مذکور مونت بسیار درکار میشود بخلاف زمینی که سیراب کرده شود بآب آسمان یا بآب نهرها مسئله ۳ زمینی که سیراب کرده شود در بعض ایام سال بآب نهرها و در بعض ایام آن بدولاب پس معتبر دران اکثر ایام سال است ف یعنی اگر در اکثر ایام سال سیراب نموده شود بآب نهرها پس دران عشر است واگر در اکثر ایام آن سیراب کرده شود بدولاب پس دران نصف عشر است

وقال ابو یوسف رحمه الله فیما لا یوسق کالزعفران والقطن یجب فیه العشر اذا بلغت قیمته خمسة اوسق من ادنی ما یوسق کالذرة فی زماننا لانه لا یمکن التقدیر الشرعی فیه فاعتبرت قیمته کما فی عروض التجارة وقال محمد رحمه الله یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلی ما یقدر به نوعه فاعتبر فی القطن خمسة احمال کل حمل ثلث مائة منّ وفی الزعفران خمسة امناء لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انه اعلی ما یقدر به وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعی لا یجب لانه متولد من الحیوان فاشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام فی العسل العشر ولان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فیما یتولد منها بخلاف دود القز لانه یتناول الاوراق ولا عشر فیها ثم عند ابی حنیفة رحمه الله یجب فیه العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب وعن ابی یوسف رحمه الله انه یعتبر فیه قیمة خمسة اوساق کما هو اصله وعنه انه لا شیء فیه حتی یبلغ عشر قرب لحدیث بنی شبابة انهم کانوا یؤدون الی رسول الله صلی الله علیه وسلم کذلک وعنه خمسة امناء وعن محمد رحمه الله خمسة افراق کل فرق ستة وثلثون رطلا لانه اقصی ما یقدر به وکذا فی قصب السکّر

ص وابو یوسف رح گفته است که هر چیز که پیمانه نموده نمیشود بوسق چون زعفران و پنبه پس در ان عشر واجب است بشرطیکه قیمت آن برابر قیمت پنج وسق باشد از ادنی چیزهای که پیمانه نموده میشود بوسق چون ازرن درین زمانه زیراچه چیزهائیکه بوسق پیمود نمیشود در شرع پس اندازه نمودن نصاب آن بحساب وسق ممکن نیست لهذا قیمت آن اعتبار نموده شد چنانچه قیمت معتبر است در متاع تجارت و محمد رح گفته است که عشر دران واجب است بشرطیکه به پنج عدد رسد از اعلی چیزیکه به آن اندازه نموده میشود نوع آن پس معتبر در پنبه این است که پنج حمل باشد و هر حمل سه صد من و معتبر در زعفران این است که پنج من باشد زیراچه زعفران اندازه نموده میشود بدراهم و استار و رطل و من و اعلی از میان اینهمه من است پس پنج عدد آن اعتبار نموده خواهد شد زعفران ف و وجه قول محمد رح اینست که اعتبار وسق نیست در گندم و غیره مگر بجهت آنکه وسق اعلی پیمانه است که به آن اندازه نموده میشود نوع آن پس همچنین اعتبار نموده خواهد شد در غیر آن نیز اعلی چیزهائیکه بآن اندازه نموده میشود نوع آن ص مسئله ۴ در شهد عشر واجب است در صورتیکه گرفته شود از زمین عشری و شافعی رح گفته است که در شهد چیزی واجب نیست زیراچه شهد متولد است از حیوان پس آن مانند ابریشم است و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که در شهد عشر است و دوم این است که مگس انگبین شهد اخذ میکند از شگوفه ها و از میوه ها و درین چیزها عشر است همچنین عشر واجب خواهد شد در شهد نیز چه آن ازان ماخوذ است بخلاف کرم ابریشم زیراچه آن برگ میخورد و در برگ عشر نیست و بعد ازان باید دانست که عشر واجب است در شهد نزد ابی حنیفه رح قلیل باشد آن شهد یا کثیر چه او نصاب اعتبار نمیکند و از ابی یوسف رح مرویست که او اعتبار میکند قیمت آنرا چنانچه قاعده وی است و نیز مرویست از ابی یوسف رح که دران هیچ واجب نیست مگر وقتیکه بمقدار ده قرب رسد و قرب پنجاه من است و وجه آن اینست که بنی شبابه ادای عشر میکردند به پیغمبر صلعم از مقدار مذکور نه به کمتر ازان و نیز از ابی یوسف رح مرویست که نصاب شهد پنج من است و نزد محمد رح نصاب آن پنج فرق است و فرق سی و شش رطل است زیراچه فرق اعلی است از میان چیزهائیکه بآن اندازه نموده میشود شهد ف مانند وسق در باب گندم و غیره ص همچنین در نیشکر عشر واجب میشود وقتیکه بمقدار پنج وسق گردد نزد محمد رح و در نیشکر ف یعنی نزد محمد رح و در نیشکر عشر واجب میشود وقتیکه بمقدار پنج وسق گردد شکریکه حاصل شود ازان

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیه العشر وعن ابی یوسف رح انه لا یجب لانعدام السبب وهی الارض النامیة ووجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج قال وکل شیٔ اخرجته الارض مما فیه العشر لا یحتسب فیه اجر العمال ونفقة البقر لان النبی علیه السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنی لرفعها قال تغلبی له ارض عشر فعلیه العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابة رضوان الله علیهم وعن محمد رح ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفة عنده لا تتغیر بتغیر المالک فان اشتراها منه ذمی فهی علی حالها عندهم لجواز التضعیف علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفة رح سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا لان التضعیف صار وظیفة لها فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج وقال ابو یوسف رح یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف قال فی الکتاب وهو قول محمد فیما صح عنه قال رض اختلفت النسخ فی بیان قوله والاصح

مسئلہ ۵ شہد و ثمر کہ یافتہ شود از کوہ در ان عشر است و ہمین ظاہر روایت است و از ابی یوسف رح مرویست کہ در ان ہیچ چیز واجب نیست زیراچہ سبب وجوب آن کہ زمین نامی است یافتہ نمیشود و وجہ ظاہر روایت این است کہ مقصود نیست از زمین نامی مگر حاصل آن و حاصل در صورت مذکورہ موجود است مسئلہ ۶ آنچہ کہ حاصل شود از زمین عشری پس عشر از مجموع آن گرفتہ میشود و اجرت عمل کنندگان و اجرت گاوان از ان وضع کردہ نمیشود زیراچہ پیغمبر صلعم حکم کردہ است بتفاوت واجب بسبب تفاوت مونت و فرمودہ است کہ در زمینی کہ سیراب کردہ میشود بہ آب باران پس در ان عشر است و در زمینی کہ سیراب کردہ می شود بغرب و دولاب پس در ان نصف عشر است و ہر گاہ چنین شد پس وضع نمودن مونت معنی ندارد مسئلہ ۷ در زمین عشری از تغلبی دو چند عشر گرفتہ میشود زیراچہ بر ان اجماع صحابہ رض است و از محمد رح مرویست کہ در زمین عشری کہ تغلبی خریدہ باشد آنرا از مسلمان یک عشر است زیراچہ نزد محمد رح وظیفہ زمین یعنی عشر و خراج متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک آن مسئلہ ۸ اگر خرید کند ذمی از تغلبی زمین ویرا کہ از ان دو چند عشر گرفتہ می شود پس حکم آن بدستور سابق باقی میماند ف یعنی دو چند عشر گرفتہ میشود از ذمی مذکور نیز و این ص نزد جمیع علمای رح است زیراچہ مضاعف گرفتن از ذمی جائز است لہذا اگر ذمی با مال تجارت گذر کند نزد عاشر گرفتہ می شود از و دو چند آنچہ گرفتہ می شود از مسلمان و ہمچنین حکم زمین مذکور بدستور سابق باقی میماند در صورتیکہ خرید کند آنرا مسلمان از تغلبی یا مسلمان گردد تغلبی کہ مالک انست و این نزد ابی حنیفہ رح است خواہ آن زمین در اصل مملوک تغلبی باشد یا خریدہ باشد آنرا تغلبی از مسلمان و در ہر صورت حکم آن گرفتن دو چند عشر است و باقی میماند در صورتیکہ خرید کند آنرا مسلمان زیراچہ این مضاعف گرفتن وظیفہ آن زمین مقرر شدہ است نزد ابی حنیفہ رح پس آن زمین در صورت مذکورہ مع وظیفہ آن منتقل خواہد شد بسوی مسلمان چنانچہ ہمین حکم زمین خراجی است و ابو یوسف رح گفتہ است کہ در صورت مذکورہ در زمین مذکور عشر واجب میشود ف دو چند عشر در ان از مسلمان گرفتہ نمیشود ص زیراچہ باعث آن نبود مگر کفر مالک آن زمین و آن زائل گشت و در قدوری گفتہ است کہ ہمین قول محمد رح است بنابر روایت صحیح ولیکن اصح این است

انہ مع ابی حنیفۃ فی بقاء التضعیف الا ان قولہ لا یتاتی الا فی الاصل لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ
لعدم تغیر الوظیفۃ ولو کانت الارض لمسلم باعہا من نصرانی یرید بہ ذمیا غیر تغلبی وقبضہا فعلیہ الخراج
عند ابی حنیفۃ رہ لانہ ابلق بحال الکافر وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا ویصرف مصارف الخراج اعتبارا
بالتغلبی وھذا ھون من التبدیل وعند محمد رہ ھی عشریۃ علی حالہا لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل کالخراج ثم فی روایۃ
یصرف مصارف الصدقات وفی روایۃ مصارف الخراج فان اخذہا منہ مسلم بالشفعۃ او ردت علی البائع لفساد البیع
فھی عشریۃ کما کانت اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراھا من المسلم واما الثانی فلانہ بالرد والفسخ
بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن ولان حق المسلم لم ینقطع بھذا الشراء لکونہ مستحق الرد **قال** واذا کانت
لمسلم دار خطۃ فجعلہا بستانا فعلیہ العشر معناہ اذا سقاہ بماء العشر اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج
لان المؤنۃ فی مثل ھذا تدور مع الماء ولیس علی المجوسی فی دارہ شیئ لان عمر رض جعل المساکن عفوا وان جعلہا بستانا
فعلیہ الخراج وان سقاہا بماء العشر لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القربۃ فتعین الخراج وھو عقوبۃ تلیق بحالہ وعلی قیاس

کہ در صورت مذکورہ قول محمد رح موافق قول ابی حنیفہ رح است در باقی ماندن وظیفہ زمین مذکور کہ عبارت است از گرفتن مضاعف
عشر ولیکن این قول محمد رح در صورتی است کہ زمین مذکور ملک اصلی تغلبی باشد زیرا چہ در صورتیکہ خریدہ باشد زمین مذکور را از مسلمان از ان
عشر گرفتہ میشود و نزد محمد رح نہ مضاعف آن زیرا چہ وظیفہ زمین نزد او متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک **مسئلہ ۹** اگر مسلمان بفروشد زمین
خود را بدست نصرانی کہ ذمی است و تغلبی نیست و قبض کند آنرا نصرانی مذکور پس از ان خراج گرفتہ میشود نزد ابی حنیفہ رح زیرا چہ خراج لائق
حال کافر است و نزد ابی یوسف رح دو چند عشر گرفتہ میشود و از ان و صرف نمودہ میشود در مصرف خراج چنانچہ گرفتہ میشود از تغلبی و صرف
نمودہ میشود در مصرف خراج و این آسان تر است بہ نسبت تبدیل عشر بسوی خراج و نزد محمد رح زمین مذکور عشری است بدستور سابق
چہ عشر مؤنت آن گشتہ است پس متغیر و تبدیل نخواہد شد مانند خراج او بعد ازان باید دانست کہ عشر صرف نمودہ میشود و نزد محمد رح در مصرف
زکوٰۃ و این یک روایت است از محمد رح و روایت دیگر این است کہ صرف نمودہ میشود در مصرف خراج و باید دانست کہ اگر بحق شفعہ بگیرد آن
زمین را مسلمانی از نصرانی مذکور یا واپس دادہ شود زمین مذکور ببایع آن کہ مسلمان است بسبب فاسد شدن بیع پس زمین در ہر دو صورت
زمین مذکور عشری است بدستور سابق اما در صورت اول پس بجہت آنکہ عقد بیع راجع گشت بسوی مسلمان مذکور کہ شفیع است پس چنان شد کہ گویا او خریدہ است آنرا
و اما در صورت دوم پس بجہت آنکہ بسبب واپس گشتن آن زمین بنا بر فساد بیع چنان گردانیدہ میشود کہ گویا بیع آن اصلاً متحقق نشدہ بود و بجہت آنکہ بسبب بیع
فاسد حق مسلمان مذکور منقطع نشدہ است چہ در نیصورت رد آن بیع واجب است پس زمین مذکور درین صورت عشری است بدستور سابق
مسئلہ ۱۰ اگر مسلمانی بستان گرداند سرای خود را کہ ملک قدیم وی است یعنی او مختط لہ است پس بر او عشر در ان لازم می آید وقتی کہ
سیراب کند آنرا باب عشر و اگر سیراب کند آنرا باب خراج پس بر او خراج آن واجب میشود زیرا چہ زمین مذکور در اصل نہ عشری است و نہ خراجی
و در چنین زمین مدار مؤنت آن بر آب است **مسئلہ ۱۱** بر مجوسی بجہت سرای او ہیچ چیز از عشر و خراج واجب نمیشود زیرا چہ عمر رض مسکن را عفو کردہ است
و اگر مجوسی سرای خود را بستان گرداند پس بر او خراج آن واجب میشود و اگر چہ سیراب کند آنرا باب عشر زیرا چہ ایجاب عشر بر او متعذر است چہ در ان
معنی قربت و عبادت است و کافر اہلیت آن ندارد پس خراج در حق او متعین است و آن لائق حال وی است بجہت آنکہ آن عقوبت است و بنا بر قیاس

قولهما يجب العشر في الماء العشري الا ان عند محمد رح عشر واحد وعند ابي يوسف عشران وقد مر توجيهه ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي الانهار التي شقها الاعاجم وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد رح لانه لا يحميها احد كالبحار وخراجي عند ابي يوسف رح لانها يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها وفي ارض الصبي والمرأة التغلبيين ما في ارض الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لان الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة ثم على الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم

وليس في عين القير والنفط في ارض العشر شيء لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء وعليه في ارض الخراج خراج وهذا اذا كان حريمها صالحا للزراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة

باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز

قال رض الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فهذه ثمانية اصناف

قول صاحبین رح عشر بر او واجب میشود در صورتیکه سیراب کند آنرا به آب عشری ولیکن نزد محمد رح یک عشر و نزد ابی یوسف رح دو عشر و وجه آن سابق مذکور شده است مسئله ۲ باید دانست که آب باران و آب چاه یا چشمه یا دریا که در زیر ولایت کسی نیست عشری است مسئله ۳ آب نهرهائیکه کنده اند آنرا پادشاهان عجم ف چون نهر یزدجرد مثلاً ص خراجی است مسئله ۴ آب ف نهر خوارزم که آنرا ص جیحون ف میگویند ص عشری است نزد محمد رح ف و همچنین آب نهر ترک که آنرا ص سیحون ف میگویند و همچنین آب نهر بغداد که آنرا ص دجله ف میگویند و همچنین آب نهر کوفه که آنرا ص فرات ف میگویند ص زیرا چه این نهرها در تحت ولایت کسی نیست و کسی حمایت آن نمیکند پس آن مانند دریا است و نزد ابی یوسف رح خراجی است زیرا چه برین نهرها پل بسته میشود از کشتی ها و این پل بستن قبضه است بر آن مسئله ۵ احکام زمین صبی و زن از قوم تغلبی حکم زمین مردان آنها ست یعنی در زمین عشری دو عشر است و در زمین خراجی خراج واحد ست زیرا چه صلح واقع شده است بر دو چند گرفتن صدقه نه بر دو چند گرفتن موئنت محض ف و خراج موئنت محض ست ص و بر صبی و زن مسلمان عشر است پس دو چند آن گرفته خواهد شد از صبی و زن وقتیکه از قوم تغلبی باشند مسئله ۶ در چشمه قیر یا گوگرد چیزی واجب نیست وقتیکه آن چشمه در زمین عشری باشد زیرا چه قیر و گوگرد از روئیدگی زمین نیست بلکه آن مانند آب است که از چشمه برآید و بر مالک چشمه مذکور خراج است در صورتیکه چشمه مذکور واقع شده باشد در زمین خراجی و اما این وقتی است که حریم آن صالح زراعت باشد زیرا چه خراج متعلق است بآنکه صاحب آن قادر باشد بر زراعت نمودن در آن والله اعلم

باب در بیان مصرف زکوٰة یعنی کسیکه دادن زکوٰة باو جائز است و در بیان کسیکه دادن زکوٰة باو جائز نیست مسئله ۱ باید دانست که مصرف زکوٰة در اصل هشت نوع است یکی فقیر و دوم مسکین و سیوم عامل تحصیل زکوٰة بشرطیکه هاشمی نباشد و چهارم مکاتب که زکوٰة باو داده می شود برای خلاصی رقبه او تا آزاد گردد و پنجم مدیونیکه مالک نصاب نباشد و ششم فی سبیل الله و هفتم ابن السبیل و هشتم مؤلفة القلوب و این هشت نوع در اصل مصرف زکوٰة است بجهت آنکه این هشت نوع در قرآن مجید مذکور است بکلمه حصر و خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که صدقه حلال نیست مگر برای فقرا و مساکین و عاملانیکه تحصیل آن می نمایند

وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم وعلى ذلك انعقد الاجماع والفقير من له ادنى شئ والمسكين من لا شئ له وهذا مروى عن ابى حنيفة رح وقد قيل على العكس ولكل وجه ثم هما صنفان او صنف واحد سنذكره فى كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى والعامل يدفع الامام اليه ان عمل بقدر عمله فيعطيه مايسعه واعوانه غير مقدر بالثمن خلافا للشافعى لان استحقاقه بطريق الكفاية ولهذا ياخذ وان كان غنيا الا ان فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمى تنزيها لقرابة الرسول عليه السلام عن شبهة الوسخ والغنى لا يوازيه فى استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة فى حقه وفى الرقاب ان يعان المكاتبون منها فى فك رقابهم هو المنقول والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه وقال الشافعى رح من تحمل غرامة فى اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وفى سبيل الله منقطع الغزاة عند ابى يوسف رح

و مؤلفة القلوب و فی الرقاب و غارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل ف پس همین هشت کس مصرف زکوة است ص ولیکن از انجمله مؤلفة القلوب ف بعد از زمان رسول خدا علیه السلام ص ساقط شده است زیرا چه ف رسول خدا صلی الله علیه وسلم زکوة به آنها میداد تا آنها بطمع آن خبر یا باید یا آنکه معین و مددگار مسلمانان باشند و چون ص حق تعالی اسلام ف و اهل اسلام ص را قوت داد و مستغنی کرد مسلمانان را از مؤلفة القلوب و به سقوط آنها اجماع صحابه رض منعقد شده است و باید دانست که فقیر آنرا میگویند که چیزی قلیل کم ف از مقدار نصاب ص داشته باشد و مسکین آنرا میگویند که چیزی نداشته باشد و این تفسیر فقیر و مسکین مرویست از ابی حنیفه رح و بعضی عکس آن گفته اند و لکل وجه هر دو قولها و میان قسم فقیر و مسکین که یک است یا دو در کتاب وصایا خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ باید که امام عامل مذکور را بدهد از زکوة بقدر عمل او و بپیران او قدر بدهد که کفایت کند و مراد از اعوان وی را و حصه مقدر ثمن نیست چنانچه شافعی رح بآن قائل است ف زیرا چه او رح میگوید که مصرف زکوة هشت نوع است و یکی از آن عامل مذکور است پس حق او ثمن است ص و دلیل علمای ما رح این است که استحقاق گرفتن زکوة مر عامل مذکور را بطریق کفایت است بجهت عمل و بطریق صدقه نیست لهذا عامل مذکور حق خود را میگیرد از زکوة اگرچه او غنی باشد ف و اگرچه عامل مذکور بجهت عمل خود میگیرد و بطریق کفایت نه بطریق ص صدقه ولیکن در آن شبهه صدقه است لهذا عامل هاشمی نخواهد گرفت آنرا تا اقربای پیغمبر صلعم از شبهه خوردن مال زکوة که چرک است محفوظ مانند ف و اقربای پیغمبر صلعم بجهت تعظیم قرابت پیغمبر صلعم مستحق تعظیم و کرامت اند ص و غنی برابر آنها نیست در استحقاق کرامت پس شبهه مذکور در حق او اعتبار نموده نشد و باید دانست که لفظ فی الرقاب که در قرآن ف در باب بیان مصرف زکوة ص مذکور است از آن مکاتب مراد است و این منقولست از پیغمبر صلعم و همچنین از غارمین که در قرآن درین باب مذکور است مدیون مذکور مراد است و شافعی رح گفته است که مراد از آن کسی است که تحمل غرامت و تاوان نموده باشد برای اصلاح ذات البین و برای اطفای آتش فتنه میان دو گروه ف و باید دانست که دو کس که میان آنها با یکدیگر ملال و ناخوشی باشد آنها را ذات البین میگویند ص مسئله ۳ و مراد از لفظ فی سبیل الله که در قرآن مذکور است منقطع الغزات است نزد ابی یوسف رح ف و باید دانست که منقطع الغزات آنرا میگویند که از میان غازیان محتاج و درمانده باشد و بسبب بی اسبابی برای رفتن جهاد نتواند

لانه المتفاهم عند الاطلاق وعند محمد منقطع الحاج لما روی ان رجلا جعل بعیرا له فی سبیل الله فامره رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یحمل علیه الحاج ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء وابن السبیل من کان له مال فی وطنه وهو فی مکان اخر لا شیء له فیه قال فهذه جهات الزکوة فللمالك ان یدفع الی کل واحد منهم وله ان یقتصر علی صنف واحد وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثة من کل صنف لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق ولنا ان الاضافة لبیان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق وهذا لما عرف ان الزکوة حق الله تعالی وبعلة الفقر صاروا مصارف فلا یبالی باختلاف جهاته والذی ذهبنا الیه مروی عن عمر وابن عباس رض ولا یجوز ان یدفع الزکوة الی ذمی لقوله علیه السلام لمعاذ رض خذها من اغنیائهم وردها فی فقرائهم ویدفع الیه ما سوی ذلك من الصدقة وقال الشافعی لا یدفع وهو روایة عن ابی یوسف رح اعتبارا بالزکوة ولنا قوله علیه السلام تصدقوا علی اهل الادیان کلها ولولا حدیث معاذ رض لقلنا بالجواز فی الزکوة ولا یبنی بها مسجد ولا یکفن بها میت لانعدام التملیك وهو الرکن ولا یقضی بها دین میت لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیك منه لا سیما فی المیت ولا تشتری بها رقبة تعتق

ص و دلیل ابی یوسف رح اینست که از لفظ فی سبیل الله منقطع الغزات متبادر است در عرف و محمد رح گفته است که مراد از ان منقطع الحاج است بجهت آنکه مرویست که شخصی شتر خود را التصدق نموده بود فی سبیل الله عز وجل پس پیغمبر صلعم فرمود که سوار کنند بران شتر حاجیان را ف و معنی منقطع الحاج را از معنی منقطع الغزات قیاس باید کرد ص و باید دانست که نزد علمای ما رح زکوة داده نمیشود بغازی که غنی باشد زیرا چه مصرف زکوة نیست مگر فقیران و باید دانست که مراد از ابن سبیل کسی است که مال او در وطن باشد و او در مکان دیگر است و در انجا تهیدست است و هیچ ندارد مسئله ۴ ف هفت گروه که مذکور شدند ص اینها مصرف زکوة اند و مالك مال مختار است اگر خواهد تقسیم نماید زکوة میان این هفت گروه بانیطور که بهر گروه چیزی بدهد و اگر خواهد اکتفا نماید بر گروه واحد و این نزد علمای ما رح است و شافعی رح گفته است که مالك را ادای زکوة جائز نیست مگر بانیطور که بسه نفر از هر گروه چیزی بدهد و دلیل شافعی رح اینست که در قول خدای عز وجل انما الصدقات للفقراء الآیه اضافه صدقه بحرف لام است و آن برای استحقاق و تملیك است و دلیل علمای ما رح اینست که معلوم است که زکوة حق و ملك الله تعالی است نه حق دیگری پس آن اضافه بحرف لام برای بیان مصرف است نه برای استحقاق و تملیك برای مصرف شدن اصناف هفت گانه مذکوره برای زکوة علت نیست مگر فقر گو جهات فقر در اینها مختلف باشد و باید دانست که مذهب علمای ما رح مرویست از عمر و ابن عباس رض مسئله ۵ دادن زکوة بذمی جائز نیست زیرا چه پیغمبر صلعم بمعاذ رض فرمود که بگیر آنرا از غنیای مسلمانان و بده آنرا به فقرای مسلمانان مسئله ۶ سوای زکوة صدقه دیگر داده میشود بذمی نیز و شافعی رح میگوید که آن داده نمیشود بذمی مانند زکوة و این یک روایت است از ابی یوسف رح نیز و دلیل علمای ما رح این است که پیغمبر صلعم فرموده است که تصدق نمائید باهل هر دین و علمای ما رح میگویند که اگر حدیث معاذ رض نمیبود تا تجویز میکردیم دادن زکوة را نیز بذمی مسئله ۷ اگر از مال زکوة مسجد بنا کند یا کفن دهد مرده را از زکوة ادا نمیشود زیرا چه رکن در ادای زکوة اینست که تملیك آن نماید بمستحق ف و آن درین صورت یافته نمیشود ص مسئله ۸ اگر از مال زکوة ادا نموده شود دین میت زکوة ادا نمیشود زیرا چه ادای دین غیر مقتضی تملیك آن از ان غیر نمیشود خصوصا وقتیکه مدیون میت باشد مسئله ۹ اگر از مال زکوة بنده خریده آزاد کند ادای زکوة نمیشود

خلافا لمالك حيث ذهب اليه في تأويل قوله تعالى وفي الرقاب ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك ولا تدفع الى غني لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح في غني الغزاة وكذا حديث معاذ رض على ما روينا قال ولا يدفع المزكي زكوة ماله الى ابيه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع عادة ولا تدفع المرأة الى زوجها عند ابي حنيفة رح لما ذكرنا وقالا تدفع اليه لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رض وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة قال ولا يدفع الى مدبره ومكاتبه وام ولده لفقدان التمليك اذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك ولا الى عبد قد اعتق بعضه عند ابي حنيفة رح لانه بمنزلة المكاتب عنده وقالا يدفع اليه لانه حر مديون عندهما ولا يدفع الى مملوك غني لان الملك واقع لمولاه ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا لانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا

و اما مالک رح میگوید که درینصورت زکوة ادا می شود بجهت آنکه او رح میگوید که مراد از لفظ فی الرقاب که در قرآن مذکور است همین است که بنده خریده آزاد کرده شود و دلیل علمای ما این است که آزاد کردن بنده اسقاط ملک است و تملیک نیست مسئله ۱۰ دادن زکوة باغنیا جائز نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه حلال نیست مر غنی را و شافعی رح تجویز نموده است زکوة را بغازی که غنی باشد و این حدیث بسبب اطلاق حجت است براو و همچنین حجت است براو حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد مسئله ۱۱ مالک را جائز نیست که زکوة دهد به پدر خود یا به جد خود یا پدر جد خود اگرچه بالا رود و همچنین جائز نیست ویرا که زکوة دهد بفرزند خود یا بفرزند فرزند خود اگرچه پائین رود زیراچه منافع ملک میان مالک و میان آنها متصل است ف اعنی هر یک بمال دیگر انتفاع میگیرد ص پس تملیک بر وجه کمال درینصورت یافته نمیشود مسئله ۱۲ مالک را جائز نیست که زکوة دهد بزوجه خود زیراچه منافع مال میان زن و شوهر مشترک می باشد از روی عادت و همچنین جائز نیست مر زن را که زکوة مال خود دهد بشوهر خود نزد ابی حنیفه رح بنا بر وجهی که در مسئله زوجه مذکور شد و صاحبین رح گفته اند که دادن زکوة بشوهر جائز است زیراچه زوجه عبد الله بن مسعود رض نزد پیغمبر صلعم سوال کرد از اینکه صدقه دهد بشوهر خود را و پیغمبر صلعم جواب او فرمود که ترا درینصورت دو اجر است یکی اجر صدقه و دوم اجر صله و علما از طرف ابی حنیفه رح جواب میدهند و میگویند که مراد از صدقه که درین حدیث مذکور است صدقه نفل است مسئله ۱۳ مالک را جائز نیست که زکوة مال خود دهد بمکاتب خود یا مدبر خود یا بام ولد خود زیراچه درینصورت تملیک یافته نمیشود بجهت آنکه مالیکه میرسد به مملوک از آن خواجه میگردد و همچنین خواجه را حق است در مال مکاتب او پس تملیک او مر او را تمام نمیشود مسئله ۱۴ جائز نیست مالک را که زکوة دهد به بنده خود که جزوی از اجزای آن آزاد کرده است نزد ابی حنیفه رح زیراچه بنده مذکور نزد او بمنزله مکاتب است و نزد صاحبین رح زکوة دادن به بنده مذکور جائز است زیراچه بنده مذکور بنزد شان آزاد مدیون است مسئله ۱۵ جائز نیست زکوة دادن به مملوک غنی زیراچه اگر تملیک آن نموده شود به بنده مذکور پس آن مملوک خواجه او میگردد و خواجه مذکور غنی است و تملیک زکوة مر او را جائز نیست و همچنین جائز نیست دادن زکوة به فرزند غنی وقتیکه فرزند مذکور صغیر باشد چه فرزند مذکور غنی شمرده میشود بمال پدر بخلاف آنکه فرزند غنی کبیر فقیر باشد

لانه لا یعدّ غنیا بیسار ابیه وان کانت نفقته علیه وبخلاف امرأة الغنی لانها وان کانت فقیرة لا تعد غنیة بیسار زوجها وبقدر النفقة لا تصیر موسرة ولا تدفع الی بنی هاشم لقوله علیه السلام یا بنی هاشم ان الله تعالی حرم علیکم غسالة الناس واوساخهم وعوّضکم منها بخمس الخمس بخلاف التطوع لان المال ههنا کالماء یتدنس باسقاط الفرض اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء قال

وهم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل الحارث بن عبد المطلب ومو الیهم اما هؤلاء فلانهم ینسبون الی هاشم بن عبد مناف ونسبة القبیلة الیه واما موالیهم فلما روی ان مولی لرسول الله صلی الله علیه وسلم سأله اتحل لی الصدقة فقال لا انت مولانا بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا حیث تؤخذ منه الجزیة ویعتبر حال المعتق لانه القیاس والالحاق بالمولی بالنص وقد خص الصدقة قال ابو حنیفة

ومحمد رح اذا دفع الزکوة الی رجل یظنه فقیرا ثم بان انه غنی او هاشمی او کافر او دفع فی ظلمة فبان انه ابوه او ابنه فلا اعادة علیه وقال ابو یوسف علیه الاعادة لظهور خطأه بیقین وامکان الوقوف علی هذه الاشیاء

چه او غنی شمرده نمیشود بمال پدر اگرچه نفقهٔ او نیز بر پدر است وبخلاف زوجهٔ غنی زیراچه او اگر فقیر باشد غنی شمرده نمی شود به مال شوهر وبه مقدار نفقهٔ غنی نمیشود مسئله ۶ زکوة دادن به بنی هاشم جائز نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که یا بنی هاشم بدرستیکه الله تعالی حرام گردانیده است در حق شما غسالهٔ مردمان وچرک آنها را وعوض آن برای شما گردانیده است خمس خمس را ف از مال غنیمت ومراد از غساله درین حدیث زکوة مال است ص پس این جائز نیست مر بنی هاشم را بخلاف صدقهٔ نفل زیراچه مال زکوة بمنزلهٔ آب مستعمل است که استعمال نموده شود برای اسقاط فرض ف وآن ملوث میگردد به نجاست ناهان لهذا وضو بآن روا نیست ص بخلاف صدقهٔ نفل چه آن بمنزلهٔ آب است که مستعمل شده باشد برای محض تبرد وخنکی ف واین ملوث نمیشود ولهذا وضو بآن رواست ص وباید دانست که مراد از بنی هاشم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل حارث ابن عبد المطلب اند زیراچه اینها منسوب اند بسوی هاشم بن عبد المناف ومراد از هاشم در حدیث مذکور همین هاشم است که جد پیغمبر صلعم است چه نسبت قبیله باو کرده میشود ف اگرچه بنام هاشم اشخاص دیگر نیز هستند ص وباید دانست که موالی بنی هاشم نیز در حکم بنی هاشم اند بجهت آنکه مرویست که یکی از موالی پیغمبر صلعم سوال کرد از جناب رسالت مآب صلعم که آیا صدقه حلال است برای ما پس پیغمبر صلعم در جواب او فرمود که نی زیراچه تو مولای ما هستی بخلاف آنکه اگر آزاد کند قریشی بندهٔ خود را که نصرانی است چه او در حکم قریشی اعتبار نموده نمیشود در حق سقوط جزیه بلکه جزیه ازو گرفته واعتبار نموده میشود در حق او حال او نه حال خواجه زیراچه همین موافق قیاس است والحاق آن بخواجه در حق حرمت زکوة بنص معلوم شده است ونص در ان یافته شده است فقط نه در حق احکام دیگر مسئله ۷ اگر کسی زکوة مال خود داد به شخصی به این گمان که او مصرف زکوة است وبعد از ان معلوم شد که شخص مذکور غنی است یا هاشمی یا کافر یا داد زکوة را بشخصی در شب تاریک وبعد از ان ظاهر گشت که شخص مذکور پدر اوست یا پسر اوست ف درین صورتها زکوة ادا میشود ص واعادهٔ آن بر دی واجب نیست واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که درین صورتهای مذکوره اعادهٔ زکوة بران کس واجب است بجهت آنکه آن کس را دریافتن حال شخص مذکور ممکن بود باینطور که می پرسید حال وی را از دیگر مردمان وباوجود آن هرگاه خطای او یقینا ظاهر گشت پس اجتهاد او باطل گشت واعادهٔ زکوة براو لازم شد

وصار كالاوانى والثياب ولهما حديث معن بن يزيد فانه عليه السلام قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وعن ابى حنيفة رح فى غير الغنى انه لا يجزيه والظاهر هو الاول وهذا اذا تحرى ودفع وفى اكبر رايه انه مصرف اما اذا شك ولم يتحر او تحرى فدفع وفى اكبر رايه انه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم انه فقير هو الصحيح ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده او مكاتبه لا يجزيه لانعدام التمليك لعدم اهلية الملك وهو الركن على مامر ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا من اى مال كان لان الغنى الشرعى مقدر به والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية وانما النماء شرط الوجوب ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فادير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب

چنانچه اگر چند آوند آب که بعضی ازان پاک است وبعضی ازان ناپاک است یا چند پارچه که بعضی ازان پاک است وبعضی ناپاک باہم مختلط باشند لیکن پاک در عدد زائد باشد وشخصی تحری نموده از آب آوندی ازان آوندها وضو کند یا پارچه ازان پارچه ها بپوشد ونماز گذارد وبعد ازان یقینا ظاهر شود خطای او پس برین شخص اعادۂ نماز مذکوره واجب میگردد ودلیل طرفین رح یکی اینست که مرویست که وکیل یزید پدر معن زکوة مال او داده بود به پسر وی که معن است ووی را معلوم نبود وبعد ازان چون این ماجرا نزد پیغمبر صلعم مذکور شد فرمود به یزید مذکور که مر ترا است آنچه نیت آن کردی وبه معن فرمود که مر ترا است آنچه گرفتی ودوم این است که اطلاع براحوال انسان چون فقر وغنا وغیره بطریق ظن واجتهاد میشود نه بطریق قطع ویقین پس بنا نموده خواهد شد امر احوال شخص مذکور برآنچه ثابت بود در گمان آن کس چنانچه معتبر است گمان انسان در صورتیکه قبله مشتبه گردد واو تحری کرده نماز ادا کند وازابی حنیفه رح مرویست که در غیر صورت غنا زکوة او ادا نشود ولیکن ظاهر روایت همان است که اول مذکور شد واین که مذکور شد وقتی است که آنکس زکوة داده باشد به شخص مذکور بسبب آنکه بعد از تحری ظن نموده بود که شخص مذکور مصرف زکوة است واگر تحری نکرده باشد یا بعد از تحری وی را شک مانده باشد ودرانیکه شخص مذکور مصرف زکوة است یا بعد از تحری ظن شده باشد که شخص مذکور مصرف زکوة نیست پس درین صورتها زکوة او ادا نشود مگر آنکه بعد ازان معلوم شود که شخص مذکور فقیر ومصرف زکوة است وهمین صحیح است

مسئله ۸ اگر زکوة داد کسی به شخصی وبعد ازان معلوم شد وی را که شخص مذکور بنده وی است یا مکاتب وی پس آن زکوة ادا نشود زیراچه درین صورت تملیک یافته نمیشود بنا برآنکه بنده ومکاتب را اهلیت تملک نیست وتملیک رکن ادای زکوة است چنانچه سابق مذکور شده است

مسئله ۹ ادای زکوة صحیح نیست به کسیکه مالک نصاب است از هر مال که باشد بجهت آنکه شخص مذکور غنی است زیراچه در شرع مالک نصاب را غنی میگویند ولیکن شرط غنا این است که نصاب مذکور از حاجت اصلی زائد باشد وباین قدر زکوة حرام میشود واما نمای آن بسبب حولان حول پس آن شرط وجوب زکوة است وباید دانست که زکوة دادن بشخصی که مالک کم از نصاب باشد جائز است اگرچه آن شخص صحیح البدن وقادر بر کسب باشد بجهت آنکه شخص مذکور فقیر است وفقیر مصرف زکوة است وبجهت آنکه اطلاع برحال انسان که حقیقة محتاج است دشوار است پس مدار حکم بر دلیل حاجت است وعدم ملکیت نصاب دلیل حاجت است

ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا وان دفع جاز وقال زفر رح لا يجوز لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني ولنا ان الغناء حكم الاداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة **قال** وان يغني بها انسانا احب الي معناه الاغناء عن السوال لان الاغناء مطلقا مكروه ويكره نقل الزكوة من بلد الى بلد وانما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رض وفيه رعاية حق الجوار الا ان ينقلها الانسان الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل بلده لما فيه من الصلة او زيادة دفع الحاجة ولو نقل الى غيرهم اجزاه وان كان مكروها لان المصرف مطلق الفقراء بالنص والله اعلم

باب صدقة الفطر

قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده اما وجوبها فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاع من شعير رواه ثعلبة بن صعير العدوي وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التمليك والاسلام ليقع قربة واليسار لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وهو حجة على الشافعي في قوله يجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وقدر اليسار بالنصاب لتقدر الغناء في الشرع به فاضلا عما ذكر من الاشياء لانها مستحقة بالحاجة الاصلية والمستحق بالحاجة الاصلية كالمعدوم ولا يشترط فيه النمو ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة

مسئله ۲۰ اگر کسی بدهد بشخص واحد بقدر دو صد درهم یا زیاده از آن از زکوة خود پس این مکروه است ولیکن جایز است و زفر رح گفته است که جایز نیست زیرا چه درین صورت غنای آن شخص مقارن ادای زکوة میشود پس لازم می آید که زکوة بغنی داده شود و دلیل علمای ما اینست که غنای آن شخص اثر ادای زکوة است و در صورت مذکوره پس غنای او بعد از ادای زکوة متحقق خواهد شد نه مقارن ادا حق لیکن هرگاه در صورت مذکوره حصول غنا قریب ادای زکوة است پس مکروه خواهد شد چنانچه مکروه میشود نماز در صورتیکه نماز گذارد کسی در مکانیکه قریب آن نجاست است مسئله ۲۱ ابو حنیفه رح گفته است که احب نزد من اینست که آن قدر زکوة داده شود بفقیر که او در ان روز از سوال مستغنی گردد مسئله ۲۲ نقل نمودن زکوة از شهری بشهری دیگر مکروه است بلکه باید که زکوة هر شهر بمستحقان آن شهر داده شود بجهت حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد بجهت آنکه دران رعایت حق جوار است مگر آنکه نقل کند برای اقربای خود یا برای قومیکه محتاج تر باشند از اهل شهر وی زیرا چه در صورت اولی صله رحم است و در صورت دوم زیاده دفع حاجت است و باید دانست که برای غیر ایشان نقل کردن زکوة بشهر دیگر اگرچه مکروه است لیکن زکوة ادا میشود زیرا چه مصرف زکوة مطلق فقرا اند از نص والله اعلم

باب در بیان صدقه فطر مسئله ۱ صدقه فطر واجب است بر مسلمان آزاد بشرطیکه مالک نصاب باشد بشرطیکه آن نصاب مذکور فارغ باشد از مسکن او و جامهای او و اثاث البیت و اسپ و سلاح و بنده او اما وجوب صدقه فطر پس آن ثابت است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم در خطبه عید الفطر فرمود که بدهید از هر آزاد و بنده صغیر باشد یا کبیر نصف صاع از گندم یا یکصاع از خرما یا یک صاع از جو و این حدیث را روایت کرده است ثعلبه بن صعیر عدوی یا صعیر عذری و بمثل این حدیث که از احادیث احاد است وجوب ثابت میشود نه فرضیت و باید دانست که شرط نموده شد حریت تا متحقق شود تملیک و شرط نموده شد اسلام تا متحقق شود معنی قربت و عبادت و شرط نموده شد که مالک نصاب باشد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه داده نمیشود مگر از قوت غنا و شافعی رح گفته است که صدقه فطر واجب است بر کسیکه مالک زیاده باشد بر قوت یک روزه خود و عیال خود و حدیث مذکور حجت است بر او و باید دانست که غنا اندازه نموده شده است بقدر نصاب چه اندازه غنا در شرع بآن وارد شده است ولیکن بشرطیکه آن نصاب از حاجت اصلی زیاده باشد زیرا چه آنچه مشغول باشد بحاجت اصلی پس آن بمنزله معدوم است و نما دران شرط نیست و باید دانست که باین نصاب سه چیز متعلق است یکی حرمت صدقه

ووجوب الاضحية والفطر قال يخرج ذلك عن نفسه لحديث ابن عمر رض قال فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث ويخرج عن اولاده الصغار لان
السبب رأس يمونه ويلي عليه لانها تضاف اليه يقال زكوة الرأس وهي امارة السببية والاضافة الى الفطر
باعتبار انه وقتها ولهذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد اليوم والاصل في الوجوب رأسه وهو
يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار لانه يمونهم ويلي عليهم ومماليكه
لقيام المؤنة والولاية وهذا اذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار فان كان لهم مال يؤدي من مالهم عند
ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح لان الشرع اجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة ولا يؤدي
عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة فانه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب
كالمداواة ولا عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله لانعدام الولاية ولو ادى عنهم او عن زوجته
بغير امرهم اجزاهم استحسانا لثبوت الاذن عادة ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره

و دوم وجوب قربانی و سیوم وجوب صدقهٔ فطر مسئله ۲ صدقهٔ فطر واجب است بر انسان بجهت ذات
خود زیرا چه ابن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم صدقهٔ فطر فرض کرده است بر انسان مرد باشد یا زن مسئله ۳ بر انسان
واجب است که صدقهٔ فطر ادا نماید از اولاد صغار خود زیرا چه سبب وجوب زکوة فطر قول علیه السلام است که راس یمونه ویلی علیه
یعنی شخصیکه مؤنت آنها بر اوست و ولایت او است بر آنها و زکوة مضاف میشود بسوی راس چنانچه میگویند زکوة الراس یعنی زکوة
شخص و این اضافه علامت سبب است واما اضافهٔ زکوة بسوی فطر چنانچه میگویند صدقة الفطر پس باعتبار آنست که فطر وقت آنست
وازینجهت متعدد میشود زکوة فطر بسبب تعدد راس یعنی شخص با وجود اتحاد روز و هرگاه سبب وجوب صدقهٔ فطر راس یعنی شخص مذکور
شد که مؤنت آنها بذمهٔ اوست و ولایت او بر آنها هست پس اولاد صغار او که بمعنی وی اند باو ملحق خواهند بود و حال آنکه او ولی آنهاست
ومؤنت آنها بر ذمهٔ وی است پس صدقهٔ آنها نیز بر وی خواهد شد چه صدقهٔ مذکوره نیز از جملهٔ مؤنت است و همچنین خواهد داد صدقهٔ فطر از کنیز
و بندهٔ خود چه او ولی اینهاست و مؤنت اینها بر وی است و این همه که مذکور شد وقتی است که بنده و کنیز برای تجارت نباشند و اولاد
صغار را مال نباشد چه اگر آنها را مال باشد پس صدقهٔ فطر از آنها از مال آنها ادا نموده خواهد شد نزد شیخین رح و محمد رح درین مسئله
مخالف ایشان است و دلیل شیخین رح این است که شارع صدقهٔ فطر را بجای نفقه جاری نموده است پس آن مانند نفقه است ٭
مسئله ۴ بر انسان واجب نیست که صدقهٔ فطر از زوجهٔ خود ادا نماید بجهت آنکه در ولایت و مؤنت در حق زوجهٔ او قصور است زیرا چه
شوهر ولی زن نیست مگر در حقوق نکاح و در غیر حقوق نکاح شوهر ولی زن نیست و همچنین مؤنت زن نیست بر شوهر مگر در رواتب چون خوراک
و پوشاک و سکنی وغیره و در غیر رواتب مؤنت آن بر او نیست چون علاج و همچنین بر انسان واجب نیست که صدقهٔ فطر ادا کند از اولاد
کبار خود اگرچه آنها در عیال او باشند زیرا چه وی را ولایت نیست در حق آنها ولیکن اگر انسان صدقهٔ فطر ادا نماید از اولاد کبار و از زوجه
خود بغیر امر آنها جائز است از روی استحسان چه اذن آنها ثابت است از روی عادت مسئله ۵ بر انسان واجب نیست که صدقهٔ
فطر ادا نماید از مکاتب خود بسبب عدم ولایت و همچنین بر مکاتب واجب نیست که از ذات خود صدقهٔ فطر ادا نماید چه او فقیر است

وفی المدبر وام الولد ولایة المولی ثابتة فیخرج عنهما ولا یخرج عن مماليكه للتجارة خلافا للشافعی فان عنده وجوبها علی العبد ووجوب الزكوة علی المولی فلا تنافی وعندنا وجوبها علی المولی بسببه كالزكوة فيؤدی الی الثناء والعبد بين شريكين لا فطرة علی واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة فی كل واحد منهما وكذا العبيد بين اثنين عند ابی حنيفة رح وقالا علی كل منهما ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص بناء علی انه لا يری قسمة الرقيق وهما يريانها وقيل هو بالاجماع لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما ويؤدی المسلم الفطرة عن عبده الكافر لاطلاق ما رويناه ولقوله عليه السلام فی حديث ابن عباس رض ادوا عن كل حر وعبد يهودی او نصرانی او مجوسی الحديث ولان السبب قد تحقق والمولی من اهله

مسئله ۶ واجب است بر ایشان که صدقه فطر ادا نماید از مدبره ولدام ولد خود چه وی را ولایت است در حق آنها مسئله ۷ بر انسان واجب نیست که صدقه فطر ادا نماید از بنده وکنیز که برای تجارت است وشافعی رح میگوید که صدقه فطر واجب است بر بنده وکنیز که برای تجارت است وادای آن بنماید خواجه وزکوة آن واجب است بر خواجه ف وحاصل آنکه وجوب صدقه فطر بر بنده وکنیز مذکور همانست ووجوب زکوة آن بر خواجه آنها است وسبب این هر دو علیحده است وهرگاه چنین شد پس بسبب وجوب هر دو تکرار صدقه بر خواجه در یک سال بجهت مال واحد لازم نمی آید ص ونزد علمای ما وجوب صدقه فطر بجهت مملوک بر خواجه وی است چنانچه زکوة آن نیز بر خواجه است وهرگاه چنین شد پس بسبب وجوب هر دو لازم می آید بر خواجه که بجهت یک مال در یک سال دو صدقه واجب شود وآن جائز نیست ف چه پیغمبر صلعم از آن نهی کرده است ص مسئله ۸ بجهت بنده مشترک صدقه فطر واجب نمیشود بر هیچ یکی از دو خواجه زیراچه در هر دو خواجه قصور ولایت وقصور مؤنت است وهمچنین در بنده های مشترک صدقه فطر واجب نیست بر هیچ یکی از دو خواجه نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که درینصورت بر هر یک از دو خواجه صدقه فطر واجب میشود آن مقدار حصه او که بنده تمام است چون یک یا دو مثلا نه بجهت کم از آن چون نصف وربع ف یعنی اگر مشترک باشد میان دو کس پنج بنده مثلا پس درینصورت بر هر یک از آن دو کس صدقه دو دو بنده واجب است نه صدقه دو ونیم بنده ص واین اختلاف بنا بر آنست که نزد ابی حنیفه رح قسمت جاری نیست در رقیق ونزد صاحبین رح جاری است وبعضی گفته اند که درصورت مذکوره اختلاف نیست بلکه قول صاحبین رح موافق قول ابی حنیفه رح است زیراچه حصه هر یک از دو شریک جمع نمود نمیشود در یک بنده از بنده های مشترک پیش از قسمت نمودن آن پس درصورت مذکوره برای هیچیک از دو خواجه بنده کامل وتمام نیست مسئله ۹ بر مسلمان واجب است که صدقه فطر ادا نماید از بنده کافر بجهت حدیث ثعلبه عدوی که سابق مذکور شده است چه دران ذکر مطلق بنده است ومقید نیست باینکه مسلمان باشد وبجهت آنکه در حدیث ابن عباس رض آمده است که پیغمبر صلعم فرمود که صدقه فطر ادا کنید از هر آزاد وبنده یهودی باشد آن بنده یا نصرانی ویا مجوسی وبجهت آنکه سبب وجوب آن درینصورت نیز متحقق است وخواجه اهلیت وجوب آن دارد

وفيه خلاف الشافعي لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من اهله ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق **قال** ومن باع عبدا واحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له معناه انه اذا مرّ يوم الفطر والخيار باق وقال زفر رح على من له الخيار لان الولاية له وقال الشافعي رح على من له الملك لانه من وظائفه كالنفقة ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد يعود الى ملك البائع ولو اجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يبتنى عليه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف وزكوٰة التجارة على هذا الخلاف

فصل في مقدار الواجب ووقته

الفطرة نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب او صاع من تمر او شعير وقالا الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة رح والاول رواية الجامع الصغير وقال الشافعي من جميع ذلك صاع لحديث ابي سعيد الخدري رض قال كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روينا وهو مذهب جماعة من الصحابة وفيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم وما رواه محمول على الزيادة تطوعا ولهما في الزبيب انه والتمر يتقاربان في المقصود

وشافعی رح میگوید که درینصورت صدقهٔ فطر واجب نیست زیراچه وجوب صدقهٔ فطر بر بنده است نه بر خواجهٔ او و بندهٔ مذکور اهلیت آن ندارد **ف** چه او کافرست **ص** و اگر بنده مسلمان باشد و خواجهٔ او کافر پس درینصورت صدقهٔ فطر واجب نشود بالاتفاق **مسئله** اگر بفروشد بندهٔ خود را باین طور که خیار باشد هر یکی از بائع و مشتری را و در روز عید الفطر پس صدقهٔ فطر ازین بنده واجبست بر کسیکه آن بنده ازآن او گردد بالاخره و زفر رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر صاحب خیار زیراچه ولایت آن بنده مر او راست و شافعی رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر کسیکه مالک اوست بالفعل **ف** و آن کس در صورت مذکوره مشتری است **ص** نزد شافعی رح و وجه قول شافعی رح این است که صدقهٔ مذکوره از احکام ملک است مانند نفقه و دلیل علمای ما اینست که ملک آن در صورت مذکوره موقوف است چه اگر صاحب خیار فسخ نماید بیع را پس آن بنده در قدیم ملک بائع عود خواهد کرد و اگر اجازت بیع و هبه بیع را نافذ گرداند صاحب خیار مملوک مشتری خواهد شد از وقت بیع و هرگاه ملک آن موقوف ماند پس موقوف خواهد ماند چیزیکه بران مبتنی است بخلاف نفقه چه آن برای دفع حاجت بالفعل است پس آن قابل این نیست که موقوف ماند و باید دانست که اگر بندهٔ مذکور مال تجارت باشد پس در زکوٰة آن نیز اختلاف مذکورست والله اعلم

فصل در بیان مقدار صدقهٔ فطر و بیان وقت وجوب و وقت ادای آن **مسئله** مقدار صدقهٔ فطر از گندم و آرد و پست آن و از مویز خشک نصف صاع است و از خرما و جو یک صاع است و صاحبین رح گفته اند که مویز خشک بمنزلهٔ جو است و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز و آنچه اول مذکور شد روایت جامع صغیر است و شافعی رح گفته است که مقدار صدقهٔ فطر از جمیع آنچه مذکور شد یک صاع است بجهت آنکه ابو سعید خدری رض گفته است که ما یان در عهد رسول خدا صلی الله علیه وسلم صدقهٔ فطر از هر جنس بمقدار یک صاع ادا میکردیم **ف** و دلیل علمای ما حدیث ثعلبهٔ عذری است که سابق مذکور شده است و مذهب جماعتی از صحابه رض چون خلفای راشدین وغیره موافق مذهب علمای ماست و حدیث ابی سعید خدری رض که دلیل شافعی رح است محمول است برینکه از مقدار واجب زیاده میداده اند بطریق نفل و دلیل صاحبین رح براینکه مویز بمنزلهٔ جو است این است که مویز و خرما در مقصود متقاربست **ف** پس مویز نیز بمنزلهٔ جو خواهد بود چنانچه خرما مانند جو است

ولہ انه والزبیب یتقاربان فی المعنی لانه یؤکل کل واحد منهما بجمیع اجزائه ویلقی من التمر النواة ومن الشعیر النخالة
وبهذا ظهر التفاوت بین البر والتمر ومراده من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر اما دقیق الشعیر کالشعیر والاولی
ان یراعی فیهما القدر والقیمة احتیاطا وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتبارا للغالب
والخبز یعتبر فیه القیمة هو الصحیح ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفة رح وعن محمد رح انه یعتبر کیلا
والدقیق اولی من البر والدراهم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف رح وهو اختیار الفقیه ابی جعفر رح لانه
ادفع للحاجة واعجل به وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطة لانه ابعد من الخلاف اذ فی الدقیق والقیمة خلاف الشافعی
قال والصاع عند ابی حنیفة ومحمد رح ثمانیة ارطال بالعراقی وقال ابو یوسف رح خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعی رح لقوله علیه السلام
صاعنا اصغر الصیعان ولنا ما روی انه علیه السلام کان یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیة ارطال وهکذا
کان صاع عمر رض وهو اصغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی **قال** ووجوب الفطرة یتعلق بطلوع الفجر من یوم
الفطر وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان حتی ان من اسلم او ولد لیلة الفطر تجب فطرته عندنا وعنده لا تجب

ودلیل ابی حنیفه رح این است که مویز وگندم متقارب است در معنی زیرا چه فقیر میخورد آرد گندم را مع سبوس آن وهمچنین
میخورد مویز را مع خسته آن بخلاف خرما چه آن بانند جو است بجهت آنکه انداخته میشود خسته آن چنانچه انداخته میشود سبوس جو وباید دانست که آرد وجو مانند جو است
واولی این است که در آرد گندم وجو همچنین در پست هر دو رعایت قدر وقیمت هر دو نموده شود احتیاطا اگرچه در بعض احادیث ذکر
آرد نیز آمده است ومراد از رعایت قدر وقیمت این است که اگر قیمت نصف صاع از آرد گندم برابر قیمت نصف صاع گندم باشد
پس داد نصف صاع از آرد آن کفایت میکند دگرنه کفایت نمیکند وهمچنین در آرد جو واین در جامع صغیر مذکور نیست بجهت آنکه غالبا
قیمت آرد گندم کم از قیمت گندم وجو نمیشود بلکه غالبا قیمت آرد از قیمت گندم وجو زیاده می باشد وباید دانست که در نان قیمت
معتبر است وهمین صحیح است نیز باید دانست که نصف صاع از گندم از روی وزن معتبر است بنابر آنچه مرویست از ابی حنیفه رح واز محمد رح
مرویست که از روی کیل معتبر ست **مسئله ٢** آرد گندم اولی ست از گندم ودرهم اولی است از آرد بنابر آنچه مرویست از ابی یوسف رح
وهمین مختار فقیه ابو جعفر رح است زیرا چه از درهم زیاده دفع حاجت واز آرد زود دفع حاجت میشود **ف** بخلاف گندم چه در ان حاجت
آرد ساختن است **ص** ومرویست که ابو بکر اعمش رح میگوید که گندم افضل ست از آرد ودرهم زیرا چه بسبب دادن گندم صدقه فطر با جماع
ادا میشود وچه در آرد ودرهم اختلاف شافعی رح است **مسئله ٣** صاع نزد ابی حنیفه رح ومحمد رح هشت رطل ست برطل عراقی وابو یوسف
رح گفته است که پنج رطل ست وثلث رطل وهمین قول شافعی رح است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که صاع ما کوچک ست از صاعهای
دیگر ودلیل طرفین رح این است که مرویست که رسول خدا صلعم وضو میکرد بمد که دو رطل ست وغسل میکرد بصاع که هشت رطل وهمچنین بود
صاع عمر رض واین صاع کوچک است بنسبت صاع هاشمی ومردمان استعمال مینمودند صاع هاشمی را **مسئله ٤** وجوب صدقه فطر متعلق است
بوقت طلوع فجر روز عید الفطر **ف** یعنی شرط وجوب آن وقت مذکور ست **ص** وشافعی رح گفته است که وجوب آن متعلق ست
بوقت غروب آفتاب در روز اخیر رمضان وفائده این اختلاف آنست که اگر مسلمان گردد کسی یا فرزندی متولد شود مر کسی را در شب
عید الفطر پس صدقه فطر از او واز ان فرزند واجب می شود نزد علمای ما ونزد شافعی رح واجب نمی شود

وعلى عكسه من مات فيهما من مماليكه او ولده له انه يختص بالفطر وهذا وقته ولنا ان الاضافة للاختصاص واختصاص الفطر باليوم دون الليل والمستحب ان يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج الى المصلى لانه عليه السلام كان يخرج قبل ان يخرج ولان الامر بالاغناء كي لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلوة وذلك بالتقديم فان قدموها على يوم الفطر جاز لانه ادى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكوة ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وان اخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم اخراجها لان وجه القربة فيها معقول فلا يتقدر وقت الاداء فيها بخلاف الاضحية والله اعلم

كتاب الصوم

قال الصوم ضربان واجب ونفل والواجب ضربان منه ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز بنية من الليل وان لم ينو حتى اصبح اجزأته النية ما بينه وبين الزوال

واگر بمیرد در شب عید کسی از اولاد یا کنیزو بنده های شخصی پس صدقه فطر از انها واجب میشود و نزد شافعی رح و نزد علمای ما واجب نمیشود و دلیل شافعی رح این است که صدقه فطر به فطر اختصاص و تعلق دارد ف چنانچه اضافت صدقه مذکوره بسوی فطر دلالت میکند بران ص و وقت غروب آفتاب روز اخیر رمضان وقت فطر است و علمای ما میگویند که اختصاص آن از اضافت لفطر است و اختصاص فطر بروز است نه بشب ف لهذا یوم الفطر گفته میشود و لیلة الفطر گفته نمیشود پس وجوب صدقه فطر متعلق خواهد شد به صبح روز عید الفطر نه بشب آن ص مسئله ۵ مستحب این است که ادا نمایند مردمان صدقه فطر را روز عید الفطر پیش از آنکه متوجه شوند بسوی عیدگاه ف برای نماز عید ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین میکرد و بجهت آنکه امر جهت ادای صدقه فطر برای آن است تا فقرا بسبب آن از سوال مستغنی شوند و بخاطر جمع مشغول شوند به نماز عید و این مقصود حاصل میشود در صورتیکه صدقه فطر مقدم از نماز عید ادا نموده شود و اگر مقدم ادا نمایند صدقه فطر را از روز عید جائز است زیرا چه ادای واجب بعد از تحقق سبب آن جائز است مانند ادای زکوة ف پیش از حولان حول بعد از تحقق نصاب و در اینجا نیز سبب وجوب صدقه فطر متحقق است ص و باید دانست که در تقدیم ادای صدقه فطر بر روز عید تفصیل مدت نیست بلکه تقدیم آن بر روز عید بعد از تحقق سبب مطلقاً جائز است و همین صحیح است مسئله ۶ اگر کسی ادا نکند صدقه فطر را در روز عید پس بعد از گذشتن روز عید صدقه فطر ساقط نمیشود بلکه باید که بعد از ان نیز ادا نماید آنرا زیرا چه وجوب آن برای دفع حاجت فقراست و این امر معقول است و همین معنی بعد از گذشتن روز عید نیز باقیست پس ضرور است که بعد از گذشتن روز عید مذکور نیز ادا نماید بخلاف قربانی ف چه آن ساقط میشود بعد از گذشتن ایام نحر زیرا چه ریختن خون و ذبح نمودن قربانی دران عبادت است و این موافق قیاس نیست ص و عبادت گشتن آن معلوم شده است در ایام نحر بر خلاف قیاس پس بعد از گذشتن ایام نحر قربانی نموده نمیشود والله اعلم

كتاب در بيان روزه

روزه بر دو نوع است یکی واجب و دوم نفل و واجب نیز دو نوع است یکی آنکه تعلق دارد بزمان معین چون روزه ماه رمضان و روزه نذر معین این روزه جائز میشود اگر نیت آن نماید از شب و اگر در شب اتفاق نیت آن نشود حتی که صبح گردد پس صبح صادق اگر نیت آن نماید بعد از طلوع صبح تا وقت زوال جائز است

وقال الشافعیؒ لایجزیہ اعلم ان صوم رمضان فریضۃ لقولہ تعالی کتب علیکم الصیام وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع ولهذا یکفر جاحدہ والمنذور واجب لقولہ تعالی ولیوفوا نذورهم وسبب الاول الشهر ولهذا یضاف الیہ ویتکرر بتکررہ وکل یوم سبب وجوب صومہ وسبب الثانی النذر والنیۃ من شرطہ وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالی وجہ قولہ فی الخلافیۃ قولہ علیہ السلام لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل ولانہ لما فسد الجزء الاول لفقد النیۃ فسد الثانی ضرورۃ انہ لایتجزی بخلاف النفل لانہ متجز عندہ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ماشهد الاعرابی برؤیۃ الهلال الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم وما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال او معناہ لم ینو انہ صوم من اللیل ولانہ یوم صوم فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ کالنفل

و شافعی رح میگوید کہ این نیت صحیح نیست ف بلکہ ضرور است کہ نیت آن از شب نماید تا روزہ مذکور صحیح شود ص مسئلہ ۱ باید دانست کہ روزہ ماہ رمضان فرض ست بجہت آنکہ خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ فرض گردانیدہ شدہ است بر شما روزہ ماہ رمضان وہم بران اجماع ہست است لہذا اگر کسی انکار آن نماید کافر میگردد مسئلہ ۲ روزہ نذر واجب است بجہت آنکہ خدا تعالی در قرآن مجید بایفای نذر امر کردہ ست و باید دانست کہ سبب وجوب روزہ رمضان ماہ رمضان است لہذا مضاف ست بسوی ماہ رمضان و مکرر میشود بسبب مکرر شدن ماہ رمضان ولیکن ہر روزہ از ماہ رمضان سبب وجوب روزہ آن روز است وہمچنین سبب وجوب روزہ نذر نذر است مسئلہ ۳ نیت ہر روزہ شرط است و بیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالی و دلیل شافعی رح بر اینکہ نیت روزہ از شب ضرور است یکے این ست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ روزہ نیست مر کسیے را کہ نیت آن نہ کند از شب و دوم اینست ف کہ اگر از شب نیت نکند بلکہ بعد از صبح نیت آن نماید ص جزو اول از روزہ صحیح نمیشود بسبب آنکہ در ان نیت یافتہ نشدہ پس صحیح نخواہد شد جزو باقی نیز بجہت آنکہ روزہ شی واحد ست و متجزی نیست ف یعنی متصور نیست کہ جزوی از ان صحیح باشد و جزو دیگر غیر صحیح ص و این حکم روزہ واجب ست نزد شافعی رح بخلاف روزہ نفل چہ آن صحیح است نزد او نیز بنیتی کہ بعد از صبح یافتہ شود زیرا چہ روزہ نفل نزد او متجزی است و دلیل علمای ما رح یکے این است کہ ہرگاہ در روز شک بعد از طلوع آفتاب اعرابی گواہی داد برویت ہلال رمضان نزد پیغمبر صلعم پس پیغمبر صلعم فرمود کہ ہر کہ چیزی خوردہ باشد باید کہ در باقی روز چیزی نخورد و ہر کہ چیزی نخوردہ باشد باید کہ روزہ دارد و حدیثی کہ شافعی رح آوردہ است مراد از ان نفی فضیلت ست یا مراد از ان این ہست کہ اگر نیت روزہ کند بعد از صبح از وقت نیت نہ از وقت شب پس جائز نیست بلکہ ضرور است کہ نیت روزہ نماید از شب اگرچہ بعد از صبح نیت کردہ باشد حتی کہ اگر نیت روزہ کند کسی در وقت نصف نہار از وقت نیت نہ از وقت صبح روزہ او صحیح نمیشود و دلیل دوم علمای ما رح این است کہ روزہ ماہ رمضان معین ست برای روزہ رمضان و معیار آنست پس امساک در اول روز رمضان موقوف خواہد ماند بر نیت متاخر کہ مقترن باشد بہ اکثر آن مانند نفل ف یعنی اگر آن نیت یافتہ خواہد شد بعد از ان پس آن امساک روزہ خواہد شد و گرنہ روزہ نخواہد شد

وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلوة والحج لان لهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائهما بخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فترجحت جنبة الفوات ثم قال في المختصر ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح لانه لا بد من وجود النية في اكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر الى وقت الضحوة الكبرى لا وقت الزوال فتشترط النية قبلها لتتحقق في الاكثر ولا فرق بين المسافر والمقيم خلافا لزفر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وهذا الضرب من الصوم يتادى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر وقال الشافعی رح في نية النفل عابث وفي مطلقها له قولان

ص وسر آن اینست که روزه رکن واحد و دراز است از صبح تا شام و نیت برای تعیین آنست برای خدا تعالی و هرگاه نیت مقارن شود باکثر روزه پس ترجیح داده خواهد شد جهت تحقق آن از عدم تحقق شمرده خواهد شد بخلاف نماز و حج زیرا چه آن مشتملست بر چند رکن پس شرط است دران که نیت مقارن باشد بشروع آن تا آن نیت در جمیع ارکان معتبر شود بخلاف روزه قضا ف چه دران نیت از شب ضرور است زیرا چه آن روز فی نفسه برای روزه قضا متعین نیست چنانچه روز رمضان برای روزه رمضان متعین است بلکه روزه های دیگر سوای ماه رمضان ص برای روزه نفل است ف چنانچه روزه های ماه رمضان برای روزه فرض است و اصل در روزهای دیگر روزه نفل است و گردانیدن آن برای قضا عارضی است ص پس موقوف خواهد بود برانکه نیت قضا نماید از شب تا آن روزه که در اصل نفل است از اول برای قضا واقع شود بخلاف آنکه اگر نیت روزه کند کسی بعد از زوال چه این نیت مقترن نیست به اکثر روزه پس درینصورت جانب عدم تحقق روزه ترجیح دارد و بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد که برای روزه رمضان و روزه نذر آن نیت معتبر است که یافته شود از وقت صبح تا وقت زوال مذکور است در مختصر قدوری و در جامع صغیر مذکور است که آن نیت معتبر است که یافته شود قبل نیم روز و همین اصح است زیرا چه ضرور است که یافته شود نیت آن در اکثر روز تا قائم مقام کل شود و نصف روز عبارت است از صبح صادق تا وقت استوا پس ضرور است که نیت روزه یافته شود پیش از وقت استوا تا نیت متحقق شود در اکثر روز باید دانست که درین حکم مسافر و مقیم و صحیح البدن و بیمار همه برابر است زیرا چه تفصیل نیست در آنچه مذکور شد از دلائل و زفر رح میگوید که در حق مسافر و بیمار واجب است که نیت روزه نماید از شب مسئله ۴ روزه که وجوب آن متعلق است بزمان معین چون روزه رمضان و روزه نذر معین ادا میشود به نیت مطلق روزه و به نیت روزه نفل هم و به نیت روزه دیگر که واجب است ف یعنی اگر در رمضان مثلا نیت مطلق روزه نماید و تعیین فرض نکند یا نیت روزه نفل نماید یا نیت روزه دیگر سوای روزه رمضان نماید پس درینصورتها آن روزه از روزه رمضان واقع میشود و به آن روزه رمضان ادا میشود ص و شافعی رح در صورت نیت نفل گفته است که این نیت لغو است و هیچ فائده ندارد ف یعنی بآن نه روزه نفل میشود نه روزه فرض ص و در صورت نیت مطلق روزه از شافعی رح دو قول است

لانه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض ولنا ان الفرض متعين فيه فيصاب
باصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه واذا نوى النفل او واجبا آخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة
جهة وقد لغت الجهة فبقى الاصل وهو كاف ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند ابى يوسف
ومحمد لان الرخصة كيلا تلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند ابى حنيفة اذا صام
المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه فى الحال وتخيره فى صوم رمضان
الى ادراك العدة وعنه فى نية التطوع روايتان والفرق على احدهما انه ما صرف الوقت الى الاهم والضرب
الثانى ما ثبت فى الذمة كقضاء شهر رمضان وصوم الكفارة فلا يجوز الا بنية من الليل لانه غير متعين
ولا بد من التعيين من الابتداء والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال خلافا لمالك فانه يتمسك

یکی موافق علمای ما دوم اینکه دران صورت روزهٔ فرض ادا نشود و دلیل علمای ما اینست که روزهٔ فرض دران معین است
وسوای روزهٔ رمضان روزهٔ دیگر دران مشروع نیست پس نیت مطلق روزه بران منطبق خواهد شد چنانچه اگر شخص واحد در خانه باشد
وکسی بگوید که درین انسان است پس اسم انسان که مطلق است بر شخص مذکور منطبق میشود و همچنین اگر نیت روزهٔ نفل کند در رمضان
یا نیت واجب دیگر نماید دران چون روزهٔ نذر مطلق پس درین هر دو صورت نیز روزهٔ رمضان ادا میشود زیرا چه در نیت
مذکوره نیت اصل روزه است مع وصف زائد وآن زیاده لغو است پس باقی ماند نیت مطلق روزه و به این نیت روزهٔ رمضان
ادا میشود چنانچه مذکور شد و باید دانست که درین حکم مسافر و مقیم و صحیح البدن و بیمار همه برابر اند نزد صاحبین رح زیرا چه رخصت
خوردن روزه در حق مسافر بیمار بجهت آنست که او معذور است چه ایشان بسبب مسافرت و بیماری تحمل مشقت روزه نتوانند کرد
و هرگاه نیت روزهٔ نفل یا روزهٔ دیگر نمایند بمنزلهٔ غیر معذور شمرده خواهند شد پس حکم غیر معذور بر آنها جاری خواهد شد و ابو حنیفه رح
گفته است که بیمار و مسافر اگر نیت روزهٔ دیگر کنند که واجب است چون روزهٔ نذر مطلق مثلا پس آن روزهٔ دیگر ادا میشود زیرا چه او
صرف کرد وقت مذکور را در امری که اهم است زیرا چه روزهٔ مذکور براو واجب است بالفعل و در روز رمضان بیمار و مسافر مختار است
تا آن زمانیکه بیمار شفا یابد و مسافر مقیم گردد و در صورت نیت روزهٔ نفل از ابی حنیفه رح دو روایت است، در حق مسافر و بیمار یکی
اینست که روزهٔ نفل صحیح میشود و از روزهٔ رمضان نمیشود زیرا چه هرگاه او را در رمضان خوردن روزهٔ رمضان رخصت جائز است
پس ماه رمضان در حق او بمنزلهٔ ماه شعبان است مثلا و روایت دیگر اینست که در صورت مذکوره روزهٔ رمضان واقع میشود زیرا چه
او هرگاه نیت روزهٔ نفل کرد پس آن وقت را صرف نکرد در امریکه اهم است از روزهٔ رمضان مسئله نوع دوم از روزه
واجب کہ ف برای آن وقت متعین نیست ص چون روزهٔ قضای رمضان و روزهٔ کفاره پس برای آن نیت از شب
ضرور است ف و بغیر نیت از شب جائز نمیشود ص زیرا چه وقت آن متعین نیست پس ضرور است که از ابتدا معین نموده شود
مسئله ۲ روزهٔ نفل مطلقا جائز است بنیتی که یافته شود از صبح صادق تا قبل نصف روز و امام مالک رح در روزهٔ نفل نیز نیت از شب شرط میکند

باطلاقه ما رويناه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم اني اذاً لصائم ولان المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الامساك في اول اليوم على صيرورته صوماً بالنية على ما ذكرنا ولو نوى بعد الزوال لا يجوز وقال الشافعي يجوز ويصير صائماً من حين نوى اذ هو متجزئ عنده لكونه مبنياً على النشاط ولعله ينشط بعد الزوال الا ان من شرطه الامساك في اول النهار وعندنا يصير صائماً من اول النهار لانه عبارة تقهر النفس وهي انما تتحقق بامساك مقدر فيعتبر قران النية باكثره

فصـــل ويبنغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان رأوه صاموا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوماً ثم صاموا لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا عدة شعبان ثلثين يوماً ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه الا بدليل ولم يوجد ولا يصومون يوم الشك الا تطوعاً

بنا بر حدیثی که دلیل شافعی رح است ف در غیر روزهٔ نفل ص چه آن حدیث مطلق است ف و شامل است مر روزهٔ نفل را نیز ص و دلیل علمای ما کی آنست که پیغمبر صلعم صبح میکرد بغیر نیت روزه و بعد از صبح نیت روزه نفل میکرد و میفرمود که من اکنون روزه دارم دوم این است که روزه مشروع در غیر رمضان همان روزه نفل است ف چنانچه مشروع در رمضان روزه فرض است ص پس امساک در اول روز در غیر رمضان در حق روزه شدن موقوف خواهد ماند بر نیت آخر ف چنانچه امساک در اول روز رمضان ص موقوف میماند بر نیت متأخر مسئله نیت روزه بعد از زوال معتبر نیست ف اگرچه روزه نفل باشد ص و شافعی رح میگوید که نیت روزه نفل بعد از زوال جائز است و از وقتیکه نیت روزه نماید از همان وقت روزه دار میگردد و چه روزه نفل نزد او رح متجزی است زیرا چه بنای آن بر نشاط و ف سابق ص است و شاید که نشاط بعد از زوال حاصل شود ولیکن شرط آن است که از اول روز امساک یافته شود و نزد علمای ما در صورتیکه نیت روزه نفل کند کسی بعد از صبح و پیش از نصف روز پس روزه دار معتبر بود و میشود از اول روز زیرا چه روزه عبادت است و فائدهٔ آن شکستن نفس اماره است و این متحقق نمیشود مگر به امساکی که مقدر است از صبح صادق تا بشام پس باید که نیت آن مقارن شود به اکثر آن والله اعلم

فصل در بیان دیدن هلال رمضان مسئله امردمان را باید که تاریخ بیست و نهم [٢٩] شعبان برای دیدن هلال رمضان متوجه شوند و تفتیش آن نمایند پس اگر ببینند آنرا بتاریخ مذکور نیت روزه رمضان نمایند و روزه رمضان دارند اگر در تاریخ مذکور بسبب ابر یا غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سی روز شمار نمایند و بعد از آن روزهٔ رمضان شروع نمایند بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هلال رمضان را دیده روزه رمضان دارید و هلال عید را دیده افطار نمائید ف و روزه موقوف کنید ص و اگر تاریخ بیست و نهم [٢٩] شعبان بسبب ابر و غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سی روز شمار کنید و بجهت آنکه اصل بقای ماه است تا سی روز پس بعد از گذشتن بیست و نه [٢٩] روز تمامی ماه شعبان و ابتدای ماه رمضان اعتبار نموده نخواهد شد مگر بدلیلیکه عبارت است از دیدن هلال رمضان ف و آن در صورت ابر و غبار یافته نمی شود ص مسئله و روزی که آنرا یوم الشک می نامند روزه نباید داشت مگر به نیت نفل

لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهذه المسئلة على وجوه احدها ان ينوي صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ولانه تشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في مدة صومهم ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا وان افطر لم يقضه لانه في معنى المظنون والثاني ان ينوي عن واجب اخر وهو مكروه ايضا لما روينا الا ان هذا دون الاول في الكراهة ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون تطوعا لانه منهي عنه فلا يتأدى به الواجب وقيل يجزيه عن الذي نواه وهو الاصح لان المنهي عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهي عنه وهو ترك الاجابة يلازم كل صوم والكراهة هنا لصورة النهي والثالث ان ينوي التطوع

زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه داشته نشود در روزی که در بودن آن از ماه رمضان شک است مگر روزهٔ نفل و باید دانست که درین روزه پنج صورت است یکی اینکه نیت روزهٔ رمضان کند دران روز شخصی این مکروه است بجهت حدیثی که مذکور شد و بجهت آنکه دران مشابهت است به اهل کتاب چه آنها بر مدت روزهٔ خود یک روزه یا دو میفزایند و لیکن در صورت مذکوره اگر ظاهر شود که آن روز غرهٔ رمضان است پس آن روزه از روزهٔ رمضان واقع میشود و اگر ظاهر شود که آن روز روز سلخ شعبان است پس آن روزه روزهٔ نفل میشود و اگر درینصورت بشکند آن روزه را شخص مذکور قضای آن براو لازم نیست چه ف او دران نفل عمداً شروع نکرده است بلکه ص شروع کرده است دران بگمان آنکه فرض است و صورت دوم این است که نیت روزهٔ دیگر کند که واجب است و این نیز مکروه است بنا بر حدیث مذکور لیکن کراهیت درینصورت کمتر است به نسبت کراهیت در صورت اولی و درینصورت نیز اگر ظاهر شود که آن روز غرهٔ رمضان است روزهٔ مذکوره روزهٔ رمضان میشود زیراچه درینصورت نیت اصل روزه یافته شده است و اگر ظاهر شود که آن روز سلخ شعبان است پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که این روزه نفل میشود زیراچه روزه در روز مذکور منهی عنه است پس روزهٔ واجب ادا نخواهد شد بروز مذکور و بعضی گفته اند روزه را که نیت نموده است همان روزه ادا خواهد شد و همین اصح است ف زیراچه در روز مذکور روزه داشتن بنیت روزهٔ رمضان منهی عنه است ص بجهت آنکه درینصورت روزه داشتن بنیت روزهٔ رمضان مقدم از رمضان یافته میشود و همین معنی منشای نهی است و همین معنی در صورت مذکوره یافته نمیشود بخلاف روز عید چه دران روز نفل و واجب همه مکروه است زیراچه منشای نهی از روزه داشتن در روز عید اینست که روز عید روز ضیافت و مهمانی است در حق انسان از جانب خدا تعالی و در روزه داشتن درین روز ترک اجابت و اعراض از ضیافت خدا تعالی لازم می آید و این منشا یافته میشود در روزهٔ روز عید از هر نوعیکه باشد از نفل و واجب **سوال** پس باید که در روز شک روزه داشتن سوای روزهٔ رمضان مکروه نباشد زیراچه منشای نهی که مذکور شد دران یافته نمیشود و حال آنکه روزهٔ واجب دران روز داشتن مکروه است **جواب** منشای نهی که مذکور شد اگرچه دران یافته نمیشود و لیکن ص آن روزه مکروه است به اعتبار صورت نهی و صورت سوم اینست که نیت روزهٔ نفل نماید ف در روز مذکور

وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعي رح في قوله يكره على سبيل الابتداء والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتقدّموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث نهي التقدّم بصوم رمضان لانه يؤديه قبل اوانه ثمّ ان وافق صوماً كان يصومه فالصوم افضل بالاجماع وكذا اذا صام ثلثة ايام من آخر الشهر فصاعداً وان افرده فقد قيل الفطر افضل احترازاً عن ظاهر النهي وقيل الصّوم افضل اقتداءً بعلي رض وعائشة رض فانّهما كانا يصومانه والمختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذاً بالاحتياط ويفتي العامّة بالتلوّم الى وقت الزوال ثمّ بالافطار نفياً للتهمة والرابع ان يضجّع في اصل النيّة بان ينوي ان يصوم غداً ان كان من رمضان ولا يصومه ان كان من شعبان وفي هذا الوجه لا يصير صائماً لانه لم يقطع عزيمته فصار كما اذا نوى انه ان وجد غداً غداءً يفطر وان لم يجد يصوم والخامس ان يضجّع في وصف النيّة

ص درین مکروه نیست بنابر حدیث مذکوره ف چه دران استثنای روزه ص نفل است و شافعی رح میگوید که ف اگر کسی را روزه نفل عادت باشد در روزی از روزها و آن روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس این روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه نیست ص وعدا او ابتدا اگر روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه است و حدیث مذکور حجت است براو و دلیل شافعی رح حدیث دیگر است که رسول خدا صلعم فرموده است که مقدم مکنید بر رمضان یک روزه یا دو روزه را و علمای ما در جواب این میگویند که مراد درین حدیث نهی است از روزه داشتن پیش از رمضان به نیت روزه رمضان زیرا چه این ادا کردن روزه رمضان است پیش از وقت آن و باید دانست که اگر کسی را عادت باشد داشتن روزه نفل در روزی از روزها و این روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس برا روزه داشتن در روز مذکور افضل است به اجماع و همچنین اگر سه روزه دارد یا زیاده در آخر ماه شعبان و اگر اینچنین اتفاق نباشد پس درینصورت اختلاف است در اینکه روزه نفل داشتن در روز مذکور افضل است یا افطار نمودن پس بعضی گفته اند که افطار افضل است بجهت احتراز نمودن از ظاهر نهی ف که وارد شده است ص در حدیث شافعی رح و بعضی گفته اند که روزه داشتن افضل است بجهت اقتدا نمودن بعلی و عایشه صدیقه رض چه ایشان روزه میداشتند در روز مذکور و مختار این است که مفتی را باید که در روز مذکور به نیت نفل روزه دارد و احتیاطاً عوام را فتوی دهد که امساک و انتظار نمایند تا وقت زوال بعد ازان ف اگر خبر دیدن هلال ماه رمضان از هیچ جا نرسد ص افطار نمایند تا متهم نشوند بزیاده نمودن روزه بر عدد روزه رمضان که دلالت میکند بر آن حدیث مشهور و آن قول آن سرور صلعم است که هر که روزه دارد در روز شک پس بتحقیق بی فرمانی کرد ابا القاسم ف محمد ص را و صورت چهارم اینست که تردید نماید کسی در نیت اصل روزه باینطور که من روزه خواهم داشت فردا اگر فردا غره رمضان باشد و روزه نخواهم داشت فردا اگر فردا سلخ شعبان باشد و درینصورت روزه ف اصلا صحیح نمیشود زیرا چه ف او در نیت خود تردد داشت ص و نیت او در عزم مصمم نشد پس چنان شد که کسی نیت نماید باین طور که اگر فردا غذا میسر خواهد شد روزه نخواهم داشت و اگر غذا میسر نخواهد شد روزه خواهم داشت و صورت پنجم این است که تردید نماید در وصف نیت

بان ینوی ان کان غداً من رمضان یصوم منه وان کان من شعبان فعن واجب آخر وهذا مکروه لتردده بین امرین مکروهین ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه

لعدم التردد فی اصل النیة وان ظهر انه من شعبان لا یجزیه عن واجب آخر لان الجهة لم تثبت للتردد فیها واصل

النیة لا یکفیه لکنه یکون تطوعاً غیر مضمون بالقضاء لشروعه فیه مسقطاً وان نوی عن رمضان ان کان غداً منه وعن التطوع

ان کان غداً من شعبان یکره لانه ناو للفرض من وجه ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه لما مر وان ظهر انه من شعبان جاز عن نفله

لانه یتادی باصل النیة ولو افسده یجب ان لا یقضیه لدخول الاسقاط فی عزیمته من وجه ومن رأی هلال رمضان وحده

صام وان لم یقبل الامام شهادته لقوله صلی الله علیه وسلم صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته وقد رأی ظاهراً وان افطر فعلیه القضاء دون الکفارة

بانیطور که تردید کند میان نیت روزه رمضان و میان نیت روزه دیگر و این بر دو صورت است یکی اینکه تردید نماید در اصل نیت روزه رمضان و میان
نیت روزه دیگر که واجب است باین طور که بگوید که فردا اگر غره رمضان باشد روزه رمضان خواهم داشت و اگر سلخ شعبان باشد پس فلان
روزه که بر من واجب است آنرا خواهم داشت و این مکروه است زیرا چه او دایر کرد نیت خود را میان دو امر که هر دو مکروه است
ولیکن اگر ظاهر شود که فردا غره رمضان است پس آن روزه روزه رمضان ادا میشود زیرا چه در اصل نیت تردد نیست و اگر
ظاهر شود که آن روز سلخ شعبان است پس بآن روزه واجب دیگر ادا نمیشود زیرا چه جهت آن متعین نشود و مطلق نیت برای ادای آن کفایت
نمیکند پس آن روزه نفل میشود ولیکن اگر باطل کند آنرا قضای آن بر او واجب نمیشود چه شروع او درین نفل عمداً شروع نکرده است
بلکه ص در ان بگمان آن شروع کرده بود که بآن روزه ادای واجب خواهد شد دوم این است که تردید نماید در نیت میان
روزه رمضان و میان روزه نفل باینطور که بگوید که فردا اگر غره رمضان است روزه رمضان خواهم داشت و اگر سلخ شعبان است
روزه نفل خواهم داشت و این نیز مکروه است زیرا چه او درینصورت نیت روزه رمضان نموده است من وجه و بعد ازان ف
باید دانست که درینصورت ص اگر ظاهر شود که فردا غره رمضان است پس بآن روزه روزه رمضان ادا میشود چه در او در اصل
نیت روزه تردد نیست و اگر ظاهر شود که فردا سلخ شعبان است پس آن روزه نفل میشود چه روزه نفل نیز بمطلق نیت صحیح میشود
و اگر این روزه نفل را باطل کند قضای آن بر او واجب نمیشود زیرا چه مقصود او من وجه ادای واجب است ف پس گویا عمداً این
نفل را شروع نکرده است ص مسئله ۳ اگر شخصی تنها ببیند هلال رمضان را پس باید بر او که روزه دارد اگرچه امام گواهی وی را قبول
نکند زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه دارید وقتیکه ببینید هلال رمضان را و افطار کنید وقتیکه ببینید هلال شوال را و این شخص نیز ظاهراً هلال رمضان را دیده
ف پس روزه داشتن بر او واجب است ولیکن باید دانست که این در صورتیست که مطلع صاف نباشد و در صورتیکه
مطلع صاف باشد پس درینصورت روزه داشتن بر او لازم نیست نزد علمای ما و درینصورت در غلطی افتاده است و نزد شافعی رح
درینصورت نیز بر او لازم است که روزه دارد ص و در صورت اولی اگر روزه باطل کند این شخص که دید پس قضای آن بر او لازم است نه کفاره

وقال الشافعي رحمه الله عليه الكفارة ان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه به وحكما لوجوب الصوم عليه ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشائخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلا كان او امرأة حرا كان او عبدا لانه امر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة وتشترط العدالة لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول وتأويل قول الطحاوي عدلا كان او غير عدل ان يكون مستورا والعلة غيم او غبار او نحوه وفي اطلاق جواب الكتاب يدخل المحدود في القذف بعد ما تاب وهو الظاهر الرواية لانه

و نزد شافعی رح بر او کفاره لازم می آید اگر بشکند روزه را بجماع زیرا چه او افطار کرد در روزهٔ رمضان حقیقة و حکما اما حقیقة پس بجهت آنکه وی را یقین است که روز مذکور غرهٔ رمضان است و اما حکما پس بجهت آنکه روزهٔ رمضان بر او واجب است ف باجماع ص و دلیل علما ح ما این است که قاضی گواهی او را رد کرده است بدلیل شرعی که عبارت است از تهمت غلطی و این مورث شبهه است ف پس در صورت مذکوره کفاره لازم نخواهد شد ص زیرا چه این کفاره مندفع میشود بسبب شبهه و اگر شخص مذکور آن روزه را بشکند پیش از آنکه رد کند قاضی گواهی وی را پس درینصورت ف در لزوم کفاره ص اختلاف است ف و نزد بعضی از مشائخ لازم است و نزد بعضی لازم نیست ص و اگر شخص مذکور سی روزه تمام دارد پس بعد ازان نباید او را که در روز دیگر افطار کند بلکه افطار نکند مگر در روزی که امام افطار کند زیرا چه در ابتدای رمضان وجوب روزه بر شخص مذکور بنابر احتیاط است و بعد از داشتن سی روزه احتیاط در تاخیر افطار است ف و معهذا شخص مذکور ص اگر ف بعد از ادای سی روزه در روز دیگر ص افطار نماید کفارهٔ آن برو لازم نمی آید بنابر آنکه روز مذکور غرهٔ شوال است حقیقة نزد آن شخص و این حقیقت نزد او معتبر است مسئله ه ف اگر بتاریخ بیست و نهم شعبان ص مطلع هلال بسبب ابر یا غبار صاف نباشد پس درینصورت امام را باید که گواهی یک شخص عادل بدیدن هلال رمضان قبول نماید خواه آن شخص مرد باشد یا زن خواه آزاد باشد یا بنده زیرا چه دیدن هلال رمضان امر دینی است ف بجهت آنکه وجوب روزهٔ رمضان به آن تعلق دارد ص پس گواهی مذکور مانند روایت حدیث است و لهذا در ان گفتن لفظ اشهد در کار نیست ف در روایت یک شخص عادل در باب حدیث مقبول است ص و شرط عدالت آن شخص ازان جهت است که قول فاسق در امر دینی نیز مقبول نیست ف سوال پس طحاوی رح چرا گفته است که در باب دیدن هلال رمضان قول یک کس مقبول است خواه عادل باشد آن کس یا غیر عادل ص جواب تاویل قول طحاوی رح این است که مراد از غیر عادل در قول وی رح مستور الحال است و باید دانست که در باب دیدن هلال رمضان گواهی محدود بحد قذف نیز مقبول است بعد ازان که او توبه کرده باشد و همین ظاهر روایت است زیرا چه گواهی کور فا حقیقت گواهی نیست بلکه

خبر ۔ وعن ابي حنيفة رح انها لا تقبل لانها شهادة من وجه وكان الشافعي رح في احد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ما ذكرنا
وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا
ثلثين يوما لا يفطرون فيما روى الحسن عن ابي حنيفة رح للاحتياط ولان الفطر لا يثبت بشهادة الواحد وعن محمد رح
انهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتداء كاستحقاق
الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة واذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم
لان التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا بخلاف ما اذا كان بالسماء علة لانه قد ينشق
الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر ثم قيل في حد الكثير اهل المحلة وعن ابي يوسف رح خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة ولا فرق بين اهل المصر ومن ورد من خارج المصر

ص خبر است ف از امر دینی ص و از ابی حنیفه رح مرویست که گواهی او ف درینباب نیز ص مقبول نیست چه این خبر گواهی
است من وجه ف بجهت آنکه عمل کردن بر خبر مذکور واجب نمیشود مگر بعد از حکم قاضی ص و یک قول شافعی رح این است که
درباب گواهی رویت هلال رمضان دو گواه شرط است و آنچه مذکور شد ف که دیدن هلال رمضان امر دینی است و خبر
واحد دران مقبول است ص حجت است براو و نیز بروایت صحیح آمده است که پیغمبر صلعم در رویت هلال رمضان گواهی یک کس
مقبول داشته است و بعد ازان باید دانست که هرگاه مقبول کند امام گواهی یک کس را ف در رویت هلال رمضان و بحساب
آن ص مردمان سی روز روزه دارند پس بعد ازان باید که افطار نکنند و این روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح و این
بنابر احتیاط است و نیز بنابر این است ف که هلال عید ص الفطر ثابت نمیشود از گواهی یک کس و از محمد رح مرویست که بعد ازان
افطار نمایند و عید فطر ثابت میشود بنابر ثبوت رمضان بگواهی یک کس اگرچه عید فطر ابتداءً ثابت نمیشود بگواهی یک کس چنانچه
استحقاق میراث ابتداءً ثابت نمیشود از گواهی یک کس و ثابت میشود بنابر ثبوت نسب بگواهی یک کس که قابله است مسئله
اگر مطلع هلال صاف باشد از ابر و غبار و مانند آن پس درینصورت گواهی بدیدن هلال رمضان مقبول نیست مگر وقتیکه ببینند
آنرا جماعت کثیر که خبر آنها مفید علم یقین باشد و گواهی یک دو کس معتبر نیست زیرا چه دیدن یک دو کس فقط درینصورت محل توهم
غلطی است پس در قبول نمودن گواهی یک دو کس توقف نموده خواهد شد تا آن زمان که خبر دهند بدیدن هلال جمع کثیر بخلاف آنکه
اگر مطلع هلال صاف نباشد بسبب ابر یا غبار ف چه درینصورت گواهی یک کس نیز معتبر است بشرطیکه عادل باشد ص زیرا چه
درینصورت گاهی چنان اتفاق می افتد که موضع هلال منکشف میگردد و در یک موضع آن بسبب دور شدن ابر ازان موضع و باز بتعجیل
تمام مخفی می شود زیر ابر و درین اثنا نگاه بعض مردمان بران می افتد و آن بعض فقط می بینند آنرا و بعد ازان باید دانست که در حد
کثیر اختلاف است بعضی گفته اند که کثیر عبارت است از اهل یک محله و از ابی یوسف رح مرویست که آن عبارت است از پنجاه مرد بنابر
قیاس آن بر قسامه و باید دانست که در حکم مذکور اهل شهر و کسانیکه دران وارد شده باشند از بیرون شهر هر دو برابر اند

وذكر الطحاوى رحـ انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع واليه الاشارة فى كتاب الاستحسان وكذا اذا كان على مكان مرتفع فى المصر ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر احتياطاً وفى الصوم الاحتياط فى الايجاب واذا كان بالسماء علة لم تقبل فى هلال الفطر الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين لانه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقه والاضحى كالفطر فى هذا فى ظاهر الرواية وهو الاصح خلافاً لما روى عن ابى حنيفة رحـ انه كهلال رمضان لانه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحى وان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم كما ذكرنا ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس لقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الى ان قال ثم اتموا الصيام الى الليل والخيطان بياض النهار وسواد الليل والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهاراً مع النية فى الشرع لان الصوم فى حقيقة اللغة هو الامساك لورود الاستعمال فيه الا انه زيد عليه النية فى الشرع لتتميز بها العبادة من العادة واختص بالنهار لما تلونا ولانه لما تعذر الوصال

وطحاوى رحـ ذكر كرده است كه گواهى يک كس در صورت مذكوره مقبول است بشرطيكه آن كس از بيرون شهر آمده باشد چه در صحرا و بيرون شهر موانع ديدن هلال كم ميباشد وبسوى اين اشارت است در عبارت كتاب الاستحسان و بايد دانست كه همين حكم است در صورتيكه آن كس در شهر باشد وليكن در مكان بلند ف چون مناره ص وبام بلند مسئله ۶ اگر شخصے تنها ببيند هلال عيد را نبايد ديرا كه افطار نمايد در روزى كه بزعم او روز عيد است زيرا چه احتياط درين است و در صورتيكه تنها ببيند هلال رمضان را احتياط دران است كه روزه دارد در روزى كه بزعم او غرهٔ رمضان است مسئله ۷ اگر بتاريخ بيست ونهم رمضان مطلع هلال صاف نباشد پس درين مقبول نيست گواهى برويت هلال مگر وقتيكه گواه دو مرد باشند يا يک مرد و دو زن زيرا چه نفع عباد متعلق است بديدن هلال عيد وآن نفع افطار است پس جارى نموده خواهد شد دران حكم حقوق عباد ف در گواهى حقوق عباد عدد و عدالت گواهان وحريت آنها شرط است و بايد دانست ص كه عيد اضحى مانند عيد الفطر است در آنچه مذكور شد وهمين ظاهر روايت است وهمين اصح است بخلاف روايتى كه از ابى حنيفه رحـ مرويست وآن اينست كه حال هلال عيد اضحى مانند هلال رمضان است و دليل ظاهر الروايت اين است كه بهلال عيد اضحى نيز نفع عباد متعلق است وآن فراخورى است به گوشت قربانى مسئله ۸ اگر مطلع صاف باشد پس هلال ف شوال وذى الحجه ص گواهى مقبول نيست مگر گواهى جمع كثير كه به خبر آنها علم يقين حاصل ميشود چنانچه مذكور شد مسئله ۹ وقت روزه از وقت طلوع صبح صادق تا غروب آفتاب است بجهت آنكه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه بخوريد وبنوشيد ف يعنى در شبهاى رمضان ص تا آن زمان كه پيدا شود خط ابيض از خط اسود و بعد از ان تمام كنيد روزه را تا بشب و خط ابيض عبارتست از سفيدهٔ روز ف يعنى صبح صادق ص و خط اسود عبارتست از سياهى شب ف يعنى صبح كاذب ص مسئله ۱۰ صوم ف يعنى روزه ص در شرع عبارتست از ترک خوردن و نوشيدن و جماع از صبح صادق تا بشام مع نيت زيرا چه لفظ صوم ف كه در قرآن مذكور است ص بمعنى امساک است در لغت وليكن در شرع نيت بران زياده نموده شده است تا بسبب آن عبادت از عادت متمايز شود مسئله ۱۱ روزه مختص بروز است بجهت آيت قرآن كه مذكور شد وبجهت آنكه وصال ف يعنى شب و روز داشتن متعذر است بسبب آنكه منتضى بهلاكت ص پس بايد كه يكى از ان متعين شود

كان تعيين النهار اولى ليكون على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء في حق النساء

باب ما يوجب القضاء والكفارة

اذا اكل الصائم او شرب او جامع ناسياً لم يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك رح لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسياً في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عليه الصلوة والسلام للذي اكل وشرب ناسياً تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك واذا ثبت هذا في حق الاكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية بخلاف الصلوة لان هيئة الصلوة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق بين الفرض والنفل لان النص لم يفصل ولو كان مخطياً او مكرهاً فعليه القضاء خلافاً للشافعي رح فانه يعتبره بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق

در روز اوسے ہست بنا بر آنکہ روزہ داشتن بسبب خلاف عادت مشقت ہست و بنائے عبادت بر آن ہست مسئلہ ۲ طہارت از حیض و نفاس شرط اداے روزہ است در حق زنان واللہ اعلم ❊

باب در بیان چیزی کہ موجب قضا و کفارہ است مسئلہ ۱ اگر روزہ دار از راہ فراموشی بخورد یا بنوشد یا جماع کند پس روزہ نمی شکند و این بنا بر استحسان ہست و مقتضای قیاس اینست کہ روزہ بشکند و ہمین قول امام مالک رح ہست زیرا چہ خوردن و نوشیدن و جماع کہ منافی و ضد روزہ است در صورت مذکورہ متحقق ہست پس باید کہ روزہ بشکند چنانچہ نماز می شکند اگر مصلی در اثنای نماز تکلم نماید بفراموشی چہ کلام ضد نماز ہست و وجہ استحسان اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است ہر کسی را کہ از راہ فراموشی اکل و شرب نمودہ بود کہ ثابت باشی بر روزہ خود خدا تعالی ترا خورانیدہ است و نوشانیدہ است و ہرگاہ این ثابت شد پس ثابت خواہد شد کہ بسبب جماع بفراموشی نیز روزہ نخواہد شکست زیرا چہ ترک جماع رکن روزہ است چنانکہ ترک اکل و شرب رکن انست بخلاف تکلم در اثنای نماز اگرچہ بفراموشی باشد زیرا چہ حالت نماز موجب یاد داشتن ہست پس نسیان و فراموشی در ینحالت غالب نخواہد شد و حالت روزہ موجب یاد داشتن آن نیست پس نسیان و فراموشی دران غالب خواہد شد و باید دانست کہ در حکم مذکور روزہ فرض و نفل ہر دو برابر ہست زیرا چہ حدیثی کہ درینباب وارد شدہ است دران فرق مذکور نیست میان روزہ فرض و نفل مسئلہ ۲ اگر شخصی در روز رمضان بخورد یا بنوشد بسبب خطا چنانچہ در حالت مضمضہ یعنی مضمضہ آب ف در حلق فرو رود و وجود تذکر صوم یا بخورد یا بنوشد بسبب اکراہ ص پس روزہ او می شکند و قضای آن بر او لازم می آید و شافعی رح میگوید کہ درینصورت نیز روزہ نمی شکند چنانچہ در صورت فراموشی و علمای ما میگویند کہ قیاس خطا و اکراہ بر نسیان و فراموشی معقول نیست بجہت آنکہ خطا و اکراہ کثیر الوقوع نیست و نسیان کثیر الوقوع است بجہت آنکہ نسیان بر انسان وارد میشود از جانب کسی کہ روزہ حق وی ہست ف اعنی خدا تعالے

والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض فى قضاء الصّلوة فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث لا يفطرن الصّيام القئ والحجامة والاحتلام ولانّه لم توجد صورة الجماع ولا معنًى وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة وكذا اذا نظر الى امرأة فامنى لما بيّنّا وصار كالمتفكر اذا امنى وكالمستمنى بالكف على ما قالوا ولو ادّهن لم يفطر لعدم المنافى وكذا اذا احتجم لهذا ولما روينا ولو اكتحل لم يفطر لانّه ليس بين العين والدماغ منفذ والدّمع يترشّح كالعرق والداخل من المسام لا ينافى كما لو اغتسل بالماء البارد ولو قبّل امرأة لا يفسد صومه يريد به اذا لم ينزل لعدم المنافى صورة ومعنًى بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هنالك أُدير على السبب على ما يأتى فى موضعه ان شاء الله

ص و اکراه از جانب غیر صاحب حق است مانند مقید و مریض در حق قضا نمودن نماز ف یعنی اگر مقید نشسته نماز گذارد بسبب عذر قید پس او قضا میکند آن نماز را و مریض بعد از دفع مرض قضا نمیکند نمازی را که بسبب عذر بیماری نشسته گذارده بود آن را و هرگاه این فرق میان نسیان و اکراه ظاهر گشت پس قیاس یکی بر دیگر صحیح نخواهد شد ۱۲

ص مسئله ۱۳ اگر روزه دار بخوابد در روز محتلم شود روزه نمیشکند بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که سه چیز است که بسبب آن روزه نمی شکند یکی قی دوم حجامت سوم احتلام و بجهت آنکه یافته نمیشود صورت جماع و نه معنی آن چه معنی جماع عبارت است از انزال بشهوت بسبب مباشرت و همچنین روزه نمی شکند در صورتیکه بشهوت نگاه کند روزه دار بسوی زنی و بسبب آن انزال شود بجهت دلیلی که در مسئله احتلام مذکور شد ف و حاصل آنکه درینصورت روزه نمی شکند ص چنانچه روزه نمیشکند در صورتیکه شخصی خیال نماید زنی را باین طور که جماع میکند او را و همچنین در صورتیکه بمالد ذکر خود را به کف دست خود حتی که انزال شود پس درینصورتها روزه نمی شکند بنابر آنچه فقها گفته اند ف و اکثر مشائخ بر آنند که در صورت اخیر روزه میشکند

ص مسئله ۱۴ بسبب مالیدن روغن در بدن روزه نمی شکند چه درینصورت چیزی منافی روزه یافته نمیشود و همچنین بسبب حجامت نمودن روزه نمی شکند بجهت آنکه درینصورت نیز منافی روزه یافته نمی شود و بجهت حدیثی که مذکور شد در مسئله احتلام

مسئله ۵ روزه دار اگر سرمه کشد در چشم خود روزه نمی شکند زیرا چه از چشم تا دماغ منفذی نیست ف تا از آن منفذ سرمه چشم در دماغ درآید سوال پس اشک از دماغ از راه چشم چگونه می ریزد جواب ص اشک از راه مسام می ریزد مانند عرق و چیزی که داخل شود از راه مسام شکننده روزه نیست چنانچه اگر غسل کند کسی از آب سرد ف و ادراک کند سردی آنرا در جگر پس روزه او نمیشکند ص مسئله ۶ بسبب بوسه گرفتن روزه نمی شکند بشرطیکه انزال نشود زیرا چه درینصورت چیزی منافی روزه یافته نمی شود نه صورةً و نه معنیً ف اما صورةً پس آن ظاهر است و اما معنیً پس بجهت آنکه انزال یافته نشد ص بخلاف رجعت بعد از طلاق رجعی و مصاهرت ف یعنی آن بسبب بوسه ثابت میشود ص زیرا چه مدار حکم رجعت و مصاهرت بر سبب است بنابر آنچه ذکر آن خواهد آمد در موضع آن ان شاء الله تعالیٰ

ولو انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع ووجود المنافي صورة او معنى يكفي لايجاب القضاء احتياطاً اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا بأس بالقبلة اذا امن على نفسه اي الجماع او الانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطراً بعاقبته فان امن يعتبر عينه وابيح له وان لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له والشافعي رح اطلق فيه في الحالين والحجة عليه ما ذكرنا والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه كره المباشرة الفاحشة لانه قل ما تخلو عن الفتنة ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطاع الاحتراز عنه فاشبه الغبار والدخان واختلفوا في المطر والثلج والاصح انه يفسد لامكان الامتناع عنه اذا اواه خيمة او سقف ولو اكل لحما بين اسنانه فان كان قليلاً لم يفطر وان كان كثيراً يفطر وقال زفر رح يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة

مسئله ۷ روزه دار اگر بوسه بگیرد یا لمس کند و بسبب آن انزال شود پس روزه او می‌شکند و بر وی قضای آن لازم می‌آید نه کفاره زیراچه درین صورت جماع که منافی روزه است معنی یافته میشود و وجود منافی اگرچه معنیً باشد برای وجوب قضا کافی است احتیاطاً و اما وجوب کفاره پس آن موقوف است بر کمال جنایت چه کفاره چیزیست که مندفع میشود بسبب شبهه مانند حدود وقصاص **ف** **مسئله ۸** روزه دار را بوسه گرفتن مضایقه نیست بشرطیکه وی را اعتماد باشد بر ذات خود که جماع یا انزال نخواهد کرد و وقتیکه این اعتماد نباشد پس درین هنگام وی را بوسه گرفتن مکروه است زیراچه عین بوسه شکننده روزه نیست ولیکن گاهی بالاخره باعث جماع یا انزال میشود که شکننده روزه است پس اگر آن شخص اعتماد باشد که از جماع و انزال محفوظ خواهد ماند پس در حق او عین بوسه اعتبار کرده میشود و آن مباح گردانیده میشود در حق او و اگر وی را این اعتماد نباشد پس اعتبار کرده میشود در حق او آنچه آخر کار است پس مکروه داشته میشود بوسه گرفتن در حق او و شافعی رح این تفصیل نکرده است بلکه گفته است که بوسه گرفتن مباح است روزه دار را در هر دو صورت و دلیل علمای ما که مذکور شد حجت است بر او **مسئله ۹** مباشرت مانند بوسه گرفتن است نزد ابی حنیفه رح بنا بر ظاهر روایت و مرویست که نزد محمد رح مباشرت فاحشه مکروه است زیراچه مباشرت فاحشه نادراً از فتنه خالی میباشد **ف** و آن عبارتست ازینکه زن و مرد باهم برهنه شده معانقه نمایند باینطور که ظاهر فرج هر یک مس کند ظاهر فرج دیگر را **ص** **مسئله ۱۰** اگر مگس درآید در حلق روزه دار روزه وی نمی‌شکند بنا بر استحسان و مقتضای قیاس اینست که روزه او بشکند زیراکه چیزی که بسبب آن روزه می‌شکند در جوف او درآمده است اگرچه آن چیز از قسم غذا و ماکولات نیست مانند تراب و سنگریزه و وجه استحسان اینست که مگس در حلق او بغیر اختیار او درآید و او را احتراز از آن قادر نیست پس آن مانند غبار و دخان است **مسئله ۱۱** اگر قطره باران یا برف درآید در حلق روزه دار پس درین صورت اختلاف است و اصح اینست که روزه میشکند چه احتراز از آن ممکن است بپناه گرفتن بر خیمه یا سقفی **مسئله ۱۲** بسبب خوردن پاره گوشت که در میان دندانهای صائم میماند روزه نمیشکند ولیکن این وقتی است که آن پاره گوشت قلیل باشد و اگر کثیر باشد پس بسبب خوردن آن روزه می‌شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت روزه میشکند زیراچه دهن در حکم ظاهر است نه بسبب آب در دهن کردن روزه نمیشکند

ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد رح ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداءً يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف رح وعند زفر رح عليه الكفارة ايضا لانه طعام متغير ولابي يوسف رح انه يعافه الطبع فان ذرعه القيء لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء ويستوي فيه ملأ الفم فما دونه فلو عاد وكان ملأ الفم فسد عند ابي يوسف رح لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد رح لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملأ الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف رح لعدم الخروج وعند محمد رح يفسد صومه لوجود الصنع منه في الادخال

و دليل علماى ما اين ست كه قليل ازان تابع دندان هاست بمنزلهٔ آب دهن بخلاف كثير چه آن تابع دندان نيست چه كثير در دندانها نمى ماند و بدانكه مقدار نخود كثير است و كم ازان قليل و آنچه مذكور شده در صورتيست كه آنرا از دهن برآورده خورده نباشد و اگر آنرا از دهن برآورده بخورد بايد كه روزه بشكند ف چه از خارج ص در جوف درآمده است چنانكه از محمد رح مرويست كه روزه دار اگر فرو برد كنجدى را از ميان دندانهاى خود روزه نمى شكند و اگر دانهٔ كنجد را ابتداءً از خارج گرفته فرو برد روزه مى شكند و اگر آن را بخايد روزه نمى شكند چه آن دانه بسبب خائيدن در دهن پريشان ميگردد ف و چيزى ازان به اندرون حلق نميرود ص مسئله ۱۳ در صورتيكه بخورد گوشت پاره را كه باقى بماند ميان دندانها و پارهٔ مذكور مقدار نخود باشد قضا لازم مى آيد نه كفاره نزد ابى يوسف رح و نزد زفر رح كفاره نيز لازم مى آيد زيراچه آن طعام متغيرست ف مانند گوشت بدبو ص و دليل ابى يوسف رح اينست كه طبيعت انسان از خوردن آن كراهيت ميكند ف پس خوردن آن مقصود نميشود ص مسئله ۱۴ اگر از روزه دار بسبب غلبهٔ غثيان قى بى اختيار برآيد روزه نمى شكند زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه هركه قى كند بى اختيار قضا بروى لازم نيست و هركه قصداً بتكلف قى كند قضا بروى لازم مى آيد و بدانكه درين حكم قى پر دهن و غير پر دهن هر دو برابر است مسئله ۱۵ اگر روزه دار را قى پر دهن در دهن آيد و بعد ازان آن قى در حلق فرو رود پس روزه بشكند نزد ابى يوسف رح زيراچه قى پر دهن هرگاه از جوف در دهن برآيد پس از خارج شمرده ميشود و لهذا بسبب آن وضو مى شكند پس آن قى در صورت مذكوره بعد از خروج داخل شده است در جوف و نزد محمد رح در صورت مذكوره روزه نمى شكند زيراچه صورت افطار كه عبارت هست از خائيدن و فرو بردن در صورت مذكوره يافته نميشود و همچنين معنى افطار نيز يافته نميشود چه قى را كسى بقصد غذا نميكند و اگر روزه دار مذكور آن قى را خود فرو برد پس درين صورت روزه او مى شكند باجماع چه او داخل كرد آن قى را بعد از برآمدن آن پس صورت افطار متحقق شد مسئله ۱۶ اگر قى كمتر از پرى دهن از دهن برآيد و باز بحلق فرو رود روزه نمى شكند چه آن قى خارج شمرده نميشود و روزه دار آنرا فرو نبرده است و اگر روزه دار آنرا فرو برد پس درين صورت نيز روزه نمى شكند نزد ابى يوسف رح زيراچه قى مذكور خارج شمرده نميشود نزد او و نزد محمد رح روزه از فاسد ميشود بسبب صنع او در اندرون بردن

فان استقاء عمداً ملأ فيه فعليه القضاء لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة لعدم الصورة وان كان اقل من ملأ الفم فكذلك عند محمد رح لاطلاق الحديث وعند ابي يوسف رح لا يفسد لعدم الخروج حكماً ثم ان عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج وان اعاده فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملأ الفم لكثرة الصنع ومن ابتلع الحصاة او الحديد افطر لوجود صورة الفطر ولا كفارة عليه لعدم المعنى ومن جامع في احد السبيلين عامداً فعليه القضاء استدراكاً للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية ولا يشترط الانزال في المحلين اعتباراً بالاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وانما ذلك شبع وعن ابي حنيفة رح انه لا تجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتباراً بالحد عنده والاصح انها تجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة انزل او لم ينزل خلافاً للشافعي رح لان الجناية تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى

مسئلہ ۱۷ روزہ دار اگر عمداً قی پر دہن نماید پس بر وی قضای آن لازم می آید بنا بر حدیثی کہ مذکور شد و کفارہ لازم نمی آید چہ صورت افطار یافتہ نشدہ است و اگر قی پر دہن نباشد پس درینصورت نیز روزہ می شکند نزد محمد رح بنا بر حدیث مذکور چہ آن مطلق ست ف و مقید نیست بہ اینکہ قی پر دہن باشد ص و نزد ابی یوسف رح روزہ نمی شکند زیرا چہ قی پر دہن شمردہ نمیشود و لہذا بسبب آن وضو نمی شکند و بعد ازان باید دانست کہ اگر در صورت مذکورہ آن قی قلیل بعد از برآمدن تا بدہن باز فرو رود در حلق روزہ نمی شکند نزد ابی یوسف رح چہ خروج آن معتبر نیست پس دخول بعد ازان ثابت و معتبر نخواہد شد و اگر آن قی کنندہ خود فرو برد آنرا پس درینصورت از ابی یوسف رح دو روایت است یکی اینکہ روزہ نمی شکند بنا بر وجہیکہ مذکور شد و دوم اینکہ روزہ می شکند زیرا چہ درینصورت عمل کثیر ازو یافتہ شد چہ او قصداً قی کرد و بعد ازان خود آنرا فرو برد مسئلہ ۱۸ روزہ دار اگر فرو برد سنگ ریزہ را یا خستہ خرما را یا پارۂ آہن را روزہ او می شکند زیرا چہ صورت افطار یافتہ شد و کفارہ لازم نمی آید بجہت آنکہ معنی افطار ف کہ عبارت ہست از داخل شدن چیزی کہ از قبیل غذا ہست یا از قبیل دوا ص یافتہ نشدہ مسئلہ ۱۹ روزہ دار اگر جماع کند در قبل یا دبر کسی پس قضای آن برو لازم می آید چہ روزہ بسبب جماع می شکند و کفارہ نیز لازم می آید بجہت کمال جنایت و باید دانست کہ در صورت جماع کردن در قبل و دبر برای لازم شدن قضا و کفارہ انزال شرط نیست زیرا چہ بسبب داخل کردن ذکر درین دو موضع غسل جنابت واجب میشود اگرچہ انزال نشود پس ہمچنان کفارہ نیز لازم خواہد شد و سر آن اینست کہ قضای شہوت بسبب آن متحقق میشود و بدون انزال و شبع سیری حاصل میشود و از ابی حنیفہ رح مرویست کہ بسبب جماع نمودن در دبر کفارہ لازم نمی آید بنا بر آنکہ در ان حد لازم نیست نزد او ح و اصح اینست کہ بسبب آن کفارہ لازم می آید زیرا چہ آن جنایت کامل ہست بسبب قضای شہوت مسئلہ ۲۰ اگر شخصی جماع کند مردہ را یا چہارپایہ را پس کفارہ لازم نمی آید انزال شود یا نشود و نزد شافعی رح درینصورت نیز کفارہ لازم می آید و دلیل علمای ما رح اینست کہ سبب وجوب کفارہ جنایت کامل ہست و آن در صورت مذکورہ یافتہ نمیشود چہ کمال جنایت بسبب قضای شہوت در محل مشتہی متحقق میشود

ولم يوجد ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة وقال الشافعي رح في قول
لا تجب عليها لانها متعلقة بالجماع وهو فعله وانما هي محل الفعل وفي قول تجب ويتحمل الرجل
عنها اعتبارا بماء الاغتسال ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان فعليه ما على
المظاهر وكلمة من تنتظم الذكور والاناث ولان السبب جناية الافساد لا نفس الوقاع وقد
شاركته فيها ولا تحمل لانها عبادة او عقوبة ولا يجري فيها التحمل ولو اكل او شرب ما يتغذى به
او ما يداوى به فعليه القضاء والكفارة وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بخلاف
القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار
في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرف ان التوبة
غير مكفرة لهذه الجناية ثم قال والكفارة مثل كفارة الظهار
لما روينا ولحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت

ومرد و چهار پایه محل مشتهی نیست و بعد ازان باید دانست که چنانکه نزد علمای ما بسبب جماع کفاره لازم می آید بر مرد
همچنین لازم می آید بر زن نیز اگر زن بطوع و رضامندی تمکین نموده باشد و قول شافعی رح این است که کفاره بر زن لازم
نمی آید زیراچه وجوب کفاره متعلق است بجماع و جماع فعل مرد است و جز این نیست که زن محل آن فعل است و قول دیگر
اینست که کفاره بر زن نیز لازم می آید ولیکن تحمل آن نماید مرد یعنی مرد از جانب زن کفاره دیرا ادا کند و مراد ازین
تحمل کفاره مال است نه روزه کفاره و این بنا بر آنست که غسل جنابت واجب میشود بر زن نیز و بهای آب واجب میشود
بر مرد و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه افطار کند در روز رمضان پس لازم میشود بر وی آنچه لازم
میشود بر ظهار کننده و این حدیث شامل است زن و مرد هر دو را و دوم این است که سبب وجوب کفاره در صورت جماع جنایت است
که عبارت است از فساد روزه نه عین جماع و زن شریک مرد است در جنایت مذکوره و در کفاره تحمل جاری نیست زیراچه
کفاره یا عبادت است یا عقوبت و در هیچ یکی ازین هر دو تحمل جاری نیست مسئله ۲ اگر شخصی بعد از نیت روزه روز
رمضان را بشکند باینطور که بخورد یا بنوشد چیزی را از قسم غذا یا دوا پس بر وی قضا و کفاره هر دو لازم می آید و شافعی رح
گفته است که بر وی کفاره نیست زیراچه وجوب کفاره در شرع بسبب جماع بخلاف قیاس است چه وجوب کفاره برای رفع
گناه است و دفع آن بسبب توبه حاصل میشود پس از روی قیاس بسوی کفاره حاجت نیست و هرگاه وجوب کفاره
در صورت جماع بخلاف قیاس است پس قیاس چیزی دیگر مثل اکل و شرب بر آن مقبول نیست و دلیل علمای ما این است
که سبب وجوب کفاره در صورت جماع جنایت است که عبارت است از افطار روزه رمضان بر وجه کمال و این سبب
در صورت اکل و شرب نیز متحقق است و هرگاه بجهت کفاره این گناه در صورت جماع اعتاق بنده واجب است پس
معلوم شد که توبه مکفر این گناه نیست چنانچه شافعی رح زعم کرده است مسئله ۳ کفاره شکستن روزه ماه رمضان مثل
کفاره ظهار است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد و بجهت حدیث اعرابی که نزد پیغمبر صلعم آمد و گفت که یا رسول خدا هلاک شدم و هلاک کردم پس پیغمبر صلعم پرسید که چه کردی

قال واقعت امرأتی فی نهار رمضان متعمداً فقال صلی الله علیه وسلم اعتق رقبة فقال لا املك
الا رقبتی هذه فقال صم شهرین متتابعین فقال هل جاءنی ما جاءنی الا من الصوم فقال
اطعم ستین مسکیناً فقال لا اجد فامر رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یؤتی بفرق من
تمر ویروی بعرق فیه تمر خمسة عشر صاعاً وقال فرقها علی المساکین فقال والله ما بین لابتی
المدینة احد احوج منی ومن عیالی فقال کل انت وعیالك یجزیك ولا یجزی احداً بعدك وهو حجة
علی الشافعی رح فی قوله یخیر لان مقتضاه الترتیب وعلی مالك رح فی نفی التتابع للنص علیه ومن جامع
فیما دون الفرج فانزل فعلیه القضاء لوجود الجماع معنیً ولا کفارة علیه لانعدامه صورة
ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارة لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایة فلا یلحق به غیره
ومن احتقن او استعط او اقطر فی اذنه افطر لقوله صلی الله علیه وسلم الفطر مما دخل
ولوجود معنی الفطر وهو وصول ما فیه صلاح البدن الی الجوف ولا کفارة علیه لانعدامه صورة

پس گفت اعرابی که قصداً جماع کردم زن خود را در روزهٔ رمضان پس فرمود پیغمبر صلعم که یک بنده آزاد کن گفت
که من مالک بنده نیستم پس فرمود پیغمبر صلعم که دو ماه پی در پی روزه دار گفت که آنچه بر من آمد پس آن نیامد بر من مگر بجهت
روزه پس فرمود پیغمبر صلعم که شصت مسکین را طعام بده گفت که این قدر طعام نزد من نیست پس امر کرد آن سرور صلعم
مرخادمان خود را که یک فرق سرخ که سه پیمانه است آورند بعض گفته اند که در آن شانزده رطل می گنجد و بعضے گفته اند
که سرخ هشتاد و سه رطل است و بعضی گفته اند که سی و شش رطل و بعضی گفته اند که شصت رطل سرخ مع خرما و پیدا آمد
و فرمود مر آن اعرابی را که بخش کن آنرا به مسکینان اعرابی گفت که والله نیست درمیان مدینه کسی محتاج تر از من
و از عیال من پس فرمود پیغمبر صلعم که بخور این را تو و بخورد عیال تو و کفایت خواهد کرد ترا برای کفاره و این مخصوص بذات
و سوای تو کسی دیگر را کفایت نخواهد کرد و باید دانست که نزد علمای ما کفاره ترتیبی که در حدیث مذکور است واجب است
و حدیث مذکور حجت است بر شافعی رح در مختار گردانیدن صاحب کفاره یکی از این سه چیز بدون ترتیب زیرا چه مقتضای
آن حدیث ترتیب است و نیز حجت است بر مالک رح در نفی تتابع روزه زیرا چه در حدیث مذکور بر آن نص است ۞
مسئله ۲۳ اگر شخصی جماع کند در غیر قبل و دبر و بسبب آن انزال شود پس روزهٔ او می شکند و قضای آن بر او
لازم می آید بسبب آنکه جماع معنیً از او یافته شده است و کفارهٔ آن بر او لازم نمی آید زیرا چه جماع صورةً در این صورت
یافته نشده است مسئله ۲۴ بسبب شکستن روزهٔ غیر رمضان کفاره لازم نمی آید زیرا چه شکستن روزهٔ رمضان
جنایت عظیم است پس شکستن روزهٔ دیگر به آن ملحق نخواهد شد مسئله ۲۵ بسبب حقنه نمودن روزه می شکند و همچنین
بسبب دوا انداختن در بینی و گوش بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بسبب در آمدن چیزی در اندرون بدن روزه
می شکند و بجهت آنکه در این صورت یافته میشود معنی افطار که عبارت است از در آمدن چیزی که در آن اصلاح بدن است در جوف
بدن و در صورت مذکور کفاره لازم نمی آید زیرا چه صورت اکل که عبارت از خاییدن و فرو بردن است در صورت مذکور یافته نشود

ولو اقطر فی اذنیه الماء او دخلهما لا یفسد صومه لانعدام المعنی والصورة بخلاف ما اذا دخله الدهن ولو داوی جائفة او آمّة بدواء فوصل الی جوفه او دماغه افطر عند ابی حنیفة رح والذی یصل هو الرطب وقالا لا یفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخری کما فی الیابس من الدواء وله ان رطوبة الدواء تلاقی رطوبة الجراحة فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف بخلاف الیابس لانه ینشف رطوبة الجراحة فینسد فمها ولو اقطر فی احلیله لم یفطر عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف رح یفطر وقول محمد رح مضطرب فیه فکانه وقع عند ابی یوسف رح ان بینه وبین الجوف منفذا ولهذا یخرج منه البول ووقع عند ابی حنیفة رح ان المثانة بینهما حائل والبول یترشح منه وهذا لیس من باب الفقه ومن ذاق شیئا بفمه لم یفطر لعدم الفطر صورة ومعنی ویکره له ذلک لما فیه من تعریض الصوم علی الفساد ویکره للمرأة ان تمضغ لصبیها الطعام اذا کان لها منه بد لما بینا

مسئله ۲۶ اگر روزه دار در گوش خود آب داخل کند یا آب از خود داخل شود در گوش او پس درین هر دو صورت روزه نمی شکند زیرا چه درین هر دو صورت اکل یافته نمیشود نه صورةً نه معنیً بخلاف آنکه اگر در گوش روزه دار روغن در آید چه دران اصلاح بدن است ص مسئله ۲۷ اگر بشکم شخصی جراحتی باشد که در جوف آن رسیده باشد یا بر سر او جراحتی باشد که در دماغ او رسیده باشد و شخص مذکور دوا کند آن جراحت خود را به دوا یکه میرسد در جوف یا در دماغ او پس روزهٔ او می شکند نزد ابی حنیفه رح و مراد از دوا مذکور دوای رطب است ف نه دوای خشک چه آن در جوف نمیرسد ص و صاحبین رح گفته اند که در صورت مذکوره روزهٔ او نمی شکند زیرا چه یقیناً معلوم نیست که دوا در جوف و دماغ او رسیده است بجهت آنکه منفذ گاهی بند میشود و گاهی وا میشود پس بسبب دوای تر روزه نخواهد شکست ص چنانچه بسبب دوای خشک نمی شکند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که رطوبت دوا و رطوبت جراحت باهم آمیخته میل میکند بسوی اسفل پس میرسد بجوف و دماغ ص بخلاف دوای خشک چه آن نشف میکند رطوبت جراحت را پس بسبب آن دهن جراحت بند می شود مسئله ۲۸ اگر شخصی در سوراخ ذکر خود چیزی از دوا اقطار نماید پس روزهٔ او نمی شکند نزد ابی حنیفه رح و ابو یوسف رح گفته است که روزهٔ او می شکند و قول محمد رح درین مسئله مضطرب است و وجه قول ابی یوسف رح موافق زعم او این است که از ذکر تا جوف منفذی است لهذا بول از ان بیرون میشود و وجه قول ابی حنیفه رح موافق زعم او اینست که ف از ذکر تا جوف منفذی نیست بلکه ص مثانه حائل است میان آن هر دو و بول از راه مثانه می چکد و این از باب فقه نیست +

مسئله ۲۹ اگر شخصی چیزی از طعام در دهن خود بگیرد برای دریافتن مزهٔ آن و فرو نبرد آنرا پس روزهٔ او نمی شکند زیرا چه درین صورت اکل و شرب اصلا یافته نمیشود نه صورةً نه معنیً ولیکن آن مکروه است زیرا چه دران ترک احتیاط است بجهت آنکه احتمال است که چیزی در حلق در آید و فرو رود مسئله ۳۰ مکروه است زن را که برای طفل خود طعام را بخاید ولیکن وقتی مکروه است که وی را از ان گزیر باشد و وجه کراهیت این است که در مسئله سابق مذکور شد

ولا بأس اذا لم تجد منه بدًّا صيانةً للولد الا ترى ان لها ان تفطر اذا خافت على ولدها ومضغ العلك لا يفطر الصائم
لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل اليه بعض اجزائه وقيل
اذا كان اسود يفسد وان كان ملتئما لانه يتفتت الا انه يكره للصائم لما فيه من تعريض
الصوم للفساد ولانه يتهم بالافطار ولا يكره للمرأة اذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك
في حقهن ويكره للرجال على ما قيل اذا لم يكن من علة وقيل لا يستحب لما فيه من التشبيه بالنساء ولا بأس بالكحل
ودهن الشارب لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظور الصوم وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى
الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن
من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة
ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك
من غير فصل وقال الشافعي رح يكره بالعشي لما فيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف

واما وقتی که ویرا ازان گزیر نباشد پس درین هنگام خائیدن طعام برای طفل خود ویرا مکروه نیست بجهت محافظت فرزند زیرا محافظت آن بروی واجب است
لهذا اگر ویرا خوف هلاکت طفل خود باشد افطار کردن ویرا جائز است مسئله ۳۱ بسبب خائیدن چیزی که بسبب آن
بن دندان محکم میشود وآنرا علک میگویند چون کندر وغیره روزه نمی شکند زیرا چه آن در جوف نمیرسد وبعضی گفته اند که
بسبب آن روزه می شکند مگر وقتیکه مرکب باشد چه اگر مرکب نباشد بعض اجزای آن در جوف میرسد وبعضی گفته اند که بسبب خائیدن
علک سیاه روزه می شکند اگرچه مرکب باشد زیرا چه علک سیاه بسبب خائیدن گداخته می شود ودر حلق میرسد باید دانست که هرچند
بسبب خائیدن علک روزه نمی شکند خائیدن آن مکروه است روزه دار را بجهت آنکه دران احتمال فساد روزه است وبجهت آنکه
آن منشای تهمت افطار است وباید دانست که خائیدن علک مر زنان را مکروه نیست وقتیکه روزه دار نباشند چه آن قائم مقام
مسواک است در حق زنان وبعضی گفته اند که مردان را خائیدن علک بغیر علت مکروه است اگرچه روزه دار نباشند زیرا چه دران
مشابهت با زنان است مسئله ۳۲ روزه دار را سرمه در چشم کشیدن وروغن بر سبلت مالیدن مضائقه نیست چه این نوعی
از انتفاع است ومنافی روزه نیست ف محظور یعنی منع کرده شده وباید دانست که پیغمبر صلعم ترغیب داده است در روز عاشورا بدو چیز
یکی اکتحال یعنی سرمه کشیدن در چشم ودوم روزه داشتن وباید دانست که سرمه کشیدن در چشم مردان مضائقه نیست اگر قصد
تداوی باشد نه بقصد زینت وهمچنین روغن مالیدن در سبلت نیز مستحب است اگر بقصد زینت نباشد چه روغن مالیدن بمنزله
خضاب است ومرد را نباید که روغن در ریش بمالد تا ریش دراز گردد وقتیکه ریش او بقدر مسنون باشد ومسنون بقدر قبضه است
مسئله ۳۳ روزه دار را استعمال مسواک خواه سبز باشد یا بی آب مضائقه نیست خواه در اول روز خواه در آخر آن زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
فرموده است که بهترین خصلتهای روزه دار استعمال مسواک است واین حدیث مطلق است ف ودران تفصیل نیست میان
خشک وتر ومیان اول روز وآخر روز ص وشافعی رح گفته است که روزه دار را استعمال مسواک در آخر روز مکروه است
زیرا چه بسبب آن زائل میشود اثر روزه که نیک ومحمود است وآن عبارت است از بوی که در دهن روزه دار حادث میشود بسبب روزه

فشابه دم الشهيد قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم ولا فرق بين الرطب لا الاخضر وبين المبلول بالماء لما روينا

فصل ومن كان مريضًا في رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضى وقال الشافعي رح لا يفطر هو يعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما يعتبر في التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد تفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه وان كان مسافرًا لا يستضر بالصوم فصومه افضل وان افطر جاز لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرًا بخلاف المرض فانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيًا الى الحرج وقال الشافعي رح الفطر افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر ولنا ان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى وما رواه محمول على حالة الجهد واذا مات المريض والمسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب الوصية بالاطعام

و این بوی مانند خون شهید است پس ازالهٔ آن نباید کرد و علمای مذهب حنفی جواب میدهند و میگویند که بوی اثر عبادت است

پس اخفای آن سزاوار است بخلاف خون شهید چه این اثر ظلم است والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر شخصی در ماه رمضان بیمار باشد و بترسد ازینکه اگر روزه خواهد داشت بیماری او زیاده خواهد شد پس جائز است او را که روزه ندارد و بعد از یافتن صحت قضا کند آن را و شافعی رح گفته است که بیمار را افطار کردن در روز رمضان جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاکت باشد یا خوف تلف شدن عضوی از اعضا باشد مانند تیمم و علمای ما میگویند که زیادتی بیماری و امتداد آن گاهی موجب هلاکت میشود پس احتراز از آن واجب است مسئله ۲ مسافر را اگر روزه داشتن ضرر نباشد پس افضل اینست که روزه دارد و معهذا اگر روزه ندارد جائز است زیراچه سفر خالی از مشقت نمی باشد پس نفس سفر عذر گردانیده شد بخلاف بیماری چه در بیماری گاهی تخفیف میشود بسبب روزه نهادن در بیماری شرط نموده شد که موجب ضرر باشد و شافعی رح گفته است که مسافر را روزه نداشتن افضل است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که در حالت سفر روزه داشتن نیکو نیست و دلیل علمای ما این است که ماه رمضان افضل است بنسبت ماههای دیگر پس ادای روزه در ماه رمضان اولی خواهد شد و حدیثی که شافعی رح آورده است پس مراد از آن اینست که اگر روزه داشتن در سفر موجب جهد و مشقت باشد پس روزه داشتن نیکو نیست مسئله ۳ اگر بیماری بیمار امتداد کشد و بعد از گذشتن ماه رمضان نیز باقی ماند و بعد از آن بیمار مذکور بمیرد پس قضای روزه رمضان بر او واجب نیست و همین حکم مسافر است زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که هر که در ماه رمضان بیمار باشد یا مسافر پس باید که در ایام دیگر روزه رمضان را قضا نماید و بیمار و مسافر مذکور ایام دیگر را نیافتند مسئله ۴ اگر بیمار بعد از گذشتن ماه رمضان صحت یابد یا مسافر بعد از گذشتن ماه رمضان مقیم گردد قضای روزه رمضان بر آنها لازم می آید بقدر ایام صحت و اقامت چه آنها آن قدر از ایام دیگر را یافتند و باید دانست که فائدهٔ این وجوب قضا بر بیمار و مسافر مذکور این است که بر آنها واجب است که وصیت نمایند کسی را به اینکه بعوض هر روزه نصف صاع از گندم یا یک صاع از جو وغیره مانند صدقهٔ فطر بفقرا بدهند

وَذکر الطحاوی رہ خلافًا فیہ بین ابی حنیفۃ رہ وابی یوسف رہ وبین محمد رہ ولیس بصحیح وانما

الخلاف فی النذر والفرق لہما ان النذر سبب فیظہر الوجوب فی حق الخلف وفی ہذہ

المسئلۃ السبب ادراک العدۃ فیتقدر بقدر ما ادرک وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء

تابعہ لاطلاق النص لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃً الی اسقاط الواجب وان

اخرہ حتی دخل رمضان اٰخر صام الثانی لانہ فی وقتہ وقضی الاول بعدہ لانہ وقت القضاء

و باید دانست کہ طحاوی رح ذکر کردہ است کہ درین اختلاف است میان ابی حنیفہ و ابی یوسف رح و میان محمد رح

ف و آن اختلاف اینست کہ نزد شیخین رح قضای جمیع روزہ ماہ رمضان لازم است مر بیمار را اگر یک روز ہم

صحت یابد بعد از گذشتن ماہ رمضان و نزد محمد رح لازم میشود مر او را قضای روزہ رمضان بمقدار ایام صحت ص و این

صحیح نیست ف بلکہ ہمہا متفق اند برینکہ لازم نیست مر او را اگر قضای روزہ ہا بمقدار ایام صحت پس وصیت کردن بفدیہ

ہمان قدر روزہ ہا بر او لازم است ص و جز این نیست کہ اختلاف است ف میان شیخین رح و میان محمد رح ص در صورت

نذر ف و آن اینست کہ اگر شخصے نذر کند روزہ یک ماہ معین را و بعد از ان در ان ماہ بیمار شود پس اگر یک روز نیز از بیماری

صحت و شفا یابد و بعد از ان بمیرد پس نزد شیخین رح لازم می آید مر او را کہ وصیت کند بفدیہ دادن برای روزہ تمام

ماہ مذکور و نزد محمد رح لازم نیست مر او را مگر وصیت کردن بفدیہ دادن برای روزہ ہای آن قدر روزہ ہا کہ در ان صحت یافتہ

شود ص و دلیل شیخین رح اینست کہ نذر مذکور سبب وجوب روزہ تمام آن ماہ است پس در صورت مذکورہ اثر آن ظاہر خواہد شد

در حق خلف آن کہ فدیہ است بخلاف قضای روزہ رمضان چہ قضای روزہ آن قدر روزہ ہا بر او

لازم است کہ در آن صحت یافتہ بود بعد از ماہ رمضان زیرا چہ درینصورت سبب وجوب قضا یافتن ایام دیگر است ف

پس ہر قدر را ایام دیگر را کہ خواہد یافت قضای روزہ بمقدار آن واجب خواہد شد ص مسئلہ ۵ روزہ ہای رمضان

کہ فوت شود قضا کردن آن پی در پی ضرور نیست بلکہ قضا کنندہ مختار است اگر خواہد متفرق قضا کند آن را و اگر خواہد پی در پی

قضا کند زیرا چہ نصیکہ دلالت میکند بر وجوب قضا مطلق است ف و ہر دو طور را شامل است ص ولیکن مستحب اینست

کہ پی در پی قضا کند تا اسقاط واجب بزودی حاصل شود مسئلہ ۶ اگر شخصے قضا نکرد روزہ ہای رمضان را کہ فوت

شدہ بود حتی کہ رمضان دیگر رسید پس باید کہ ادا کند روزہ رمضان موجود را چہ وقت آن موجود است و بعد

از ان قضا کند روزہ رمضان گذشتہ را چہ آن وقت قضا است بر شخص مذکور

ولافدية عليه لان وجوب القضاء على التراخى حتى كان له ان يتطوع والحامل والمرضع اذا خافتا على
انفسهما او ولديهما افطرتا وقضتا دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر ولا فدية عليهما
خلافا للشافعى رح فيما اذا خافت على الولد هو يعتبره بالشيخ الفانى ولنا ان الفدية بخلاف القياس فى الشيخ
الفانى والفطر بسبب الولد ليس فى معناه لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا
والشيخ الفانى الذى لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم فى
الكفارات والاصل فيه قوله تعالى وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ
قيل معناه لا يطيقونه ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية
استمرار العجز ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا
نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لانه عجز عن الاداء فى آخر عمره فصار كالشيخ الفانى ثم لا بد من الايصاء عندنا

وبسبب تاخير قضاى رمضان اول تا رمضان ديگر فديه واجب نميشود زيراچه براى تاخير آن جائز است وادا وى را جائز است كه بعد از گذشتن
رمضان اول روزه قضا دارد اگر خواهد **مسئله** زن حامل يا زن شير دهنده
صغير را اگر بسبب روزه داشتن خوف هلاكت باشد در حق آنها يا در حق صغير آنها پس آنها را جائز است كه افطار نمايند
براى دفع حرج و بعد از ان در وقت قدرت آن قضاى آن نمايند و بر آنها كفاره لازم نمى آيد زيراچه آنها افطار نموده اند
بسبب عذر و همچنين بر آنها فديه نيز لازم نيست و شافعى رح ميگويد كه در صورت خوف هلاكت در حق ولد فديه بر آنها لازم
مى آيد و شافعى رح اينها را در ين صورت بر شيخ فانى قياس نموده است و علماى ما رح ميگويند كه وجوب فديه در حق شيخ فانى
خلاف قياس است و زن مذكوره بجهت خوف هلاكت فرزند در معنى شيخ فانى نيست زيراچه شيخ فانى را خوف
هلاكت خود است و روزه بر او واجب است و بعد از وجوب از اداى آن عاجز شده است بسبب خوف مذكور بخلاف زن
مذكوره چه وى را خوف هلاكت فرزند است و روزه واجب است بر او نه بر فرزند مذكور **مسئله** شيخ فانى كه بر روزه داشتن
قادر نيست جائز است وى را كه افطار كند و بجهت هر روزه نصف صاع گندم يا يك صاع از جو و خرما بدهد بمسكينان چنانچه كفاره
ميدهد و دليل اين مسئله آيه قرآن است چه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه فديه واجب است بر كسانيكه طاقت روزه
نميدارند **مسئله** اگر شيخ فانى بعد از اداى فديه قادر شود بر روزه داشتن پس حكم فديه دادن باطل ميگردد و روزه داشتن
بر او واجب ميشود زيراچه فديه دادن خلف روزه است و شرط خلف شدن آن اينست كه او از اصل عاجز باشد دائما **مسئله**
اگر بميرد شخصى كه بر ذمه او قضاى رمضان است پس ولى او را لازم است كه از جانب او بدهد فديه هر روز نصف صاع از گندم
است و يك صاع از جو و خرما است وليكن اين فديه دادن از جانب او ولى او را وقتى لازم است كه وصيت كرده باشد
به آن و دليل مسئله اينست كه شخص مذكور در آخر عمر عاجز گشت از اداى روزه پس مانند شيخ فانى
گشت و بعد از ان بايد دانست كه براى لازم شدن فديه بر ولى او وصيت شرط است نزد علماى ما

خلافا للشافعي رح وعلى هذا الزكوٰة هو يعتبره بديون العباد اذ كل ذلك حق مالي تجري فيه النيابة ولنا انه عبادة ولا بد فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوراثة لانها جبرية ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث والصلوٰة كالصوم باستحسان المشائخ وكل صلوٰة تعتبر بصوم يوم هو الصحيح ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد ومن دخل في صلوٰة التطوع او في صوم التطوع ثم افسده قضاه خلافا للشافعي رح له انه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا ان المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته بالمضي عن الابطال واذا وجب المضي وجب القضاء بتركه ثم عندنا لا يباح الافطار فيه بغير عذر في احدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر والضيافة عذر لقوله صلى الله عليه وسلم افطر واقض يوما مكانه

و نزد شافعی رح شرط نیست و همچنین اختلاف است در زکوٰة فائده شخصیکه ادای زکوٰة بر او واجب شده است اگر پیش از ادای زکوٰة بمیرد پس نزد علمای ما ولی وی را لازم نیست که از جانب او زکوٰة ادا نماید بشرطیکه وصیت کرده باشد بآن و نزد شافعی رح ولی وی را باید که زکوٰة از جانب او ادا نماید و وصیت برای آن شرط نیست ص و دلیل شافعی رح اینست که فدیهٔ روزه و زکوٰة حق مالی است که در آن نیابت جاری است مانند دینهای عباد و دلیل علمای ما این است که ادای فدیه روزه و ادای زکوٰة عبادت است پس ضرور است که اختیار مکلف باشد و اختیار او یافته نمیشود مگر باینطور که وصیت نماید نه بآن زیراچه ارث جبریست نه اختیاری و بعد ازان باید دانست که وصیت مذکوره تبرع است در ابتدا لهذا از ثلث مال جاری نموده میشود و باید دانست که نزد مشائخ نماز مانند روزه است در حکم فدیه از روی استحسان و هر نماز بمنزله یک روزه است و همین صحیح است مسئله ۱ جائز نیست که ولی میت روزه دارد و نماز گذارد از جانب او زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که کسی از جانب کسی روزه ندارد و نه کسی نماز گذارد از جانب کسی مسئله ۲ اگر شخصے شروع نماید در روزهٔ نفل یا در نماز نفل و بعد ازان فاسد کند آنرا پس بر او قضای آن لازم است و شافعی رح میگوید که لازم نیست و شخص مذکور در هر قدر که از روزه و نماز نفل بجا آورده است متبرع است پس وی را لازم نیست که در مقدار باقی تبرع نماید و دلیل علمای ما اینست که هر قدر از نماز و روزه نفل که ف بعد از شروع بجا آورده است عبادت و عمل ف نیک ص است پس اتمام باقی برای محافظت آن قدر واجب است ف پس ضرور است که باقی را باتمام رساند تا آن قدر که بعمل آورده است باطل نگردد چه ابطال عمل نیک منع است در شرع ص و هرگاه اتمام باقی واجب گشت پس بسبب ترک آن قضا لازم خواهد شد مسئله ۳ اگر شخصے در روزهٔ نفل شروع نماید پس او را ف پیش از زوال نیز ص افطار کردن بغیر عذر جائز و مباح نیست بنابر یکی روایت بجهت آنکه در ان ابطال عمل نیک لازم می آید و لیکن باید دانست که بسبب عذر وی را افطار کردن ف پیش از زوال ص مباح است و باید دانست که ضیافت عذر است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است در حق کسیکه صاحب روزه نفل است و کسی ضیافتش نمود که افطار کن و عوض آن یکروزه قضا کن

وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو أفطرا فيه لا قضاء عليهما لأن الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والأهلية ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلوة لأن السبب فيها الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده وفي الصوم الجزء الأول والأهلية منعدمة عنده وعن أبي يوسف أنه إذا زال الكفر أو الصبي قبل الزوال فعليه القضاء لأنه أدرك وقت النية ووجه الظاهر أن الصوم لا يتجزى وجوبا وأهلية الوجوب منعدمة في أوله إلا أن للصبي أن ينوي للتطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا لأن الكافر ليس من أهل التطوع أيضا والصبي أهل له وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع وإن كان في رمضان فعليه أن يصوم

مسئله ۴ اگر صبي بالغ گردد يا كافر مسلمان شود در روز ماه رمضان پس بايد كه در باقي آن روز امساك نمايد **ف** و چيزي شكننده روزه بعمل نيارد **ص** براي اداي حق وقت بمشابهت روزه داران و معهذا اگر افطار نمايد **ف** در باقي روزه مذكور **ص** پس بر او قضاي آن لازم نمي آيد زيرا چه روزه داشتن دران وقت واجب نيست بر آنها و بعد از ان روز در روز ديگر بايد كه روزه دارند زيرا چه سبب وجوب روزه و اهليت آن هر دو متحقق شد و بر آنها قضاي روزه هاي گذشته واجب نيست نه قضاي روزه آن روز كه دران بالغ يا مسلمان گشت و نه قضاي روزه هاي گذشته سواي آن چه آنها آن مخاطب و مكلف نبند بخلاف نماز **ف** چه اگر صبي بالغ شود يا كافر مسلمان شود در آخر وقت نماز پس بر او قضاي آن نماز واجب ميشود **ص** زيرا چه سبب وجوب نماز وقتي جزو متصل بادای است و در صورت مذكوره اهليت نماز نزد آن جزو يافته ميشود و سبب وجوب روزه رمضان جزو اول از روز است **ف** و در صورت بالغ شدن صبي يا مسلمان شدن كافر در روز رمضان **ص** اهليت آنها در جزو اول آن يافته نميشود و از ابي يوسف رح مرويست كه اگر مسلمان شود كافر يا بالغ شود صبي پيش از زوال پس درين صورت بر آنها قضاي روزه آن روز لازم است زيرا چه آنها درين صورت وقت نيت را يافتند و آنچه اول مذكور شد ظاهر روايت است و وجه آن اينست كه وجوب روزه متجزي نيست چنانچه اداي آن متجزي نيست و در صورت مذكوره آنها را اهليت وجوب نيست در اول آن روز و ليكن بايد دانست كه در صورتيكه صبي بالغ شود پيش از وقت زوال جائز است او را كه نيت روزه نفل نمايد دران روز و اگر كافر مسلمان شود پيش از وقت زوال پس وي را جائز نيست كه نيت روزه نفل نمايد در آن روز زيرا چه كافر را اهليت روزه نفل نيز نبود و در اول روز و صبي را اهليت روزه نفل بود

مسئله ۵ ا اگر مسافر نيت افطار باشد و بعد از ان داخل شود در شهر خود پيش از وقت زوال و بعد از ان نيت روزه نمايد جائز است **ف** خواه روزه نفل باشد خواه روزه فرض **ص** زيرا چه سفر منافي اهليت وجوب نيست و نه منافي صحت شروع در روزه نفل بلكه اگر مسافر پيش از وقت زوال در ماه رمضان داخل شود در شهر خود واجب است بر او كه نيت روزه رمضان نمايد

لزوال المرخص فی وقت النیة الا تری انه لو کان مقیما فی اول الیوم ثم سافر لا یباح له الفطر ترجیحا لجانب الاقامة
فهذا اولی الا انه اذا افطر فی المسئلتین لا تلزمه الکفارة لقیام شبهة المبیح ومن اغمی علیه فی رمضان لم یقض
الیوم الذی حدث فیه الاغماء لوجود الصوم فیه وهو الامساک المقرون بالنیة اذ الظاهر وجودها منه وقضی
ما بعده لانعدام النیة وان اغمی علیه اول لیلة منه قضاه کله غیر یوم تلک اللیلة لما قلنا وقال مالک لا یقضی
ما بعده لان صوم رمضان عنده یتادی بنیة واحدة بمنزلة الاعتکاف وعندنا لا بد من النیة لکل یوم لانها عبادات
متفرقة لانه یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لهذه العبادة بخلاف الاعتکاف ومن اغمی علیه فی رمضان کله قضاه
لانه نوع مرض یضعف القوی ولا یزیل الحجی فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط ومن جن فی رمضان کله لم یقضه خلافا لمالک

زیرا چه موجب اباحت افطار که سفر بود در وقت جواز نیت زائل گشت چه پیش وقت مذکور وقت نیت ست لهذا
اگر شخصے مقیم باشد در اول روز رمضان و بعد ازان سفر اختیار کند و مسافر شود پس برای او دران روز افطار مباح نیست
پس در صورتیکه مسافر مقیم گردد و پیش از وقت زوال بطریق اولی مباح نخواهد شد و برا افطار در روز رمضان و لیکن
درین هر دو صورت اگر افطار کند شخص مذکور کفاره برو لازم نمی آید بجهت شبهه اباحت افطار مسئله ۱۶ اگر شخصے
در رمضان مغمی علیه گردد یعنی بیهوش گردد پس برو واجب نیست قضا نمودن روزه آن روز که دران بیهوشی
عارض شده است چه روزه آن روز صحیح ست بجهت آنکه ظاهر همین ست که شخص مذکور نیت روزه آن روز نموده باشد
پس امساک با نیت روزه یافته شد و همین حقیقت روزه است و قضا کند روزه روزها که بعد آن روز است چه در روزها
دیگر نیت یافته نشده است و اگر شخصے بیهوش شود شب اول از رمضان پس قضا خواهد کرد تمام روزه های رمضان
مگر روزه غره رمضان را چه ظاهر اینست که نیت روزه درین شب کرده باشد و امام مالک رح گفته است که برو قضای
روزه های دیگر سوای غره نیز واجب نیست زیرا چه روزه تمام رمضان بیک نیت ادا میشود نزد مالک رح چنانچه
اعتکاف یک ماه بیک نیت جائز میشود و نزد علمای ما برای هر روزه رمضان نیت علیحده ضرور است زیرا چه روزه هر روز
عبادت علیحده است بجهت آنکه میان هر دو روز فاصل میشود زمانه که وقت روزه نیست بخلاف اعتکاف یک ماه
چه آن عبادت واحد ست فقط بجهت آنکه میان اعتکاف دو روز فاصل نیست زمانه که قابل اعتکاف نباشد مسئله ۱۷
اگر بر شخصے حالت اغما یعنی بیهوشی ص در تمام ماه رمضان مستولی باشد پس او روزه تمام رمضان قضا
خواهد کرد زیرا چه اغما نوعی از بیماری ست که بسبب آن قوای انسان ضعیف میگردد و عقل او زائل نمیشود پس بیماری مذکور
عذر ست که بسبب آن تاخیر روزه جائز میشود نه که بسبب آن روزه او ساقط میگردد مسئله ۱۸ اگر شخصے دیوانه گردد
در ماه رمضان و در تمام ماه دیوانه باشد پس برو قضای آن واجب نیست اصلا و امام مالک رح میگوید که قضای آن بر وی واجب است

ھو یعتبرہ بالاغماء ولنا ان المسقط ھو الحرج والاغماء لایستوعب الشھر عادۃ فلا حرج والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی خلافا لزفر والشافعی ھما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاھلیۃ والقضاء یرتب علیہ وصار کالمستوعب ولنا ان السبب قد وجد وھو الشھر والاھلیۃ بالذمۃ وفی الوجوب فائدۃ وھو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لایحرج فی ادائہ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ وتمامہ فی الخلافیات ثم لا فرق بین الاصلی والعارضی قیل ھذا فی ظاھر الروایۃ وعن محمد انہ فرق بینھما لانہ اذا بلغ مجنونا التحق بالصبی فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وھذا مختار بعض المتاخرین ومن لم ینو فی رمضان کلہ لاصوما ولا فطرا فعلیہ قضاؤہ وقال زفر یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای وجہ یؤدیہ یقع عنہ کما اذا وھب کل النصاب للفقیر

چنانچہ در صورت اغما واجب میشود قضای آن و دلیل علمای ما اینست کہ موجب سقوط قضا نیست مگر لزوم حرج وحالت اغما در تمام ماہ ثابت نماند عادۃ ف تا حرج لازم آید ص پس ف در واجب گردانیدن قضا در صورت اغما ص حرج لازم نمی آید وجنون و دیوانگی در تمام ماہ ثابت وبرقرار میماند پس ف در ینصورت بسبب واجب گردانیدن قضای روزہ رمضان براو ص حرج لازم می آید مسئلہ ۱۹ اگر دیوانہ ہوشیار شود در بعض ایام رمضان پس واجب میشود براو قضای روزہ ہای گذشتہ و زفر و شافعی رح میگویند کہ براو ادای روزہ ہای گذشتہ واجب نیست بسبب عدم اہلیت ف پس قضای آن نیستر براو واجب نخواہد شد ص چہ وجوب قضا فرع وجوب اداست واین دیوانہ مانند آن دیوانہ است کہ در تمام ماہ دیوانہ باشد و دلیل علمای ما اینست کہ سبب وجوب روزہ رمضان ماہ رمضان ہست وآن متحقق ست ا و دیوانہ اہلیت این دارد کہ برذمہ او چیزی واجب شود ودر واجب گردانیدن روزہ برذمہ دیوانہ مذکور فائدہ است و آن اینست کہ روزہ از و مطلوب خواہد شد بطوری کہ حرج لازم نشود در ادای آن بخلاف دیوانہ کہ در تمام ماہ دیوانہ باشد چہ اگر روزہ رمضان براو واجب شود حرج لازم می آید در وجوب روزہ پس در حق او فائدہ نیست وتمام این در خلافیات مذکور ہست وبعد ازان باید دانست کہ جنون اصلی وجنون عارضی ہر دو برابر ہست در آنچہ مذکور شد وبعضی گفتہ اند کہ این ظاہر روایت ہست و از محمد رح مرویست کہ میان اصلی وعارضی فرق است زیراچہ شخصیکہ بالغ شود در حالت جنون او در حکم صبی ہست پس او مکلف نیست بخلاف آنکہ اگر کسے بالغ شود در حالت ثبات عقل وہوش و بعد ازان دیوانہ گردد چہ او مخاطب ومکلف میشود واین مختار بعض متاخرین ہست مسئلہ ۲۰ اگر شخصے در ماہ رمضان اصلا نیت نکند نہ نیت روزہ و نہ نیت افطار پس قضای آن لازم است و زفر رح گفتہ است کہ ادا میشود روزہ او ف وقضای آن براو لازم نمی آید ص زیراچہ نزد او روزہ رمضان بدون نیت ادا می شود در حق کسیکہ صحیح البدن ومقیم باشد زیراچہ امساک در روزہ رمضان واجب ست براو پس بہر وجہ کہ یافتہ خواہد شد واقع خواہد شد از روزہ رمضان چنانچہ اگر ہبہ کند کسی تمام نصاب بفقیر بدون نیت زکوۃ ف ادا میشود زکوۃ

ولنا ان المستحق الامساک بجہۃ العبادۃ ولا عبادۃ الا بالنیۃ وفی ہبۃ النصاب وجدانیۃ القربۃ علی مامر فی الزکوٰۃ ومن اصبح غیرنا وللصوم فاکل لا کفارۃ علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتادی بغیر النیۃ عندہ وقال ابو یوسف ومحمد اذا اکل قبل الزوال تجب الکفارۃ لانہ فوت امکان التحصیل فصار کغاصب الغاصب ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالافساد وھذا امتناع اذ لا صوم الا بالنیۃ واذا حاضت المرأۃ او نفست افطرت وقضت بخلاف الصلوٰۃ لانھا تحرج فی قضائھا وقد مر فی الصلوٰۃ واذا قدم المسافر او طھرت الحائض فی بعض النھار امسکا بقیۃ یومھما وقال الشافعی لا یجب الامساک وعلی ھذا الخلاف کل من صار اھلاً للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم ھو یقول التشبیہ خلف فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ کالمفطر متعمدا او مخطیا ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا

ص ودلیل علمای ما این ست کہ امساک در روز رمضان واجب ست بطوری کہ عبادت شود وعبادت نمیشود بدون نیت ومسئلہ ہبہ نمودن نصاب مر فقیر را کہ نظیر آوردہ است آنرا زفر رح پس در ان نیت زکوٰۃ یافتہ می شود ف بجہت آنکہ ہبہ نمودن مر فقیر را تصدق ست پس نیت ہبہ عین نیت تصدق ست باعتبار معنی ص چنانچہ بیان این در کتاب الزکوٰۃ گذشتہ است مسئلہ ۲۱ اگر شخصی در ماہ رمضان بوقت شب نیت روزہ نکرد حتی کہ صبح گشت و بعد ازان خورد چیزی پس براو کفارہ لازم نمی آید نزد ابی حنیفہ رح وزفر رح گفتہ است کہ براو کفارہ لازم ست زیرا چہ نزد او روزہ رمضان بغیر نیت ادا میشود وصاحبین رح میگویند کہ شخص مذکور اگر چیزی خوردہ باشد پیش از وقت زوال کفارہ لازم میشود براو زیرا چہ وی را تا ہنوز قدرت بر ادای روزہ بود وآن فوت شد بسبب خوردن پس حکم او حکم کسی ست کہ از غاصب غصب کند ودلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ وجوب کفارہ متعلق ست بشکستن روزہ وبسبب خوردن چیزی در بنصورت روزہ نمی شکند بلکہ آن باز ماندن ست از ادای روزہ چہ حقیقت روزہ یافتہ نمیشود بدون نیت مسئلہ ۲۲ اگر زنی را حیض یا نفاس آید در ماہ رمضان پس باید کہ او افطار کند وبعد از رمضان قضا کند آنرا بخلاف نماز چہ براو قضا نمودن نمازہای آیام حیض ونفاس واجب نیست بجہت آنکہ در ان حرج ست چنانچہ بیان آن در کتاب الصلوٰۃ گذشت مسئلہ ۲۳ اگر مقیم شود مسافر یا از حیض پاک شود زن در روز رمضان بعد از وقت زوال پس واجب ست کہ باقی آن روز امساک نمایند ف وچیزی نخورند ص وشافعی رح گفتہ است کہ این امساک واجب نیست وہمین اختلاف ست در حق ہر کہ اہلیت وجوب روزہ وی را حادث شود ودر اول روز اہل آن نبود ودلیل شافعی رح اینست کہ امساک مذکور مشابہ روزہ است واصل روزہ براو واجب نیست پس این مشابہت نیز براو واجب نخواہد شد چہ این مشابہت بر کسی واجب میشود کہ اصل روزہ براو واجب باشد چون کسیکہ افطار کند قصداً یا خطاءً ف پس براو لازم ست کہ باقی روز امساک نماید ص وعلمای ما میگویند کہ وجوب امساک در حق اشخاص مذکورہ بطریق خلافت نیست بلکہ بطریق اصالت ست برای ادای حق وقت

لانه وقت معظم بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الاعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم **قال** واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة وعليه القضاء لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد وفيه قال عمر رض ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير والمراد بالفجر الفجر الثاني وقد بيناه في الصلوة ثم التسحر مستحب لقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة والمستحب تاخيره لقوله عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك الا انه اذا شك في الفجر ومعناه تساوي الظنين الافضل ان يدع الاكل تحرزا عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل وعن ابي حنيفة رح اذا كان في موضع لا يستبين الفجر او كانت الليلة مقمرة او متغيمة او كان ببصره علة

چه آن وقت واجب التعظیم ست ف سوال پس باید که بر مریض و مسافر و زن صاحب حیض و نفاس امساک واجب شود برای تعظیم وقت وحال آنکه چنین نیست جواب ص امساک برایشان بجهت آن واجب نیست که عذر اینها که مانع جواز نماز و روزه است موجود و متحقق است پس با وجود عذر چنانچه روزه واجب نیست همچنین امساک که مشابه روزه است نیز واجب نخواهد شد مسئله ۴ اگر شخصی سحور کرد بگمان آنکه شب است و بعد از ان ظاهر شود که فجر است یا در آخر روز افطار کند بگمان آنکه آفتاب غروب شده است و بعد از ان معلوم شود که آفتاب غروب نشده است پس درین هر دو صورت در باقی روز امساک بر او لازم است بجهت ادای حق وقت بقدر امکان و بجهت دفع تهمت و بعد از رمضان روزه آن روز قضا خواهد کرد زیرا چه قضا حق مضمون است بمثل آن چنانکه در حق مریض و مسافر است و کفاره بر او لازم نیست زیرا چه جنایت درین هر دو صورت قاصر است بجهت آنکه دیده و دانسته در روز رمضان چیزی نخورده است و مرویست که عمر رض ف روزی افطار کرده بود بگمان اینکه آفتاب غروب شده است و بعد از ان معلوم شد که آفتاب غروب نشده است پس فرمود که ص ما قصد این نبود که ارتکاب گناه نمائیم ف که عبارت است از افطار در روز رمضان بلکه این امر نادانسته واقع شد ص و قضای یک روزه بر من آسان است مسئله ۵ طعام خوردن در آخر شب در ماه رمضان که آنرا سحور میگویند مستحب است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که چیزی بخورید در وقت سحر بدرستیکه درین طعام برکت است و بدانکه در طعام سحر تاخیر مستحب است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که سه چیز از اخلاق پیغمبران است یکی تعجیل در افطار دوم تاخیر در سحور و سیوم استعمال مسواک ولیکن باید که در خوردن طعام سحر آن قدر تاخیر نکند که شک واقع شود در طلوع فجر و هرگاه شک واقع شود دران پس افضل است ترک طعام سحر تا از ارتکاب حرام محفوظ ماند ولیکن درصورت شک ترک سحور واجب نیست لهذا اگر با وجود شک سحور کند روزه او درست میشود زیرا چه اصل دران وقت بقای شب است پس بسبب شک حکم کرده نمیشود باینکه شب باقی نیست و از ابی حنیفه رح مرویست که اگر باشد شخصی در موضعی که طلوع فجر دران ظاهر نمیشود یا شب شب مهتاب باشد یا دران شب ابر باشد یا در چشم آن شخص قصوری باقی باشد

وهو يشك لا يأكل ولو أكل فقد أساء لقوله عليه السلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الرأي وفيه الاحتياط وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال إلا بمثله ولو ظهر أن الفجر طالع لا كفارة عليه لأنه بنى الأمر على الأصل فلا تتحقق العمدية ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر لأن الأصل هو النهار ولو أكل فعليه القضاء عملا بالأصل وإن كان أكبر رأيه أنه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لأن النهار هو الأصل ولو كان شاكا فيه وتبين أنها لم تغرب ينبغي أن تجب الكفارة نظرا إلى ما هو الأصل وهو النهار ومن أكل في رمضان ناسيا وظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة لأن الاشتباه استند إلى القياس فتتحقق الشبهة وإن بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنها تجب

پس آن شخص را نباید که در حالت شک سحور کند و اگر کند گنهگار خواهد شد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که ترک کنید چیزی را که در ان شک باشد و اختیار کنید چیزی را که بی شک باشد و اگر در ظن او چنین افتد که در وقت سحور صبح دمیده بود پس بر وی قضای آن روزه لازم است بنابر ظن او وهم دران احتیاط است و بنابر ظاهر روایت بر وی قضا لازم نیست زیراچه یقین زائل نمیشود مگر بیقین دیگر که مثل اول است و درینجا اول یقین شب بود و پس آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه یقین برین حاصل شود که دران وقت صبح دمیده بود و اگر بعد ازان ظاهر شود که دران وقت البته صبح دمیده بود پس بر وی کفاره لازم نمی آید زیراچه در حق سحور اعتماد نموده بود بر دلیل ظاهر که عبارت است از بقای شب بحسب ظاهر چه شب اصل است پس درصورت مذکوره ثابت نشده که دیده و دانسته در وقت صبح طعام خورده است مسئله ٢٦ اگر شخصی را شک باشد در غروب شدن آفتاب پس روا نیست وی را که افطار نماید زیراچه اصل درینصورت روز است ومعهذا اگر افطار نماید بر وی قضای آن روزه لازم می آید بجهت آنکه درینصورت روزه اصل است وظاهر بقای آنست و اگر در ظن او چنان باشد که او پیش از غروب آفتاب افطار کرده است پس بر وی قضای آن روزه لازم می آید و درین اختلاف روایت نیست زیراچه اصل درینصورت روز است و اگر افطار کند در حالتی که وی را شک است در غروب آفتاب و بعد ازان ظاهر شود که او افطار کرده است پیش از غروب آفتاب پس سزاوار انست که درینصورت کفاره نیز لازم گردد بنظر آنکه روز اصل است مسئله ٢٧ اگر شخصی از راه فراموشی چیزی خورد در روزهٔ رمضان وگمان نمود که بسبب آن روزهٔ او شکست ولهذا بعد ازان چیزی خورد عمدا پس بر وی قضا لازم می آید نه کفاره زیراچه روزه شکستن بسبب خوردن بفراموشی موافق قیاس است ف اگرچه بسبب آن روزه نمی شکند بجهت نص حدیث صح پس شبهه او درصورت مذکوره معتبر است چه آن شبهه موافق قیاس است و اگر همچنین کند کسی بعد ازانکه مطلع شود بر حدیث شریف که دلالت میکند برینکه بسبب خوردن بفراموشی روزه نمی شکند صح پس درینصورت نیز کفاره لازم نمی آید در ظاهر الروایت وبنابر یک روایت از ابی حنیفه رح بر وی کفاره لازم می آید

وكذا عندهما لانه لا اشتباه فلا شبهة وجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس فلا ينتفي بالعلم كوطي الاب جارية ابنه ولو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا عليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند الى دليل شرعي الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه ولو بلغه الحديث فاعتمده فكذلك عند محمد رح لان قول الرسول عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف رح خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي رح لا يورث الشبهة لمخالفة القياس ولو اكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان لان الفطر يخالف القياس والحديث مأول بالاجماع ع

وهمچنین نیست از صاحبین رح زیرا چه ف بعد از اطلاع ص بر حدیث مذکور شبهه باقی نماند و وجه اول این است که بنظر قیاس شبهه حکما باقی است وبسبب اطلاع بر حدیث مذکور شبهه حکمی منتفی نمیشود چنانکه در صورتی که وطی کند کسی کنیز فرزند خود را ف یعنی اگر پدر وطی کند کنیز پسر خود را بروحد زنا لازم نمی آید خواه آنرا حرام دانسته وطی کرده باشد یا حلال دانسته زیرا چه شبهه علت آن بنظر دلیل باقی است و آن دلیل اینست که پیغمبر صلعم فرموده است بانسان که تو و مال تو مر پدر تراست ص مسئله ۲۸ اگر حجامت نماید کسی و بعد از آن عمدا بخورد چیزی را بگمان آنکه روزه او بسبب حجامت شکسته است پس بروی قضا و کفاره هر دو لازم می آید زیرا چه درینصورت گمان او ناشی نشده است از امری که بحسب ظاهر دلیل شرعی تواند شد ف پس قضا وکفاره بر او واجب خواهد شد ص مگر آنکه فقها ویرا فتوی داده باشند به اینکه بسبب حجامت روزه می شکند پس درینصورت کفاره بروی لازم نخواهد شد چه فتوی فقها در حق او دلیل شرعی است وهمچنین کفاره بر او لازم نمی آید نزد محمد رح اگر رسیده باشد بوی حدیثی که دلالت میکند بر اینکه بسبب حجامت روزه می شکند زیرا چه قول پیغمبر صلعم کمتر از قول مفتی نیست و از ابی یوسف رح مروی است خلاف قول محمد رح زیرا چه واجب است بر عامی که اقتدا نماید به فقها چه او بر شناختن احادیث قادر نیست و اگر او بعد از رسیدن حدیث مذکور بر تاویل آن نیز مطلع شده باشد پس کفاره لازم می آید چه درین هنگام شبهه باقی نمیماند و نمیتوان گفت که قول اوزاعی رح موجب شبهه است زیرا چه آن مخالف قیاس است ف چه روزه شکستن از چیزیست که داخل میشود نه از چیزی است که خارج میشود ص و تاویل آن اینست که حکم حدیث مذکور مخصوص است در حق کسیکه در شان او فرموده است چه در حق او شکستنده روزه محقق شده بود چنانچه منقولست که آن کس را غشی عارض شده بود لهذا حجامت کننده در حلق او آب ریخته بود ص مسئله ۲۹ اگر شخصی غیبت کند و بعد از آن عمدا چیزی بخورد ف بگمان آنکه بسبب غیبت روزه او شکسته است ص پس قضا و کفاره بر او هر دو لازم می آید ف اگرچه فتوی داده باشند او را فقها باینکه غیبت شکننده روزه است یا حدیثی بمضمون او رسیده باشد و بر تاویل آن مطلع نباشد ص زیرا چه شکستن روزه بسبب غیبت مخالف قیاس است و حدیثی که بحسب ظاهر دلالت میکند بر اینکه غیبت شکننده روزه است باول است بالاجماع ف و تاویلش اینست که بسبب غیبت نمودن ثواب روزه فوت میشود

واذا جومعت النائمة والمجنونة وهي صائمة عليها القضاء دون الكفارة وقال زفر والشافعي رح لا قضاء عليهما
اعتبارا بالناسي والعذر ابلغ لعدم القصد ولنا ان النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ولا تجب الكفارة
لانعدام الجناية **فصل فيما يوجبه على نفسه** واذا قال الله علي صوم يوم النحر افطر وقضى
فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما يقولان انه نذر بما هو معصية لورود النهي
عن صوم هذه الايام ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة
دعوة الله تعالى فيصح نذره لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا
للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه وان نوى يمينا فعليه كفارة يمين يعني اذا افطر
وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته

ص مسئله ۱۳ اگر جماع کند کسی زن خفته را یا زن مجنونه را در حالی که آنها روزه دارند پس بر آنها قضا واجب است نه کفاره
و زفر و شافعی رح گفته اند که بر آنها قضا واجب نیست مانند کسیکه بفراموشی بخورد چیزی را بلکه اینها معذور تر اند بنسبت آن کس چه
اینها را اصلا قصد نیست و دلیل علمای ما رح این است که نسیان و فراموشی بسیار عارض میشود مر انسان را و اکثر متحقق میشود و این
نادر است که جماع کند کسی زن خفته را یا مجنونه را ف پس قیاس اینها بر کسیکه بفراموشی میخورد چیزی را مقبول نیست ص
ولیکن کفاره بر آنها لازم نمی آید بسبب آنکه از آنها جنایت صادر نشده است والله اعلم

فصل در بیان روزه که واجب میکند آنرا شخص بر ذات خود وقت اعنی روزه نذر ص مسئله ۱۴ اگر بگوید کسی که لله
علی صوم یوم النحر اعنی برای خدا بر من است روزه روز عید اضحی پس لازم است مر آنکس را که افطار کند در روز عید و قضا کند روزه آن روز را در روز
دیگر زیرا چه نذر مذکور صحیح است نزد علمای ما رح و نزد زفر و شافعی رح صحیح نیست زیرا چه این نذر نذر بمعصیت است بجهت آنکه در حدیث نهی وارد
شده است از روزه داشتن در روز عید اضحی و غیره که آنرا ایام نحر و ایام تشریق میگویند و علمای ما رح میگویند که نذر مذکور نذر است
بر روزه که آن امر مشروع است ف فی نفسه ص و نهی از روزه عید بغیره است اعنی نهی از آن بجهت غیر است و آن غیر عبارت است
از ترک دعوت خدا تعالی ف چه روز عید روز دعوت خدا تعالی است مر بندگان را و هرگاه روزه مذکور فی نفسه مشروع است
ص پس نذر مذکور صحیح خواهد بود و لیکن برای احتراز نمودن از معصیتیکه مقارن آن روزه است باید که افطار نماید در روز
عید و بعد از آن قضا کند آنرا تا ساقط شود از ذمه او روزه که واجب شده است ف بسبب نذر مذکور ص و معهذا اگر
روزه دارد در روز عید مذکور از عهده نذر بیرون میشود زیرا چه ادا کرد آنرا بصفتیکه التزام آن نموده بود و باید دانست که اگر در نذر
مذکور نیت یمین و قسم نموده باشد پس در صورتیکه افطار کند در روز عید و قضا کند روزه او کفاره یمین نیز ادا کند و این مسئله
شش صورت است یکی اینکه بگوید لله علی صوم یوم النحر و برا درین قول هیچ نیت نباشد و دوم اینکه نیت نذر باشد فقط
و نیت غیر نباشد و سیوم اینکه مع نیت نذر نیت عدم یمین باشد و درین سه صورت قول [illegible] نذر خواهد بود چرا که قول باعتبار صیغه نذر است

كيف وقد قرره بعزيمة وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عيّنه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض ولو قال لله علي صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام وكذا اذا لم يعين لكنه شرط التتابع لان التتابع لا يعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولا تحقيقا للتتابع

وشخص مذکور نیت نذر کرده است وچهارم آنست که نیت یمین کند وبعدا نیت نفی نذر کند در ینصورت قول مذکور یمین میشود زیراچه قول مذکور احتمال معنی یمین وارد وشخص مذکور نیت آن کرده است ونفی کرده است غیر او را پنجم آنست که یمین ونذر هردو را نیت کند پس درینصورت هردو میشود نزد طرفین رح ونزد ابی یوسف رح نذر می شود فقط وششم آنست که نیت یمین باشد فقط پس درینصورت نیز هردو میشود نزد طرفین رح ونزد ابی یوسف رح یمین میشود فقط ودلیل ابی یوسف رح در هردو صورت این ست که قول مذکور موضوع است برای نذر ویمین معنی مجازیست لهذا تحقق اول موقوف بر نیت نیست وتحقق یمین موقوف بر نیت است واز لفظ واحد معنی حقیقی ومعنی مجازی هردو شامل اراده کرده نمیشود ومعنی مجازی متعین میشود به نیت آن پس در صورت پنجم که نیت هردو معنی است نذر خواهد شد بسبب ترجیح حقیقت بر مجاز ف ودر صورت ششم یمین خواهد شد بسبب نیت آن فقط ص ودلیل طرفین رح این ست که منافات نیست میان دو جهت ف یعنی جهت نذر وجهت یمین ص زیراچه آن هردو مقتضی وجوب اند ولیکن نذر مقتضی است وجوب بعینه را ویمین مقتضی ست وجوب بغیره را ف یعنی بجهت صیانت اسم خدا تعالی از هتک حرمت ص پس میان هردو جمع نموده خواهد شد در مذهب ما تا عمل هردو دلیل حاصل شود چنانچه جمع نموده میشود در مذهب ما میان جهت تبرع وجهت معاوضه در صورت هبه بشرط عوض

مسئله ۲- اگر بگوید شخصی لله علی صوم هذه السنة لازم است ویرا که افطار نماید درین سال در پنج روز روز عید الفطر وروز عید اضحی مع سه روز بعد ازان که آنرا ایام تشریق میگویند ف ودر سال دیگر ص قضا کند ف این پنج روز را ص زیراچه نذر کردن بروزه تمام سال نذر است بر روزه ف یازده ماه سوای ماه رمضان واین پنج روز نیز دران داخل ست ص واگر در نذر تعیین سال نکند ف بلکه مطلق بگوید ص ولیکن تتابع شرط نماید ف باینطور که بگوید لله علی صوم سنة متتابعا ص پس درینصورت نیز برا و لازم ست که روزه پنج روز مذکور را قضا نماید زیراچه یکسال پی در پی روزه داشتن شامل ست هر روزه های مذکور را ولیکن درینصورت لازم ست که آن پنج روزه را پی در پی قضا نماید زیراچه او در نذر خود تتابع شرط کرده ست پس باید که رعایت آن نماید

بقدر الامکان ویتأتی فی هذا خلاف زفر والشافعی رح للنهی عن الصوم فیها وهو قوله علیه السلام الا لا تصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب وبعال وقد بینا الوجه فیه والعذر عنه ولو لم یشترط التتابع لم یجزه صوم هذه الایام لان الاصل فیما یلتزمه الکمال والمؤدی ناقص لمکان النهی بخلاف ما اذا عینها لانه التزم بوصف النقصان فیکون الاداء بالوصف الملتزم **قال** وعلیه کفارة یمین ان اراد به یمینا وقد سبقت وجوهه ومن اصبح یوم النحر صائما ثم افطر لا شیٔ علیه وعن ابی یوسف ومحمد رح فی النوادر ان علیه القضاء لان الشروع ملزم کالنذر وصار کالشروع فی الصلوٰة فی الوقت المکروه والفرق لابی حنیفة رح وهو ظاهر الروایة ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما حتی یحنث به الحالف علی الصوم فیصیر مرتکبا للنهی

بقدر امکان و باید دانست که درینصورت نیز اختلاف زفر وشافعی رح باشد ف یعنی نذر مذکور صحیح نخواهد شد نزد زفر وشافعی رح ص در حق روزه های مذکور بسبب آنکه نهی وارد است از روزه داشتن درپنج روز مذکور چه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه مدارید درین روزها چه این روزها روز خوردن ونوشیدن وملاعبت مرد با زن خود است وجواب از قول زفر وشافعی رح سابق مذکور شده است واگر شخص مذکور در نذر خود تتابع شرط نکند پس نذر او شامل نمیشود روزه روزهای مذکور را اگر درین روزها روزه دارد پس باین روزه ها روزه نذر ادا نخواهد شد زیرا چه بسبب نذر مذکور واجب شده است برا او روزه کامل و روزه روزهای مذکور ناقص است بسبب نهی ف پس آنکه کامل باشد ناقص ادا نخواهد شد بلکه لازم است برا او که روزه دارد دوازده ماه که دران ماه رمضان وآن پنج روز نباشد ص بخلاف آنکه نذر نموده باشد روزه سال معین را چه درینصورت بروزهٔ آن پنج روز ادا میشود روزهٔ نذر زیرا چه درینصورت بسبب نذر مذکور واجب میشود روزه روزهای مذکوره که ناقص است پس بروزه های مذکوره ادا میشود روزهٔ نذر به صفتیکه واجب شده است و باید دانست که شش صورت که در مسئلهٔ اولی مذکور شده است درین مسئله نیز اعتبار آن متصور است لهذا بنا بر معنی یمین درصورتیکه قضا کند پنج روزهٔ مذکور برا او کفارهٔ یمین نیز لازم می آید اگر معنی یمین اراده کرده باشد مسئله اگر شخصے در روز عید اضحیٰ نیت روزهٔ نفل کند از شب بعد ازان افطار کند وروزه بشکند در روز مذکور پس بر او قضای آن لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح وهمین ظاهر روایت است وازابی یوسف ومحمد رح مرویست در نوادر که قضای آن برا او لازم است زیرا چه بسبب شروع نمودن روزهٔ نفل در روز مذکور واجب میشود آن روزه چنانچه بسبب نذر واجب میشود چنانچه نماز نفل واجب میشود بسبب شروع نمودن در وقت مکروه ووجه ظاهر روایت این است که بمجرد شروع نمودن روزه شخص را روزه دار گفته میشود لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله من قسم روزه نخواهم داشت پس حانث میگردد بمجرد شروع نمودن او در روزه روز فردا هرگاه چنین شد پس شروع کننده در روزه روز عید اضحیٰ بمجرد شروع نمودن در روزه روز مذکور مرتکب نهی ومعصیت میگردد

فيجب ابطاله فلا تجب صيانته ووجوب القضاء ينبني عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب لا بنفس
الشروع في الصلوة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوة فتجب صيانة المؤدى ويكون مضمونا بالقضاء
وعن ابي حنيفة رح انه لا يجب القضاء في فصل الصلوة ايضا والاظهر هو الاول والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الاعتكاف مستحب والصحيح انه سنة مؤكدة لان النبي عليه السلام واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة
دليل السنة وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به والصوم من شرطه عندنا
خلافا للشافعي رح والنية شرط في سائر العبادات هو يقول ان الصوم عبادة وهو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا
قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية
واحدة ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابي حنيفة رح لظاهر ما روينا وعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم وفي
رواية الاصل وهو قول محمد رح اقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة الا ترى انه يقعد في صلوة النفل مع القدرة على القيام

پس واجب میشود بر او که باطل کند آنرا نه آنکه محافظت و اتمام آن نماید و واجب نمیشود قضای نفل بعد از شروع اگر بشکند
آنرا اگر در صورتیکه محافظت و اتمام آن واجب باشد بر شروع کننده و بعد از شروع در اینجا چنین نیست بخلاف نذر روزهٔ
روز عید چه انسان بمجرد نذر مذکور مرتکب منهی و معصیت نمیشود و این نذر سبب وجوب روزهٔ مذکور است نه شروع نمودن
در آن پس آن نذر صحیح میشود بخلاف شروع نمودن در نماز نفل در وقت مکروه چه بسبب مجرد شروع نمودن در آن انسان
مرتکب منهی و معصیت نمیشود بلکه مرتکب آن میشود وقتیکه یک رکعت تمام کند لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله نماز نفل نخواهم گذارد
در فلان وقت پس او بسبب شروع نمودن در نماز نفل در وقت مذکور حانث نمیگردد مگر وقتیکه تمام کند یک رکعت را پس
درینصورت بسبب شروع نمودن در نماز مذکور محافظت و اتمام آن واجب میشود لهذا اگر بشکند آنرا قضای آن بر و واجب میشود و
باید دانست که از ابی حنیفه رح مرویست که درینصورت نیز قضای این نماز برو واجب نمیشود ولیکن ظاهر همانست که واجب میشود والله اعلم

باب در بیان اعتکاف **ف**: باید دانست که اعتکاف عبارت است از مکث کردن در مسجد مع روزه و نیت اعتکاف
اما مکث نمودن در مسجد پس رکن اعتکاف است زیرا چه لفظ اعتکاف دلالت میکند بر معنی مکث ص اما نیت پس آن شرط است
چنانچه شرط است در جمیع عبادات و اما روزه پس آن نیز شرط اعتکاف است نزد علمای ما بخلاف قول شافعی رح چه او رح
میگوید که روزه خود عبادت است اصالة پس شرط عبادت دیگر نخواهد شد و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است
که اعتکاف نمیشود مگر بروزه و قیاس شافعی رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و بعد از ان باید دانست که روزه شرط است برای اعتکافیکه واجب باشد
و درین اختلاف روایت نیست و روزه برای اعتکاف نفل نیز شرط است بنا بر روایت حسن رح از ابی حنیفه رح و دلیل این روایت ظاهر عبارت حدیث
مذکور است و بنا بر این روایت اعتکاف نفل کم از یک روزه نمیشود و در مبسوط مرویست از ابی حنیفه رح که اقل مدت اعتکاف یک ساعت است
و همین قول محمد رح است و بنا بر این است اعتکاف نفل بدون روزه یافته میشود زیرا چه بنای نفل بر مساهلت است لهذا نشسته نماز نفل گذاردن
باوجود قدرت قیام **مسئله**: اعتکاف در عشرهٔ اخیر رمضان سنت مؤکده است و همین صحیح است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است

ولو شرع فیہ ثم قطعہ لا یلزمہ القضاء فی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالا وفی
روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ لقول حذیفۃ رض
لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس
لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان تؤدی فیہ اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا لانہ ہو الموضع لصلوتہا
فیتحقق انتظارہا فیہ ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد تجعل موضعا فیہ فتعتکف فیہ ولا یخرج من المسجد الا لحاجۃ
الانسان او الجمعۃ اما الحاجۃ لحدیث عائشۃ رض کان النبی علیہ السلام لا یخرج من معتکفہ الا لحاجۃ
الانسان ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقضیتہا فیصیر الخروج لہا مستثنی ولا یمکث بعد فراغہ
من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا واما الجمعۃ فلانہا من اہم حوائجہ وہی معلوم وقوعہا وقال
الشافعی رح الخروج الیہا مفسد لانہ یمکنہ الاعتکاف فی الجامع ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع
واذا صح الشروع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج ویخرج حین تزول الشمس لان الخطاب یتوجہ بعدہ

مسئلہ ۲ - اگر شخصی شروع کند اعتکاف نفل و بعد ازان قطع کند آنرا قضای آن براو لازم نمی آید بنا بر روایت مبسوط
زیراچہ بنا برین روایت مدت اعتکاف مقدر نیست پس بسبب قطع بعد از شروع ابطال آن نمیشود و بنا بر روایت حسن رح
قضای آن بر شخص مذکور لازم می آید زیراچہ بنا برین روایت مدت اعتکاف مقدر است بیک روز مانند روزہ مسئلہ ۳
اعتکاف صحیح نیست مگر در مسجدیکہ نماز پنجگانہ دران بجماعت گزاردہ میشود زیراچہ حذیفہ رض گفتہ است کہ اعتکاف نمیشود مگر در مسجد
جماعت و از ابی حنیفہ رح نیز چنین مروی است و زیراچہ اعتکاف عبادت ست برای انتظار نماز پس مختص خواہد بود بمکان نماز
کہ مسجد ست و اما زن پس باید او را کہ اعتکاف کند در مسجد خانہ اعنی در مکانیکہ آنرا در خانہ خود برای نماز گذاردن پنجگانہ مقرر
نمودہ است چہ آن مکان موضع نماز اوست پس انتظار او برای نماز آنجا متحقق خواہد شد مسئلہ ۴ - اعتکاف کنندہ را
باید کہ از مسجد بیرون نرود مگر برای بول و غائط یا برای نماز جمعہ اما بیرون رفتن از مسجد وی را برای حاجت بجہت آن است
کہ عائشہ صدیقہ رض روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم بیرون نمیرفت از مکان اعتکاف خود مگر برای دفع حاجت بشری
و بجہت آنکہ دفع حاجت بول و غائط انسان را ضروری ست پس بیرون رفتن از مسجد برای آن ضرور است پس خروج
از مسجد برای این حاجت مستثنی ست ولیکن باید کہ بعد از فراغت از بول و غائط و استنجا درنگ نکند بیرون مسجد زیراچہ آنچہ بنا بر ضرورت
ثابت میشود پس آن بقدر ضرورت ثابت میشود اما بیرون رفتن او برای نماز جمعہ پس بجہت آنست کہ نماز جمعہ گذاردن از اہم حوائج
انسان ست و وقوع آن معلوم ست و شافعی رح میگوید کہ بیرون رفتن برای نماز جمعہ شکنندہ اعتکاف ست زیراچہ انسان را
ممکن ست کہ اعتکاف کند در مسجد جامع و علمای ما میگویند کہ اعتکاف در ہر مسجد مشروع ست و ہرگاہ شروع در اعتکاف
صحیح گشت در مسجدی پس ضرورت نماز جمعہ مباح خواہد کرد بیرون رفتن وی را ازان مسجد و بعد ازان باید دانست کہ
باید کہ برای نماز جمعہ بیرون شود از مسجد بعد از وقت زوال زیراچہ خطاب شرع برای نماز جمعہ متوجہ می شود براو بعد از وقت زوال

وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها ويصلي قبلها اربعا وفي رواية ستا الاربع سنة وركعتان تحية المسجد وبعدها اربعا وستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة وسننها توابع لها فالحقت بها ولو اقام في مسجد الجامع اكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لانه موضع اعتكاف الا انه لا يستحب لانه التزم اداءه في مسجد واحد فلا يتمها في مسجدين من غير ضرورة ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة رح لوجود المنافي وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة **قال** واما الاكل والشرب والنوم يكون في معتكفه لان النبي عليه السلام لم يكن له ماوى الا المسجد ولانه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة الى الخروج ولا باس بان يبيع ويبتاع في المسجد من غير ان يحضر السلعة لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بحاجته الا انهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشراء لان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها

واگر مکان او دور باشد از مسجد جامع باید که بیرون شود از مسجد خود در وقتیکه ممکن باشد ویرا رسیدن در مسجد جامع در وقت نماز جمعه **مسئله** بعد از رسیدن در جامع مسجد چهار رکعت سنت جمعه گذارد و بعضی گفته اند که شش رکعت نماز گذارد چهار سنت و دو رکعت تحیة المسجد و بعد از نماز جمعه چهار رکعت یا شش رکعت گذارد و بنا بر اختلاف در رکعت سنت بعد از نماز جمعه و این سنت گذاردن ویرا رواست در مسجد جامع زیراچه سنت تابع فرض است پس گذاردن سنت نیز تبعیت فرض جائز خواهد بود **ف** وحاصل آنکه آن قدر وقت که دران فرض و سنت ادا کند در مسجد جامع مکث نماید و زیاده از آن در اینجا مکث نماید و معهذا اگر زیاده ازان مکث نماید در انجا اعتکاف او فاسد نمیگردد **ص** زیراچه مسجد جامع نیز موضع اعتکاف است ولیکن زیاده ازان مکث نمودن ویرا دران مسجد غیر مستحب است زیراچه او التزام نموده است ادای اعتکاف را در یک مسجد پس باید که آنرا در دو مسجد تمام نکند بدون ضرورت **مسئله** اگر اعتکاف کننده از مسجد اعتکاف یک ساعت بیرون شود بغیر عذر اعتکاف او فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح بسبب متحقق شدن منافی اعتکاف و همین موافق قیاس است و صاحبین رح گفته اند **ف** که بسبب بیرون شدن از مسجد اعتکاف او **ص** فاسد نمیشود مگر وقتیکه زیاده از نصف روز سکونت کند بیرون مسجد و این بنا بر استحسان است و وجه آن این است که خروج از مسجد مر معتکف را عفو است برای دفع حرج وقتیکه آن خروج در زمانه قلیل باشد و نصف روز و کمتر ازان قلیل است **ف** و زیاده از نصف روز کثیر **ص** **مسئله** اعتکاف کننده را باید که بخورد و بنوشد در مکان اعتکاف خود بجهت آنکه پیغمبر صلعم را در ایام اعتکاف مسکن نبود مگر مسجد و بجهت آنکه دفع این حاجت ممکن است در مسجد پس برای آن بیرون رفتن از مسجد ضرور نیست **مسئله** مضائقه نیست معتکف را که خرید و فروخت نماید در مسجد بی اینکه مبیع حاضر نماید زیراچه او گاهی محتاج میشود بسوی خریدن و فروختن بسبب آنکه کسی رفیق وی نیست که برای وی سرانجام این کار نماید و فقها گفته اند که حاضر کردن مبیع برای فروختن و خریدن در مسجد مکروه است زیراچه مسجد خالصا برای خدا تعالی گردانیده شده است و در حاضر نمودن مبیع در مسجد مسجد به آن مشغول می گردد

ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم الى ان قال وبيعكم وشراءكم قال ولا يتكلم الا بخير ويكره له الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا لكنه يتحامى ما يكون مأثما ويحرم على المعتكف الوطي لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وكذا اللمس والقبلة لانه من دواعيه فيحرم عليه اذ هو محظوره كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان ولو جامع فيما دون الفرج فانزل او قبل او لمس فانزل يبطل اعتكافه لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم ولو لم ينزل لا يفسده وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رأيتك منذ ايام والمراد بلياليها وكانت متتابعة

مسئله ۹ غیر معتکف را خریدن و فروختن در مسجد مکروه است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دور دارید مساجد خود را از طفلان خود و از بیع و شرای خود مسئله ۱۰ معتکف را باید که سخن نیک تکلم نماید و التزام خاموشی نکند چه آن مکروه است زیراچه روزهٔ سکوت عبادت نیست در دین و شریعت محمدی ولیکن سخنی که از قبیل گناه است ازان احتراز نماید مسئله ۱۱ معتکف را وطی کردن حرام است زیراچه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که تنها با زنان مباشرت مکنید در حالیکه معتکف باشید در مسجدها و همچنین حرام است مس کردن و بوسه گرفتن زیراچه این هردو از دواعی وطی است ف اعنی باعث میشود بر وطی ص و وطی در اعتکاف منع است صریح پس چیزی که باعث میشود بر وطی نیز منع خواهد بود مانند وطی چنانچه جماع بعد از احرام حج صریحاً پس منع است باعث و دواعی آن که مس و بوسه است ف سوال وطی در حالت روزه حرام است پس باید که دواعی آن نیز حرام باشد و حال آنکه چنین نیست ص جواب ترک جماع رکن روزه است و جماع منافی آنست لهذا جماع دران منع است ضمناً و تبعاً و نهی صریح دران وارد است و آنچه منع میشود ضمناً پس دواعی آن در حکم آن گردانیده نمی شود مسئله ۱۲ معتکف اگر جماع کند در شب یا در روز عمداً یا بفراموشی اعتکاف او باطل میشود زیراچه شب نیز محل اعتکاف است ف مانند روز ص بخلاف روزه و حالت اعتکاف باعث یاد داشتن آنست پس فراموشی دران عذر شمرده نمیشود مسئله ۱۳ اگر معتکف جماع کند در غیر فرج و انزال کند بسبب آن یا بوسه گیرد یا مس نماید و انزال شود بسبب آن اعتکاف او باطل میشود زیراچه آن در معنی جماع است لهذا بسبب آن روزه هم میشکند و اگر بسبب جماع مذکور و بوسه و مس انزال نشود پس این چیزها اگرچه درین صورت نیز حرام است ولیکن بسبب آن اعتکاف باطل نمیشود زیراچه این چیزها درین صورت در معنی جماع نیست لهذا بسبب آن روزه نمیشکند مسئله ۱۴ اگر شخصی اعتکاف چند روز برای خود واجب گرداند بسبب نذر پس لازم میشود اعتکاف آن روزها مع شبهای آن زیراچه ذکر روزها بسبیل جمع شامل میشود شبهارا که بمقابل آن روزها است تا آنکه همه اوقات چه روز و چه شب قابل اعتکاف است بخلاف روزه چه شبهای آن تابع نیست نیز لازم میشود بر وی تتابع ف اعنی لازم میشود که اعتکاف نماید در آن ایام پی در پی

وان لم يشترط التتابع لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالى غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع

وان نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة ومن اوجب اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما وقال ابو يوسف رح لا تدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع وفى المتوسطة ضرورة الاتصال وجه الظاهر ان فى المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لامر العبادة والله اعلم

كتاب الحج

الحج واجب على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء اذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن ومالا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق امنا ووصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية ولا يجب فى العمر الا مرة واحدة

ص اگرچه شرط آن نکرده باشد زیراچه بنای اعتکاف بر تتابع است بخلاف روزه چه شبها قابل آن نیست پس اگر روزهٔ چند روز را نذر کند کسی واجب میشود براو روزهٔ آن روزها و تتابع در ان واجب نمیشود مگر وقتیکه تصریح نماید بر آن در نذر خود و اگر در صورت مذکوره شخص مذکور نیت اعتکاف روزها نماید فقط صحیح است زیراچه او اراده کرد از کلام حقیقت آنرا مسئله اگر واجب گرداند شخصے بر ذات خود اعتکاف دو روز را لازم میشود براو اعتکاف آن دو روز مع شبهای آن و این ظاهر روایت است و ابو یوسف رح گفته است که شب اول در ان داخل نمیشود زیراچه تثنیه غیر جمع است و شبی که درمیان آن دو روز است پس آن داخل است تا اتصال و تتابع حاصل شود ف چه بنای اعتکاف بر آن است ص وجه ظاهر روایت این است که در تثنیه معنی جمع متحقق است پس در حکم جمع گردانیده خواهد شد بجهت احتیاط در امر عبادت والله اعلم

كتاب در بيان حج

ف و آن در لغت بمعنے قصد است و در شرع عبارت است از قصد مخصوص بسوی مکان خاص و باید دانست که فرض در حج دو چیز است یکی احرام و دوم وقوف بعرفات و باقی اعمال از واجبات و سنت است چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ص مسئله حج فرض است بر انسانیکه آزاد و عاقل و بالغ و صحیح البدن است بشرطیکه قادر باشد بر زاد و راحله یعنی زاد راه و سواری در حالیکه این هر دو زائد باشد از مسکن و از چیزی که ضرور و در کار است انسان را ف چون جامهٔ بدن و خادم و اثاث البیت ص و هم زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که مراجعت نماید و باز آید بخانه خود و همچنین امن طریق نیز شرط است ف و امن طریق عبارت است از اینکه سلامتی در راه غالب باشد و اگر میان او و میان مکه راه دریا باشد که آنرا بحر میگویند پس این عذر است مانند خوف راه نهرها که آنرا بحر گفته نمیشود چون فرات و دجله و جیحون پس آن مانع استطاعت نیست کذا در قاضی خان نقلاً از جامع صغیر ص و باید دانست که فرضیت حج ثابت است به آیه قرآن چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که برای خدا واجب است بر مردمان حج خانه کعبه مسئله و حج فرض نیست بر انسان مگر در تمام عمر یکبار

لانه عليه السلام قيل له الحج في كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد
فهو تطوع ولان سببه البيت وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب ثم هو واجب على الفور
عند ابي يوسف رح وعن ابي حنيفة رح ما يدل عليه وعند محمد والشافعي رح على التراخي لانه وظيفة
العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلوة وجه الاول انه يختص بوقت خاص والموت في سنة
واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة لان الموت في مثله
نادر وانما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه السلام ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام
وايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة
عن الصبيان والعقل شرط لصحة التكليف وكذا صحة الجوارح لان العاجز دونه لا يلزمه والاعمى
اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة رح
خلافا لهما وقد مر في كتاب الصلوة واما المقعد فعن ابي حنيفة رح انه يجب لانه مستطيع بغيره

بجهت آنکه شخصی پرسیده بود از پیغمبر صلی الله علیه وسلم که آیا حج در هر سال فرض میشود یا در تمامی عمر یک مرتبه فرمود که نه بلکه یکبار فرض است
و زیاده ازان نفل است و بجهت آنکه سبب وجوب حج خانهٔ کعبه است و آن متعدد نیست پس وجوب حج متعدد نخواهد شد و بعد ازان اینست
که نزد ابی یوسف رح ادای حج واجب است بر سبیل فور ف اعنی در سالیکه شرائط مذکوره یافته شود در حق کسی پس واجب میشود که او همون سال
ادای حج نماید و تاخیر نماید تا بسال دیگر و آنچه از ابی حنیفه رح مرویست دلالت میکند بر انکه قول او موافق قول ابی یوسف رح است و نزد
محمد و شافعی رح وجوب آن بر سبیل تاخیر است ف نه بر سبیل فور ص زیرا چه حج در تمامی عمر یک مرتبه فرض است پس تمامی عمر در حق حج بمنزله
وقت نماز است در حق نماز ف و بر انسان واجب نیست که نماز در اول وقت آن ادا نماید بلکه واجب است ادای نماز
در تمامی وقت آن خواه در اول خواه در آخر ص و وجه قول شیخین رح اینست که ادای حج مختص است بوقت خاص از ایام
سال ف که عبارت است از شوال و ذی القعده و ده روز ذی الحجه ص و موت در مدت یک سال نادر نیست
ف پس اگر تاخیر نماید تا سال دیگر احتمال است که مرگ پیش آید و ادای حج میسر نشود ص بنا بر آن واجب گردانیده شد
ادای حج بر سبیل فور احتیاطا لهذا تعجیل آن بعد از تحقق شرائط افضل است به اتفاق همه بخلاف وقت نماز چه موت
در مثل آن نادر است و باید دانست که وجه اشتراط حریت این است که پیغمبر صلعم فرموده است که بنده اگر ده حج نماید و بعد ازان
آزاد کرده شود پس حج فرض بر او لازم می آید و وجه اشتراط بلوغ نیز اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که صبی اگر ده حج نماید
و بعد ازان بالغ گردد پس حج فرض بر وی لازم می آید و دوم اینست که حج عبادت است و هیچ عبادت بر صبی واجب
نیست و همچنین عقل شرط است چه تکلیف شرعی بدون آن صحیح نمیشود و همچنین صحت بدن شرط است زیرا چه بدون آن
عاجز میشود انسان از ادای تکلیف شرعی پس نابینا اگر یابد کسی را که رفاقت او نماید در سفر و هم زاد و راحله باشد وی را
حج واجب نمیشود نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح واجب میشود چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته است
و در حق جا مانده از ابی حنیفه رح مرویست که در صورت مذکوره بر جا مانده حج واجب است زیرا چه او صاحب استطاعت است بسبب غیر

فاشبه المستطيع بالراحلة وعن محمد رحمه الله انه لا يجب لانه غير قادر على الاداء بنفسه بخلاف الاعمى لانه
لو هُدي يؤدي بنفسه فاشبه الضال عنه ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو قدر ما يكترى به
شق محمل او رأس زاملة وقدر النفقة ذاهبا وجائيا لانه عليه السلام سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة
وان امكنه ان يكترى عقبة فلا شئ عليه لانهما اذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة في جميع السفر ويشترط ان يكون
فاضلا عن المسكن وعما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية
ويشترط ان يكون فاضلا عن نفقة عياله الى حين عوده لان النفقة حق مستحق للمرأة وحق العبد
مقدم على حق الشرع بامره وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة
زائدة في الاداء فاشبه السعي الى الجمعة ولا بد من امن الطريق لان الاستطاعة لا تثبت دونه ثم قيل هو شرط
الوجوب حتى لا يجب عليه الايصاء وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب
لان النبي عليه السلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير

پس او مانند صاحب استطاعت است بسبب راحله و از محمد رح مرویست که بر جا مانده مذکور حج واجب نیست زیراچه
او بذات خود برادای آن قادر نیست بخلاف نابینا چه اگر کسی رهنمائی کند و بر ذات خود ادای حج بنماید پس او مانند گم کننده
راه است و باید دانست که زاد و راحله که شرط وجوب حج است عبارت است ازینکه قادر باشد در ان مقدار مال که
بآن کرایه بگیرد یک جانب محمل را و یک راس شتر بار بردار او هم قادر باشد بر مقدار ما لیکه نفقه کند آمد و رفت
و این قدرت شرط است بجهت آنکه پیغمبر صلعم کسی پرسید که استطاعت برادای حج چه چیز است پس پیغمبر صلعم فرمود که زاد و
راحله است پس اگر شخصی قادر باشد بر کرایه گرفتن سواری بشرکت باین طور که سوار شوند بر آن دو کس نوبت بنوبت پس
بر شخص مذکور حج واجب نمیشود زیراچه بآن قدرت قادر نمیشود بر راحله در تمام سفر نیز شرط است که زاد و راحله زائد
باشد از مسکن و از چیزی که ضروری در کار است چون خادم و اثاث البیت و جامه بدن زیراچه این چیزها مشغول است بحاجت
اصلی و نیز شرط است که زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که باز آید زیراچه نفقه زن حق واجب است و حق عباد مقدم است
بر حق شرع بامر شرع ف قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه اعني تحقيق بیان نمود خدا برای شما
چیزی که بر شما حرام است مگر وقتیکه مضطر شوید بسوی آن حرام کذا في عنايه ص و باید دانست که راحله برای وجوب حج شرط نیست
در حق اهل مکه و در حق کسانیکه بگرد آن سکونت دارند زیراچه ایشان مشقت زیاده لاحق نمیشود در ادای حج پس رفتن برای
حج در حق آنها مانند رفتن است برای نماز جمعه و باید دانست که امن راه نیز شرط است زیراچه استطاعت رفتن برای حج
بدون آن ثابت نمیشود و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که این شرط وجوب حج است ف زیراچه استطاعت
بدون امن راه متحقق نمیشود ص و این مرویست از ابی حنیفه رح و بعضی گفته اند که شرط ادای حج است نه شرط وجوب
آن زیراچه پیغمبر صلعم تفسیر استطاعت بزاد و راحله نموده است فقط و باید دانست که ثمره این اختلاف آنست که اگر شخصی
بدون ادای حج بمیرد و پیش از امن راه پس بنا بر قول اول وصیت بحج بر او واجب نیست و بنا بر قول دوم وصیت مذکوره بر او واجب میشود

قال ویعتبر فی المرأة ان یکون لها محرم تحج به او زوج ولا یجوز لها ان تحج بغیرهما اذا کان بینها وبین مکة ثلثة ایام وقال الشافعی یجوز لها الحج اذا خرجت فی رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله علیه السلام لا تحجن امرأة الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم یخاف علیها الفتنة وتزداد بانضمام غیرها الیها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبیة وان کان معها غیرها بخلاف ما اذا کان بینها وبین مکة اقل من ثلثة ایام لانه یباح لها الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعها وقال الشافعی له ان یمنعها لان فی الخروج تفویت حقه ولنا ان حق الزوج لا یظهر فی حق الفرائض والحج منها حتی لو کان الحج نفلا له ان یمنعها ولو کان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیها لان المقصود لا یحصل به ولها ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا لانه یعتقد اباحة مناکحتها ولا عبرة بالصبی والمجنون لانه لا تتأتی منهما الصیانة والصبیة التی بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتی لا یسافر بها من غیر محرم ونفقة المحرم علیها لانها تتوسل به الی اداء الحج واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب او شرط الاداء علی حسب اختلافهم فی امن الطریق واذا بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد فمضیا لم یجزهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد لاداء النفل

مسئلہ ۳ در حق زن برای وجوب حج شرط است کہ محرم او یا شوہر او ہمراہ او باشد در سفر حج پس جائز نیست زن را کہ حج کند بغیر محرم و شوہر وقتیکہ میان او و میان مکہ مسافت سہ روزہ باشد و شافعی رح گفتہ است کہ زن را حج کردن جائز است وقتی کہ در قافلہ باشد و ہمراہ او زنان صالحہ و نیک باشند چہ درین ہنگام امن از فتنہ حاصل ہست بسبب رفقاء و دلیل علمای ما آنست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ حج نکند زن مگر ہمراہ محرم و دوم این است کہ بدون محرم خوف فتنہ است و در حق زن بسبب ہمراہ شدن زنان دیگر خوف فتنہ زیادہ میشود و لہذا حرام است زن را کہ خلوت نماید با زن اجنبیہ بخلاف آنکہ اگر میان زن و میان مکہ مسافت کم از سہ روز باشد زیراچہ زن را رفتن این قدر مسافت بغیر محرم مباح است مسئلہ ۴ اگر محرم زن ہمراہ او باشد در سفر حج پس شوہر را نمیرسد کہ او را منع نماید از رفتن برای حج و شافعی رح گفتہ است کہ وی را میرسد کہ منع نماید آنرا زیراچہ بسبب رفتن برای حج ہمراہ محرم مقصود شوہر فوت میشود و دلیل علمای ما آنست کہ حق شوہر ظاہر نمیشود در حق فرائض و حج از فرائض ہست حتی اگر زن برای حج نفل رود ہمراہ محرم پس شوہر را میرسد کہ منع نماید آنرا و باید دانست کہ اگر محرم زن فاسق باشد پس فقہا گفتہ اند کہ درین صورت بر زن حج کردن فرض نمیشود زیراچہ از ہمراہ شدن او مقصود حاصل نمی شود مسئلہ ۵ زن را میرسد کہ ہمراہ ہر محرم بہ سفر حج رود مگر ہمراہ محرمیکہ مجوسی باشد زیراچہ در اعتقاد او مباح است وی را کہ نکاح کند آن زن را و ہمچنین محرمیکہ صبی یا مجنون است ہمراہی او منع است زیراچہ اینہا نمی توانند کہ محافظت زن نمایند از فتنہ مسئلہ ۶ صبیہ کہ بحد شہوت رسیدہ باشد بمنزلہ بالغہ است پس جائز نیست وی را کہ سفر کند بدون محرم مسئلہ ۷ زنی کہ بسفر حج رود ہمراہ محرم خود پس نفقہ آن محرم بر وی ہست زیراچہ آن زن بہ او توسل گرفتہ است در ادای حج و باید دانست کہ علما را اختلاف ہست درینکہ ہمراہی محرم در حق زن شرط وجوب حج است یا شرط ادای آنست چنانچہ اختلاف ہست در امن راہ مسئلہ ۸ اگر صبی احرام نماید و بعد از آن بالغ گردد و بہمان احرام مناسک حج تمام نماید پس باین حج فرض ادا نمیشود زیراچہ احرام او منعقد شدہ است برای ادای نفل پس آن احرام برای ادای فرض نخواہد گشت و ہمچنین اگر بندہ احرام حج نماید و بعد از آن آزاد کردہ شود و بہمان احرام حج تمام نماید

فلا ینقلب لاداء الفرض ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاهلیۃ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ واللہ اعلم

فصل والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزها الانسان الا محرما خمسۃ لاهل المدینۃ ذو الحلیفۃ ولاهل العراق ذات عرق ولاهل الشام جحفۃ ولاهل نجد قرن ولاهل الیمن یلملم هکذا وقت رسول اللہ علیہ السلام هذه المواقیت لهؤلاء وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنها لانہ یجوز التقدیم علیها بالاتفاق ثم الافاقی اذا انتهی الیها علی قصد دخول مکۃ علیہ ان یحرم قصد الحج او العمرۃ اولم یقصد عندنا لقولہ علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظیم هذه البقعۃ الشریفۃ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرهما ومن کان داخل المیقات لہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام لحاجتہ لانہ یکثر دخولہ مکۃ وفی ایجاب الاحرام فی کل مرۃ حرج بین فصار کاهل مکۃ حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر احرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد اداء النسک لانہ یتحقق احیانا فلا حرج

پس باین حج فرض ادا نمیشود بدلیل مذکور وصبی مذکور اگر بعد از بلوغ تجدید احرام نماید پیش از وقوف عرفات و نیت حج فرض نماید حج فرض او جائز میشود وبنده مذکور اگر چنین نماید حج فرض او جائز نمیشود زیرا چه احرام حج نفل بر صبی مذکور لازم نبود چه صبی را اهلیت لزوم نیست وبنده مذکور را احرام حج نفل لازم شده است پس برا جائز نیست که خارج شود از آن بسبب شروع نمودن بغیر آن واللہ اعلم

فصل در بیان مواقیت ف مواقیت جمع میقات ست ص و آن عبارت است از مکانیکه جائز نیست انسان را که تجاوز نماید از آن ف و پیش رود ص بغیر احرام و آن پنج است یکی برای اهل مدینہ منوره و آن موضعی است که نام آن ذو الحلیفه است و دوم برای اهل عراق که نام آن ذات عرق است و سوم برای اهل شام که نام آن جحفه است ف بضم جیم و سکون حاء ص و چهارم برای اهل نجد که نام آن قرن است و پنجم برای اهل یمن که نام آن یلملم است همچنین بیان نموده است پیغمبر صلعم این مواقیت را برای اهل آن و باید دانست که فائده آن این است که تاخیر احرام از مواقیت مذکور جائز نیست اما تقدیم احرام از مواقیت مذکوره پس آن جائز است بالاتفاق **مسئله ۱** آفاقی هرگاه برسد در مواقیت مذکوره بقصد دخول مکه پس واجب است براو که احرام نماید خواه مقصود او حج یا عمره باشد یا نباشد و این نزد علمای ما است ف و باید دانست که آفاقی آنرا گویند که مسکن او خارج مواقیت باشد چون اهل کوفه و بصره ص و وجه مسئله یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که تجاوز نکند کسی از میقات مگر در حالی که محرم باشد و دوم این است که وجوب احرام برای تعظیم مکه معظمه است پس در آن تا حج و عمره کننده و غیره برابر است **مسئله ۲** کسانی که داخل میقات اند جائز است ایشان را که در مکه درآیند بغیر احرام چه ایشان را بآن حاجت است زیرا چه ایشان بار ها در مکه میروند و در واجب گردانیدن احرام برای هر بار حرج بین است پس ایشان مانند اهل مکه اند پس چنانچه اهل مکه را بعد از بر آمدن از مکه درآمدن در آن بغیر احرام جائز است همچنین جائز است هر کسانی را که داخل میقات اند بخلاف آنکه اگر ایشان قصد حج نمایند چه در ینصورت ایشان را درآمدن در مکه بدون احرام جائز نیست زیرا چه قصد حج احیاناً میشود پس در واجب گردانیدن احرام برای حج حرج لازم نمی آید

فان قدم الاحرام علی هذه المواقیت جاز لقوله تعالی واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان یحرم بهما من دویرة اهله کذا قاله علی وابن مسعود رض والافضل التقدیم علیها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فیه اکثر والتعظیم اوفر وعن ابی حنیفة انما یکون افضل اذا کان یملک نفسه ان لا یقع فی محظور ومن کان داخل المیقات فوقته الحل معناه الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم لانه یجوز احرامه من دویرة اهله وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد ومن کان بمکة فوقته فی الحج الحرم وفی العمرة الحل لان النبی علیه السلام امر اصحابه رض ان یحرموا بالحج من جوف مکة وامر اخا عائشة رض ان یعمرها من التنعیم وهو فی الحل ولان اداء الحج فی عرفة وهی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر واداء العمرة فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لهذا الا ان التنعیم افضل لورود الاثر به والله اعلم

باب الاحرام

واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل لما روی انه علیه السلام اغتسل لاحرامه الا انه للتنظیف حتی تؤمر به الحائض وان لم یقع فرضا عنها فیقوم الوضوء مقامه کما فی الجمعة لکن الغسل افضل لان معنی النظافة فیه اتم ولانه علیه السلام اختاره قال ولبس ثوبین جدیدین

مسئله ۳ اگر کسی مقدم از مواقیت مذکوره احرام حج نماید جائز است بجهت آنکه خدایتعالی فرموده است در قرآن مجید که اتمام حج و عمره نمایید و اتمام آن عبارت است از اینکه احرام آن کند انسان از خانهٔ خود و چنین گفته اند علی و ابن مسعود رض مسئله ۴ افضل این است که انسان مقدم از میقات احرام حج نماید بجهت آنکه اتمام حج به آن تفسیر نموده شده است چنانچه مذکور شد از علی و ابن مسعود رض و بجهت آنکه مشقت دران زائد است و هم تعظیم خانهٔ خدا دران زیاده است و از ابی حنیفه مرویست که تقدیم احرام از میقات افضل نیست مر انسان را اگر وقتی که او قادر باشد بر اینکه در محظورات حج نیفتد ف و مراد از محظورات حج آن چیزها است که ارتکاب آن محرم را منع است چون قتل صید مثلا ص مسئله ۵ کسیکه داخل مواقیت مذکوره است پس میقات او زمین حل است که واقع شده است میان مواقیت و میان حرم زیراچه جائز است ویرا از خانهٔ خود احرام نماید و از میقات تا حرم مکان واحد است مسئله ۶ کسیکه در مکه است پس میقات او برای حج زمین حرم است و برای عمره زمین حل بجهت آنکه پیغمبر صلعم امر کرده است مر اصحاب خود را رض به اینکه احرام حج نماید از جوف مکه و امر کرد برادر زن خود صدیقه رض را باینکه عایشه رض را به تنعیم برد تا او از انجا احرام عمره نموده عمره ادا کند و تنعیم موضعی است در زمین حل و بجهت آنکه ادای حج در عرفات است و عرفات در زمین حل واقع است پس احرام آن از حرم کرده خواهد شد تا نوعی از سفر متحقق شود و عمره در حرم ادا نموده میشود پس احرام آن از زمین حل خواهد شد تا نوعی از سفر متحقق شود و لیکن احرام نمودن برای عمره در موضع تنعیم افضل است بجهت آنکه پیغمبر صلعم عایشه رض را بآن امر کرده است والله اعلم

باب در بیان احرام مسئله ۱ هرگاه خواهد انسان که احرام نماید باید که غسل یا وضو کند و غسل افضل است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم غسل کرده است برای احرام و لیکن هرگاه این غسل برای نظافت است حتی که حائض را نیز در حالت حیض بآن امر کرده است اگرچه باین غسل غسل فرض ادا نمیشود پس وضو نیز قائم مقام آن میشود چنانچه در جمعه و لیکن غسل افضل است چه بسبب آن نظافت بوجه احسن حاصل میشود و نیز پیغمبر صلعم آنرا اختیار نموده است و بعد از غسل یا وضو باید که بپوشد دو جامهٔ نو باشد یا مستعمل

اوغسیلین ازاراً ورداءً لانه علیه السلام ائتزر وارتدی عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخیط ولابد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلک فیما عیناه والجدید افضل لانه اقرب الی الطهارة **قال** ومس طیباً ان کان له وعن محمد رح انه یکره اذا تطیب بما یبقی عینه بعد الاحرام وهو قول مالک والشافعی رح لانه منتفع بالطیب بعد الاحرام ووجه المشهور حدیث عائشة رض قالت کنت اطیب رسول الله علیه السلام لاحرامه قبل ان یحرم ولان الممنوع عنه التطیب بعد الاحرام والباقی کالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لانه مباین عنه **قال** وصلی رکعتین لما روی جابر رض ان النبی علیه السلام صلی بذی الحلیفة رکعتین عند احرامه **قال** وقال اللهم انی ارید الحج فیسره لی وتقبله منی لان اداءه فی ازمنة متفرقة واماکن متباینة فلا یعری عن المشقة عادة فیسأل التیسیر وفی الصلوة لم یذکر مثل هذا الدعاء لان مدتها یسیرة واداءها عادة متیسر **قال** ثم یلبی عقیب صلوته لما روی ان النبی علیه السلام لبی فی دبر صلوته وان لبی بعد ما استوت به راحلته جاز ولکن الاول افضل لما روینا وان کان مفرداً بالحج ینوی بتلبیته الحج

ولیکن باید که شسته باشد آن دو جامه و آن رداو ازار ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم در وقت احرام ردا و ازار پوشیده است وبجهت آنکه پوشیدن جامه دوخته منع ست در حق محرم وستر عورت و دفع گرمی و سردی ضروراست و این حاصلست از پوشیدن ردا و ازار و باید دانست که اگر هر دو جامه نو باشد افضل ست چه در جامه نو طهارت بی شبهه ست و بعد ازان باید که پیش از احرام استعمال خوشبو نماید اگر میسر باشد و همین مشهورست و از محمد رح مرویست که استعمال خوشبو ویرا مکروه است وقتی که استعمال نماید خوشبو را که بعد از احرام عین آن باقی ماند و همین قول امام مالک و شافعی رح است زیراچه در صورت مذکوره لازم می آید که او انتفاع گرفت بخوشبو بعد از احرام و وجه مشهور این ست که مرویست که گفت عائشه رض که مالش خوشبو می کردم بر بدن رسول خدا صلعم برای احرام پیش از احرام **ف** و اثر آن بعد از احرام **ص** بر پیشانی مبارک باقی میماند و جز این نیست که استعمال خوشبو بعد از احرام منع است و اما آنچه در بدن او باقیست بعد از احرام از خوشبو یکه استعمال آن نموده ست پیش از احرام پس آن تابع وی است بجهت اتصال آن به بدن وی بخلاف پارچه زیراچه آن جدا است و تابع نیست **ھ** پس اگر بپوشد محرم پیش از احرام جامه دوخته را و باقی ماند در بدن او بعد از احرام جائز نیست حتی که اگر چنین نماید محرم بر او جزای آن لازم می آید چه آن چنان شمرده میشود که بعد از احرام پوشیده است آن را کذا و رعنایه **ص** و بعد ازان باید که دو رکعت نماز گذارد و بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم در ذو الحلیفه دو گانه نماز گذارد در وقت احرام و بعد از ادای دوگانه احرام کند و این دعا بخواند اللهم انی ارید الحج فیسره لی وتقبله منی یعنی بارخدایا من اراده حج کرده ام پس آسان کن آنرا برای من و قبول فرما آنرا از من زیراچه ادای حج در زمانهای مختلف و مکانهای متباین میشود و خالی از مشقت نمی باشد عادةً پس از خدا آسانی آن بخواهد و در نماز دوگانه این دعا نخواند زیراچه وقت آن نماز اندک ست و از روی عادت ادای آن در وقت مذکور آسان ست و بعد ازان در عقب نماز تلبیه بگوید بجهت آنکه پیغمبر صلعم تلبیه گفته است عقب نماز و اگر بعد از سوار شدن بر راحله خود تلبیه بگوید جائز ست ولیکن تلبیه گفتن عقب نماز افضلست چه این موافق عمل پیغمبر صلعم است و باید دانست که اگر انسان فقط اراده حج دارد باید که به تلبیه خود نیت حج کند

لانه عبادة والاعمال بالنيات والتلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك قوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها ليكون ابتداء لا بناء اذ الفتحة صفة الاولى وهو اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف في القصة ولا ينبغي ان يخل بشئ من هذه الكلمات لانه هو المنقول باتفاق الرواة فلا ينقص عنه ولو زاد فيها جاز خلافا للشافعي رح في رواية الربيع رح عنه هو اعتبره بالاذان والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا ان اجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وابي هريرة رض زادوا على الماثور ولان المقصود الثناء واظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة عليه **قال** واذا لبى فقد احرم يعني اذا نوى لان العبادة لا تتادى الا بالنية الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يات بالتلبية خلافا للشافعي رح لانه عقد على الاداء فلا بد من ذكر كما في تحريمة الصلوة ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت او عربية هذا هو المشهور عن اصحابنا رح والفرق بينه وبين الصلوة على اصلهما ان باب الحج اوسع من باب الصلوة حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية **قال** ويتقي ما نهى الله تعالى عنه من الرفث والفسوق والجدال والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذا نهي بصيغة النفي

زیراچه حج عبادت است و در عبادات نیت شرط است و تلبیه عبارت است ازینکه بگوید لبیک اللهم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک و باید دانست که در ان الحمد ان بکسر همزه است نه بفتح آن تا جمله خبریه مستانفه شود زیراچه بدخول أن بفتح همزه صفت جمله ما قبل آن میشود و باید دانست که ذکر تلبیه اجابت دعای خلیل علیه السلام است بنا بر قصه مشهوره و نباید که هیچ یکی ازین کلمات را ترک نماید در تلبیه زیراچه این منقول است باتفاق جمیع راویان پس ازان کم نباید و اگر چیزی دران زیاده بگوید جائز است و نزد شافعی رح زیادتی دران جائز نیست بنا بر یک روایت و او میگوید که تلبیه مانند اذان و تشهد ذکر منظوم است و دلیل علمای ما این است که بعضی از اصحاب جلیل الشان چون عبدالله ابن مسعود و ابن عمر و ابن ابی هریره رض زیاده نموده اند بر مقدار منقول از رسول خدا صلعم و دوم اینکه مقصود از تلبیه ثنای خدا تعالی و اظهار عبودیت است پس زیاده نمودن دران منع نیست و هرگاه تلبیه گفت به نیت حج پس او محرم شد **مسئله ۲** بمجرد نیت بغیر تلبیه و شروع احرام متحقق نمیشود زیراچه احرام عقد ادای حج است پس ذکر آن ضرور است چنانچه شروع در تحریمه نماز متحقق نمیشود بغیر ذکر تکبیر تحریمه **مسئله ۳** شروع در احرام حج صحیح می شود بذکر دیگر سوای تلبیه بشرطیکه آن ذکر چنان باشد که به آن تعظیم قصد نموده میشود خواه فارسی باشد آن ذکر یا عربی و همین مشهور است از علمای ما و باید دانست که نزد ابی یوسف رح تکبیر تحریمه جز به لفظ تکبیر جائز نیست و همچنین نزد محمد رح جز به لفظ عربی جائز نیست و درینجا ابو یوسف و محمد رح هر دو جائز داشته اند احرام حج را بغیر تلبیه بهر ذکر خواه عربی باشد خواه فارسی پس فرق میان حج و نماز نزد ایشان اینست که در باب حج وسعت است نه به نسبت باب نماز حتی که در باب حج غیر فعل ذکر چون قلاده بستن به گردن شتر قربانی قائم مقام ذکر میشود پس همچنین ذکر دیگر سوای تلبیه قائم مقام تلبیه خواهد شد اگرچه آن ذکر بزبان فارسی باشد **مسئله ۴** محرم را باید که پرهیز کند از چیزهائی که ازان نهی کرده است خدا تعالی چون رفث و فسوق و جدال زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که نیست رفث و نیست فسوق و نیست جدال در حج و مراد ازین نفی نهی است

والرفث الجماع والكلام الفاحش او ذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهو في حال الاحرام اشد حرمة والجدال ان يجادل رفيقه وقيل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره ولا يقتل صيدا لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يشير اليه ولا يدل عليه لحديث ابي قتادة رض انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال النبي عليه السلام لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذاً فكلوا ولانه ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعده عن الاعين قال ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين لما روي ان النبي عليه السلام نهى ان يلبس المحرم هذه الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد رح ولا يغطي وجهه ولا رأسه وقال الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله في محرم توفي ولان المرأة لا تغطي وجهها مع ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى

و باید دانست که مراد از رفث جماع است یا کلام فحش است یا ذکر جماع است در حضور زنان و مراد از فسوق معاصیست و ارتکاب معاصی اگرچه همیشه حرام است ولیکن در حالت احرام اشد حرام است و مراد از جدال این است که مجادله نماید با رفیق خود و بعضی گفته اند که عبارت است از مجادله مشرکان در تقدیم وقت حج و تاخیر آن مسئله ۵ محرم را روا نیست که قتل کند صید را زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل نکنید صید را در حالی که شما محرم باشید و همچنین روا نیست وی را که اشاره یا دلالت کند کسی را بسوی صید بجهت آنکه مرویست از ابی قتاده رض که شکار کرده بود گورخر را در حالی که او حلال بود یعنی غیر محرم و یاران او محرم بودند پس پیغمبر صلعم پرسید از یاران او آیا اشاره کرده اید یا دلالت کرده اید شما آیا اعانت کرده اید شما پس گفتند آنها که نی پس فرمود پیغمبر صلعم که اگر چنین است بخورید آن صید را و بجهت آنکه اشاره و دلالت بسوی صید ازالة الامن است از صید چه صید بوحشت و دوری خود از چشمها در امن می باشد مسئله ۶ پوشیدن پیرهن و سراویل و دستار و موزه مر محرم را روا نیست ولیکن اگر نیابد نعل را پس پوشد هنگام موزه را از زیر کعب بریده بجای نعل پوشد و مراد از کعب در اینجا مفصلیست که در وسط قدم است و در آنجا شراک نعل بسته میشود [illegible] و این بنا بر روایت هشام است از محمد رح و دلیل مسئله آنست که پیغمبر صلعم محرم را از پوشیدن این چیزها منع کرده است و فرموده است که اگر محرم نیابد نعلین را پس باید که هر دو موزه را از زیر کعب ببرد و بپوشد آنرا بجای نعلین مسئله ۷ محرم را روا نیست که مر روی خود را بپوشد و شافعی رح گفته است که پوشیدن روی جائز است در حق مرد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام مرد در سر اوست و احرام زن در روی اوست و دلیل علمای ما آنست که محرمی وفات کرد در عهد رسول خدا صلعم پس فرمود پیغمبر صلعم در حق او به مردمان که مپوشید روی او را و سر او را زیرا چه او در روز قیامت تلبیه گویان خواهد برخاست از گور خود و دوم این است که زن در حالت احرام روی خود را نمی پوشد بلکه واجب است روی او را وا داشتن باوجودیکه در وا داشتن روی زن خوف فتنه است پس مرد را بطریق اولی روی وا داشتن جائز خواهد بود [illegible]

وفائدة ما روي الفرق في تغطية الرأس **قال** ولا يمس طيبا لقوله عليه السلام الحاج الشعث
التفل وكذا لا يدهن لما روينا ولا يحلق رأسه ولا شعر بدنه لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الآية ولا يقص
من لحيته لأنه في معنى الحلق ولأن فيه إزالة الشعث وقضاء التفث **قال** ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس
ولا زعفران ولا عصفر لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس إلا أن يكون
غسيلا لا ينفض لأن المنع للطيب لا للون وقال الشافعي رح لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له ولنا
أن له رائحة طيبة **قال** ولا بأس بأن يغتسل ويدخل الحمام لأن عمر رض اغتسل وهو محرم ولا بأس بأن يستظل
بالبيت والمحمل وقال مالك يكره أن يستظل بالفسطاط وما أشبه ذلك لأنه يشبه تغطية الرأس
ولنا أن عثمان رض كان يضرب له فسطاط في إحرامه ولأنه لا يمس بدنه فأشبه البيت
ولو دخل تحت أستار الكعبة حتى غطته إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس لأنه استظلال ولا
بأس أن يشد في وسط الهميان وقال مالك رح يكره إذا كان فيه نفقة غيره لأنه لا ضرورة

پس مراد ازان بیان فرق است میان مرد و زن در پوشیدن سر یعنی زن را جائز است پوشیدن سر و مرد را جائز نیست
مسئله ۷ محرم را استعمال خوشبو روا نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حج کننده را باید که ژولیده و پریشان موی
باشد و هم در بدن او چرک باشد و همچنین نباید ویرا که در بدن یا در موی استعمال روغن کنجد و غیره نماید بجهت حدیث مذکور
و همچنین باید که حلق نکند موی سر را و نه موی بدن را زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که حلق نکنید سرهای خود را
تا آخر آیت و همچنین باید که قصر نکند ریش خود را بجهت آنکه قصر در معنی حلق است بجهت آنکه بسبب قصر ریش ژولیدگی زائل میشود
و بعضی از چرک نیز زائل میشود **مسئله ۹** باید که محرم نپوشد جامه را که رنگ کرده باشد برنگ ورس یا زعفران یا بگل معصفر
زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که نباید محرم را که بپوشد جامهٔ رنگین را برنگ زعفران یا برنگ ورس مگر آنکه شسته باشد
باینطور که بوی ازان زائل گشته باشد پس درین هنگام پوشیدن آن جائز است زیرا چه پوشیدن آن منع است بسبب بوی
نه بسبب رنگ و شافعی رح گفته است که در پوشیدن جامهٔ رنگین باشد بگل معصفر مضائقه نیست زیرا چه درین رنگ خوشبو نیست
و علمای ما میگویند که این رنگ بوی خوش میدارد **مسئله ۱۰** محرم اگر غسل نماید و در حمام رود پس دران مضائقه نیست
زیرا چه عمر رض غسل کرده است در حالیکه محرم بود و همچنین مضائقه نیست در ینکه محرم در سایهٔ خانه یا در سایهٔ محمل آرام گیرد
و امام مالک رح گفته است که در سایهٔ خیمه و خرگاه و مانند آن گرفتن آرام مکروه است در حق محرم بجهت آنکه این مانند پوشیدن
سر است و دلیل علمای ما یکی این است که عثمان رض هرگاه بسفر حج میرفت برای وی در اثنای راه خیمه میزدند بعد از احرام
و دوم این است که خیمه ببدن نمی چسپد پس آن مانند خانه است **مسئله ۱۱** اگر محرم داخل شود در سراپرده های کعبه شریف
پس دران مضائقه نیست اگر آن پرده بسر و روی او چسپیده نشود زیرا چه او درینصورت محض در سایهٔ آن آرام گرفته
ف و این در حق او مضائقه نیست **ص مسئله ۱۲** اگر محرم در کمر خود همیان زر بندد پس دران مضائقه نیست
و امام مالک رح گفته است که این مکروه است اگر دران همیان نفقهٔ دیگر باشد زیرا چه درینصورت ویرا ضرور نیست و بینکه نفقهٔ دیگر را بردارد

ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس **قال** ويكثر من التلبية عقيب الصلوات كلما علا شرفا او هبط واديا او لقي ركبانا وبالاسحار لان اصحاب رسول الله عليه السلام رض كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال ويرفع صوته بالتلبية لقوله عليه السلام افضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج اسالة الدم

قال فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد لما روي ان النبي عليه السلام لما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو فيه ولا يضره ليلا دخلها او نهارا لانه دخول بلدة فلا يختص باحدهما واذا عاين البيت كبر وهلل وكان ابن عمر رض يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر ومحمد رح لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن

قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روي ان النبي عليه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل **قال** ويرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر واستلمه ان استطاع من غير ان يؤذي مسلما لما روي ان النبي عليه السلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وقال لعمر رض انك رجل ايد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة

و دلیل علمای ما این است که بستن همیان در کمر در معنی پوشیدن جامهٔ دوخته نیست و هرگاه چنین شد پس بودن نفقهٔ غیر در ان و نبودن آن هر دو برابر است **مسئله ۱۳** محرم را نباید که بشوید موی سر و ریش خود را بخطمی بجهت آنکه این نوعی از خوشبوی است و بجهت آنکه خطمی میکشد سپش را که در موی می باشد **مسئله ۱۴** محرم را باید که تلبیه بسیار بگوید در پس نماز و در هر وقت که بر زمین بلند بالا رود یا فرود آید در زمین پست یا ملاقات کند با شتر سواران و در وقت صبح تلبیه اکثر بگوید زیراچه اصحاب رض پیغمبر صلعم در این ف اوقات در این احوال تلبیه می گفتند و باید دانست که تلبیه در احرام مانند تکبیر است در نماز پس باید که تلبیه بگوید در وقت انتقال نمودن از حالی بحالی و باید که تلبیه به آواز بلند بگوید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که افضل حج عج و ثج است و عج عبارت است از گفتن تلبیه به آواز بلند و ثج عبارت است از ریختن خون قربانیها **مسئله ۱۵** هرگاه خواهد محرم که داخل شود در مکه باید که ابتدا کند آنرا در مسجد حرام بجهت آنکه مرویست که رسول خدا صلعم هرگاه میخواست که در مکه داخل شود اولا در مسجد حرام داخل می شد و بجهت آنکه مقصود زیارت خانهٔ کعبه است و آن در مسجد حرام واقع است باید دانست که در روز و شب هر وقتی که خواهد محرم در مکه داخل شود زیراچه برای داخل شدن شهری اختصاص روز یا شب نیست **مسئله ۱۶** محرم هرگاه بیند خانهٔ کعبه را تکبیر و تهلیل بگوید و ابن عمر رض وقتی که میدید خانهٔ کعبه را میگفت بسم الله والله اکبر و محمد رح در مبسوط معین نکرده است دعائی را در وقت دیدن خانهٔ کعبه زیراچه اگر دعائی مقرر و معین شود پس در ان حضور و رقت قلبی نمیشود و لیکن اگر بخواند دعائی را که منقول است احسن است و بعد ازان باید دانست که ابتدا کند به حجر اسود به اینطور که متوجه شود بسوی آن و تکبیر و تهلیل گوید بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و درین تکبیر و تهلیل دستها بردارد چنانچه در تکبیر تحریمهٔ نماز برمیدارد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع و یکی ازان این موضع است و نیز باید که استلام حجر اسود نماید یعنی بوسه دهد حجر اسود را اگر میسر شود بی آنکه ایذا رسد کسی را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم بوسه داد حجر اسود را باینطور که هر دو لب مبارک را نهاد بر حجر اسود و فرموده به عمر رض که تو مرد قوی هستی پس مزاحمت مصادمت مکن تا ضعیف را ایذا نرسد ولیکن اگر فرصت یابی بی آنکه ایذا رسد کسی را

فاستلم ولا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب قال وان امكنه ان يمس الحجر شيئا
في يده كالعرجون وغيره ثم قبل ذلك فعله لما روي انه عليه السلام طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئا
من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه السلام قال ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه
فيطوف بالبيت سبعة اشواط لما روي انه عليه السلام استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة اشواط
والاضطباع ان يجعل رداءه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه السلام
قال ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت اي كسر وسمي حجرا لانه حجر منه اي منع وهو
من البيت لقوله عليه السلام في حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه
وبين البيت لا يجوز الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا تجزيه الصلوة لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا يتأدى بما ثبت
بخبر الواحد احتياطا والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه قال ويرمل في الثلث الاول من الاشواط والرمل ان يهز
في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا

پس بوسه بده بر حجر اسود وگرنه متوجه شو بسوی آن و تکبیر و تهلیل بگو بجهت آنکه بوسه دادن بر حجر اسود سنت است و احتراز نمودن
از ایذای مسلمان واجب است و اگر ممکن باشد ویرا که مس نماید حجر اسود را بچیزی که در دست وی است چون شاخ خرما وغیره ف
که در دست وی باشد ص و بعد ازان بوسه آنرا پس باید که چنین کند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم طواف خانه کعبه کرد در حالیکه
سوار بود بر شتر خود و بوسه داد بر حجر اسود و رکن یمانی بانطور که مس کرد آنرا بچوبیکه در دست او بود مانند چوگان که آنرا محجن میگویند
و بوسه داد بر محجن مذکور و اگر اینهم نتواند باید که متوجه شود بسوی حجر اسود و تکبیر و تهلیل و حمد و درود بر پیغمبر صلعم بخواند و بعد ازان طواف
شروع کند از جانب راست خود که متصل دروازه خانه کعبه است و باید که پیش از شروع نمودن در طواف چادر خود را باین طور
بپوشد که جانب چپ آنرا بر منکب چپ خود اندازد و جانب راست آن از زیر بغل راست برآورده بر منکب چپ بیندازد
و این نوع چادر پوشیدن را اضطباع میگویند و بعد ازان هفت شوط طواف نماید در گرد خانه کعبه زیرا چه مرویست که پیغمبر
صلعم بعد از استلام حجر اسود بطور مذکور چادر پوشید و از جانب راست خود طواف شروع کرد و هفت شوط طواف نمود و باید دانست
که رفتن از حجر اسود برای طواف تا آنکه باز به حجر اسود رسد آنرا شوط میگویند و باید که طواف نماید از ورای حطیم و حطیم نام موضعی است که در ان ناودان است
و آن جزوی از خانه کعبه است بجهت قول پیغمبر صلعم در حدیث عائشه رض که حطیم از خانه کعبه است لهذا طواف نموده می شود
از ورای حطیم و اگر طواف کند کسی از میان حطیم و میان خانه کعبه جائز نمیشود و باید دانست که هر چند حطیم جزوی از خانه کعبه است
ولیکن اگر کسی در نماز خود متوجه باشد بسوی حطیم فقط نماز او جائز نمیشود زیرا چه فرضیت استقبال قبله در نماز از نص قرآن ثابت است
پس بسبب متوجه شدن بسوی حطیم این فرض ادا نمیشود احتیاطا زیرا چه از حدیث احاد ثابت است که حطیم از خانه کعبه است و احتیاط
در طواف همین است که از ورای آن طواف نمایند و باید دانست که از جمله هفت شوط از طواف در سه شوط اول رمل نماید و آن
عبارت است ازینکه در اثنای رفتار بجنباند هر دو بازوی خود را چنانچه مبارز بدلیری و تبختر میرود در میان دو صف جنگ و
حاصل آنکه در سه شوط اول رمل نماید مع اضطباع و باید دانست که سبب آن اینست که در عهد پیغمبر صلعم کافران گفته بودند که

اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه السلام وبعده **قال** ويمشي في الباقي على هينته على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله عليه السلام والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول من رمل النبي عليه السلام فان زحمه الناس في الرمل قام فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له **قال** ويستلم الحجر كلما مر به ان استطاع لان اشواط الطواف كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا ويستلم الركن اليماني وهو حسن في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي عليه السلام كان يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ويختم الطواف بالاستلام يعني استلام الحجر **قال** ثم ياتي المقام فيصلي عنده ركعتين او حيث تيسر من المسجد وهي واجبة عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب ثم يعود الى الحجر فيستلمه لما روي ان النبي عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر والاصل ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي **قال** وهذا الطواف طواف القدوم ويسمى طواف التحية وهو سنة وليس بواجب

که حمای مدینه و هوای گرم آن اصحاب پیغمبر صلعم را ضعیف و لاغر گردانیده است لهذا پیغمبر صلعم به اصحاب خود فرموده بود که در طواف خانه کعبه رمل نمایند تا جلادت و دلیری آنها بر کافران ظاهر شود و کافران آنها را ضعیف نپندارند و بعد از زوال سبب کور نیز حکم رمل باقی ماند تا این زمان و در چهار شوط باقی رمل نکنند و بر این متفق اند جمیع راویان مناسک حج پیغمبر صلعم و باید دانست که از حجر اسود تا به حجر اسود رمل باید کرد و همین منقول از رمل پیغمبر صلعم است پس اگر بسبب ازدحام مردم رمل کردن نتواند باید که استاده ماند و هر وقت که فرصت و راه یابد رمل نماید زیراچه چیزی بدل آن نیست پس باید که استاده ماند حتی که بجا آرد آنرا بر وجه مسنون بخلاف استلام حجر چه متوجه شدن بسوی آن بدل استلام است و باید که هر بار که بگذرد بر حجر اسود در طواف خود استلام حجر نماید اگر تواند زیراچه هر شوط از طواف بمنزله یک رکعت نماز است پس چنانچه در شروع هر رکعت نماز تکبیر است همچنین در شروع هر شوط از طواف استلام حجر است پس اگر نتواند که استلام آن نماید بسبب ازدحام مردم باید که بسوی حجر اسود متوجه شده تکبیر و تهلیل بگوید چنانچه مذکور شد و نیز باید که استلام رکن یمانی نماید و این حسن است در ظاهر روایت و از محمد رح مرویست که این سنت است و سوای حجر اسود و رکن یمانی چیزی دیگر را استلام نکند زیراچه پیغمبر صلعم همین دو رکن را استلام می نمود و غیر آن را استلام نمیکرد و باید که ختم کند طواف را به استلام حجر اسود و بعد از ان بیاید نزد مقام ابراهیم عم پس در انجا دوگانه نماز گذارد یا در هر جا که میسر شود از مسجد حرام و این دوگانه واجب است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که سنت است ف زیراچه دلیل وجوب آن یافته نمیشود **ص** و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم بصیغه امر فرموده است که طوف کننده را باید که از طواف نمودن هفت شوط دوگانه ادا نماید و صیغه امر برای وجوب است و باید که بعد از گذاردن دوگانه مذکور عود کند بسوی حجر اسود و بوسد آنرا زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و کلیه این است که هر طوافیکه بعد آن سعی بود پس دران طواف عود بسوی حجر اسود می باید زیراچه هرگاه شروع طواف به استلام حجر اسود می شود پس همچنان شروع سعی نیز به استلام خواهد بود بخلاف طوافیکه بعد ان سعی نبود و باید دانست که این طواف که مذکور شد این را طواف قدوم میگویند و نیز طواف التحیه میگویند و این طواف سنت است نزد علمای ما و واجب نیست

وقال مالك رح انه واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب وليس على اهل مكة طواف القدوم لانعدام القدوم في حقهم **قال** ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته لما روي ان النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله ولان الثناء والصلوٰة يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى الصفا لا انه سنة **قال** ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هينته فاذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هينته حتى ياتي المروة ويصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا لما روي ان النبي عليه السلام

و نزد امام مالک رح واجب است زیراچه پیغمبر صلعم بصیغهٔ امر فرموده است که هر که بیاید مر خانهٔ کعبه را پس باید که طواف التحیه نماید و دلیل علمای ما اینست که خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانهٔ کعبه و طواف زیارت ازان مراد است باجماع پس طواف زیارت فرض است و مقتضای امر مطلق تکرار نیست تا طواف دیگر سوای طواف زیارت فرض شود و حدیثی که دلیل آورده است آنرا امام مالک رح برای وجوب طواف قدوم دلالت میکند برانکه طواف قدوم مستحب است زیراچه در حدیث مذکور پیغمبر صلعم آنرا طواف التحیه نام نهاده است و باید دانست که در حق اهل مکه طواف قدوم سنت و واجب نیست زیراچه طواف قدوم در حق کسی سنت است که قدوم نماید یعنی از جای دیگر بیاید برای حج و قدوم در حق اینها متحقق نیست **ف** چه آنها در مکه سکونت دارند **مسئله ۷** انگاه بعد از طواف قدوم بسوی جبل صفا رود و بالای آن رود و بعد ازان متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه و تکبیر و تهلیل و درود بر پیغمبر صلعم بگوید و دستها بردارد و از خدای تعالی حاجت خود را بخواهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و بجهت آنکه ثنا و درود مقدم از دعا گفته می‌شود تا بسبب آن دعا مقبول شود چنانچه بجهت ثنا و درود مقدم از دعا خوانده میشود در دعاها یکه خوانده می‌شود در جای دیگر و دستها برداشتن برای دعا سنت دعاست و باید دانست که بالای جبل صفا آن قدر رود که خانهٔ کعبه در نظر آید زیراچه مقصود از رفتن بالای آن متوجه شدن است بسوی خانهٔ کعبه **مسئله ۸** محرم مختار است در اینکه از هر دروازهٔ مسجد حرام که خواهد بیرون رود بسوی صفا چه پیغمبر صلعم از دروازهٔ بنی مخزوم بیرون رفته بود به سوی صفا بسبب آنکه دروازهٔ مذکوره قریب تر است به سوی صفا بنسبت دروازه‌های دیگر نه بسبب آنکه رفتن از دروازهٔ مذکور سنت است و باید دانست که بعد از رفتن بالای صفا بعد از تکبیر و تهلیل و دعا از انجا فرود آید و سوی مروه رود و مشی نماید و در اثنای راه به آهستگی و آرام تا آنکه برسد بموضعیکه آنرا بطن وادی میگویند و اینجا دویدن شروع کند و دویده رود آن قدر مسافت که میان میلین اخضرین واقع شده است و بعد ازان به آهستگی و آرام مشی نماید تا آنکه بمروه رسد پس صعود نماید بالای مروه و عملهائیکه بالای صفا کرده بود اینجا هم نماید و باز از مروه بسوی صفا رود و همچنین هفت شوط نماید زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است

نزل من الصفا وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة اشواط وهذا شوط واحد فيطوف سبعة اشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط لما روينا وانما يبدأ بالصفا لقوله عليه السلام فيه ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن وقال الشافعي رح انه ركن لقوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة فينفي الركنية والايجاب الا انا عدلنا عنه في الايجاب ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد ثم معنى ما روي كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم يقيم بمكة حراما لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله ويطوف بالبيت كلما بدا له لانه يشبه الصلوة قال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى عقيب هذه الاطوفة في هذه المدة لان السعي لا يجب فيه الا مرة والتنفل بالسعي غير مشروع ويصلي لكل اسبوع ركعتين وهي ركعتا الطواف على ما بينا قال فاذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الامام خطبة يعلم فيها الناس الخروج الى منى والصلوة بعرفات والوقوف والافاضة والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة

و باید که ابتدا نماید از صفا و بمروه رود و این را یک شوط میگویند و در هر شوط از ین هفت شوط در بطن وادی بدود بسبب آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که ابتدا کرده میشود از صفا بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که ابتدا کنید بچیزی که بدان ابتدا نموده است خدا تعالی در قرآن مجید و در قرآن مجید ابتدا بذکر صفا است و باید دانست که دویدن میان صفا و مروه واجب است و رکن حج نیست و این را سعی میان صفا و مروه میگویند و شافعی رح گفته است که آن رکن است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که خدا تعالی مکتوب کرده است یعنی واجب گردانیده است بر شما سعی نمودن میان صفا و مروه پس سعی نمائید و دلیل علمای ما اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که گناه نیست بر کسیکه طواف کند میان صفا و مروه و این دلالت میکند بر ینکه سعی میان صفا و مروه مباح است چه مثل این عبارت استعمال نموده میشود در امر مباح پس نفی رکنیت و وجوب آن ازین ثابت میشود و لیکن علمای ما قائل بوجوب آن شده اند بنا بر حدیث مذکور چه آن دلیل ست ظنی و از ان وجوب ثابت میشود نه رکنیت و معنی مکتوب که در حدیث مذکور ست مکتوب استحبابی است چنانچه در قول او تعالی است که مکتوب کرده شد بر شما وقتی که پیش آید یکی از شما را موت تا آخر آیه و بعد از سعی میان صفا و مروه اقامت نماید در مکه بحالت احرام زیراچه او احرام حج نموده است پس پیش از تمام کردن افعال حج از احرام آن بیرون نخواهد شد و درین ایام که در مکه اقامت نماید هر وقت که خواهد طواف خانه کعبه نماید زیراچه طواف خانه کعبه مانند نماز است چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز است و نماز کار نیک مشروع است پس همچنین طواف خانه کعبه و لیکن در عقب این طواف ها سعی نباید کرد میان صفا و مروه زیراچه سعی نمودن میان صفا و مروه واجب نیست مگر یکبار و بطریق نفل میان صفا و مروه سعی نمودن مشروع نیست و باید دانست که درین طوافها بعد از هر هفت شوط دوگانه نماز گذارد و این دوگانه را دوگانه طواف میگویند و آن واجب است بنا بر آنچه سابق مذکور شده است

مسئله و باید که امام بتاریخ هفتم ذی الحجه خطبه بخواند و در ان بیان و تعلیم نماید مناسک حج را چون رفتن بسوی منا و نماز گذاردن بعرفات و وقف شدن در عرفات یعنی استادن آنجا و افاضه یعنی رفتن بسوی مزدلفه یعنی رفتن بسوی آن و باید دانست که در حج سه خطبه است یکی اینکه مذکور شد و خطبه دوم در عرفات در روز عرفه

والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر فيفصل بين كل خطبتين بيوم وقال زفر رح يخطب في ثلثة ايام متواليات اولها يوم التروية
لانها ايام الموسم ومجتمع الحاج ولنا ان المقصود منها التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوم اشتغال فكان ما ذكرناه انفع
وفي القلوب انجع فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منى فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة لما روي ان النبي عليه السلام
صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح
الى عرفات ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ومر بمنى اجزاه لانه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم
اقامة نسك ولكنه اساء بتركه الاقتداء برسول الله عليه السلام **قال** ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها لما روينا
وهذا بيان الاولوية اما لو دفع قبله جاز لانه لا يتعلق بهذا المقام حكم قال في الاصل وينزل بها مع الناس لان الانتباذ
تجبر والحال حال تضرع والاجابة في الجمع ارجى وقيل مراده ان لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة **قال** واذا
زالت الشمس يصلي الامام بالناس الظهر والعصر فيبتدي بالخطبة فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة
والمزدلفة والرمي بالجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة يخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما في الجمعة هكذا فعله رسول الله عليه السلام

وخطبهٔ سیوم در منا است بتاریخ یازدهم ذی الحجه پس میان هر دو خطبه یک روز فاصل میشود و زفر رح میگوید که از تاریخ هشتم
تا بتاریخ دهم سه روز پی در پی خطبه بخواند زیرا چه این روزها ایام موسم حج است و حج کنندگان دران مجتمع اند و علمای ما میگویند
که مقصود از خطبه تعلیم مردمان است و بتاریخ هشتم مردمان آب میخورانند شتران خود را لهذا این یوم را یوم الترویه می نامند و تاریخ
دهم روز عید است که دران نماز عید و بذبح قربانی مشغول میشوند مردمان پس درین دو روز مردمان را فراغت نیست پس آنچه مذکور شد
که سه خطبه بخواند در سه روز بتاریخ های مذکوره نافع تر است و در دل تاثیر بیشتر است و باید دانست که بتاریخ هشتم بعد از گذاردن نماز
فجر در مکه باید که مردمان بمنا روند و در انجا اقامت نمایند تا آن زمان که نماز فجر در روز عرفه در انجا گذارند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم
بتاریخ هشتم نماز فجر در مکه گذارد و چون آفتاب طلوع کرد رفت بسوی منا و در منا پنج نماز گذارد ظهر و عصر و مغرب و عشا و فجر و بعد ازان
رفت بسوی عرفات و باید دانست که اگر در شب عرفه در مکه بماند و نماز فجر در روز عرفه در مکه گذارد و بعد ازان بسوی عرفات رود و بایطور
که از راه منا بگذرد پس این جائز است زیرا چه درین روز اداء حج از مناسک حج بمنا تعلق ندارد و لیکن اقتدا برسول خدا صلعم ترک
میشود لهذا کسیکه چنین عمل نماید گنهگار می شود و باید که در روز عرفه بعد از نماز فجر از منا بسوی عرفات روند بجهت حدیثی که مذکور شد
ولیکن باید دانست که این بیان اولویت است و اگر پیش از نماز از منا بسوی عرفات رود جائز است زیرا چه چیزی از مناسک حج بمنا
تعلق ندارد و محمد رح در مبسوط گفته است که امام را باید که مع مردمان در عرفات فرود آید و تنها در جای علیحده نازل نشود چه این تکبر است
و مناسب حالت تضرع نیست و حالت نزول در عرفات حالت تضرع است و نیز امید اجابت دعا در جماعت قوی تر است و بعضی
گفته که مراد محمد رح این است که در عین راه فرود نیاید تا راه بگذرندگان تنگ نشود و هرگاه وقت استوا زائل شود و وقت ظهر رسد
باید که امام با مردمان نماز ظهر و عصر هر دو را ادا نماید ولیکن اولاً خطبه بخواند و دران خطبه تعلیم کند مردمان را طریق وقوف به عرفات
و به مزدلفه و رمی جمار و نحر قربانی و حلق سر و طواف زیارت و باید که دو خطبه بخواند و میان دو خطبه جلسه نماید
چنانچه در خطبهٔ جمعه میان دو خطبه جلسه مینماید و دلیل همه این است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده است

وقال مالك رح يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد ولنا ما روينا ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة وعن ابي يوسف رح انه يؤذن قبل خروج الامام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة والصحيح ما ذكرنا لان النبي عليه السلام لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع في الصلوة فاشبه الجمعة **قال** ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين وقد ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلوتين وفيما روى جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما باذان واقامتين ثم بيانه انه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو انه فعل فعل مكروها واعاد الاذان للعصر في ظاهر الرواية خلافا لما روي عن محمد رح لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول فيعيده للعصر فان صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة **قال** ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة رح وقالا يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه ولابي حنيفة رح ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة

و امام مالک رح گفته است که امام اولا نماز ادا نماید و بعد ازان خطبه بخواند زیرا چه این خطبه برای وعظ و نصیحت است پس آن مانند خطبه عید است و دلیل علمای ما عمل پیغمبر صلعم است چنانچه مذکور شد و دوم این است که خطبه برای تعلیم مناسک حج است و جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر در وقت ظهر از مناسک حج است پس باید که خطبه پیش از نماز بخوانند تا در ان این حکم بیان نموده شود و مردمان بدانند و باید دانست که در ظاهر روایت چنین آمده است که هرگاه امام بالای منبر رود و بنشیند باید که موذن اذان بگوید چنانچه در روز جمعه میگویند و از ابو یوسف رح مرویست که موذن اذان بگوید پیش ازان که امام بالای منبر رود و نیز از ابو یوسف رح مرویست که اذان بگوید بعد از خطبه و صحیح همان ظاهر روایت است زیرا چه پیغمبر صلعم هرگاه استاد بر ناقه خود اذان گفت موذن در پیش آنحضرت و باید دانست که هرگاه امام از خطبه فارغ شود باید که موذن اقامت بگوید چه این وقت شروع کردن نماز است مانند جمعه و باید دانست که نماز ظهر و عصر را جمع نماید در وقت ظهر و اذان یک بگوید و اقامت دو و باینطور که اول اذان بگوید و بعد ازان اقامت بگوید برای نماز ظهر و بعد از ادای نماز ظهر باز اقامت بگوید برای نماز عصر زیرا چه نقل مشهور چنین آمده است و باید دانست که میان این هر دو نماز هیچ نماز نفل نباید کرد حتی اگر نماز نفل کند مکروه است و بنا بر ظاهر روایت درین صورت باز اذان گفتن برای نماز عصر در کار است زیرا چه بسبب مشغول شدن بنماز نفل میان اذان اول و میان نماز عصر فصل واقع میشود و نماز عصر متصل نمیماند به اذان مذکور پس باید که برای آن اذان دیگر گفته شود مسئله ۲ اگر نماز ظهر و عصر در عرفات امام بگذارد و خطبه نخواند جائز است زیرا چه این خطبه فرض نیست مسئله ۱۲ اگر کسے در عرفات نماز ظهر را تنها گذارده باشد در مکان خود پس باید که او نماز عصر در وقت عصر ادا نماید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که منفرد نیز جمع می نماید نماز عصر را با نماز ظهر زیرا چه جواز جمع میان دو نماز در عرفات بنا بر آن است که درین روز حاجت است به اینکه وقوف به عرفات تا وقت دراز نماید و منفرد نیز محتاج است به آن و دلیل ابی حنیفه رح این است که گذاردن نماز بر وقت نماز فرض است از روی نص پس ترک آن جائز نیست مگر در صورتیکه در شرع ترک آن آمده است و آن در صورت نیست که جمع نماید هر دو نماز را با جماعت در پس امام و تقدیم نماز عصر بر وقت آن و جمع نمودن آن با نماز ظهر برای محافظت جماعت است

لانه یعسر علیهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف لا لما ذکراه اذ لا منافاة ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلوتین جمیعا وقال زفر رح فی العصر خاصة لانه هو المغیر عن وقته وعلی هذا الخلاف الاحرام بالحج ولابی حنیفة رح ان التقدیم علی خلاف القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظهر مؤدی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر علیه ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایة تقدیما للاحرام علی وقت الجمع وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوة لان المقصود هو الصلوة **قال** ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة لان النبی علیه السلام راح الی الموقف عقیب الصلوة والجبل یسمی جبل الرحمة والموقف الموقف الاعظم **قال** وعرفات کلها موقف الا بطن عرنة لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة کلها موقف وارتفعوا عن وادی محسر

زیراچه بعد از متفرق شدن مردمان در موقف عرفات باز مجتمع شدن آنها برای جماعت نماز عصر دشوار است برآنها نه برای آنست که وقوف بعرفات نموده شود تا وقت دراز چنانچه صاحبین رح گفته اند زیراچه منافات نیست میان نماز گذاردن بر وقوف و میان وقوف ف چه مصلی در وقت گذاردن نماز نیز واقف ست بعرفات **ص** و بعد ازان باید دانست که نزد ابی حنیفه رح شرط جمع نمودن نماز ظهر و عصر در عرفات این است که در هر دو نماز امام باشد و جمع کننده محرم باشد و زفر رح گفته است که شرط این ست که امام و احرام یافته شود در نماز عصر **ف** حتی که اگر شخصی نیابد نماز ظهر را با امام در جماعت و در نماز عصر با امام در جماعت شریک شود یا نماز ظهر را با امام بجماعت ادا نماید و بعد ازان احرام حج نماید پس درین هر دو صورت جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر روا جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد زفر رح جائز ست **ص** و دلیل زفر رح این ست که جز این نیست که در صورت جمع نماز عصر از وقت خود مقدم واقع می شود پس شرط اینست که امام و احرام یافته شود دران و دلیل ابی حنیفه رح این است که تقدیم نماز عصر از وقت آن خلاف قیاس است و جواز آن از شرع معلوم شده است در صورتیکه نماز عصر گذارده شود در وقت ظهر بعد از ادای نماز ظهر بجماعت با امام در حالت احرام به حج پس تقدیم آن نموده خواهد شد در صورت مذکوره فقط و بعد ازان باید دانست که در یک روایت از ابی حنیفه رح آمده است که شرط جمع این ست که یافته شود پیش از وقت زوال تا احرام متحقق شود پیش از وقت جمع و در روایت دیگر آمده است که مقدم از نماز احرام ضرور است زیراچه مقصود همان نماز است پس تقدیم احرام بران کافی است اگر بعد از وقت زوال باشد مسئله ۲۲ بعد از فراغت هر دو نماز باید امام را که مع قوم متوجه شود بسوی موقف و استاده شود قریب جبل رحمت و این جبل را موقف اعظم نیز نامند **ف** و موقف بمعنی جای ایستادن است **ص** مسئله ۲۳ عرفات همه موقف است **ف** یعنی استادن در عرفات در همه جا جائز و معتبر است **ص** مگر موضعیکه آنرا بطن عرنه میگویند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که عرفات همه موقف ست ولیکن از بطن عرنه احتراز نمائید و در انجا استاده نشوید و مزدلفه همه موقف است مگر وادی محسر و ازان احتراز نمائید و دران استاده نشوید

قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلته لان النبي عليه السلام وقف على ناقته وان وقف على قدميه جاز والاول افضل لما بينا وينبغي ان يقف مستقبل القبلة لان النبي عليه السلام وقف كذلك وقال النبي عليه السلام خير المواقف ما استقبلت به القبلة ويدعو ويعلم الناس المناسك لما روي ان النبي عليه السلام كان يدعو يوم عرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء وان ورد الاثار ببعض الدعوات وقد اوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم بعدة الناسك في عدة من المناسك بتوفيق الله تعالى قال وينبغي للناس ان يقفوا بقرب الامام لانه يدعو ويعلم فيعوا ويستمعوا وينبغي ان يقفوا وراء الامام ليكون مستقبل القبلة وهذا بيان الافضلية لان عرفات كلها موقف على ما ذكرنا قال ويستحب ان يغتسل قبل الوقوف بعرفة ويجتهد في الدعاء اما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعيدين وعند الاحرام واما الاجتهاد فلانه عليه السلام اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة وقال مالك رح يقطع التلبية كما يقف بعرفة لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان ولنا ما روي

مسئله ۲۴ سزاوار است مر امام را که استاده شود در عرفه بر راحله خود زیراچه پیغمبر صلعم استاده شده بود بر ناقه خود و معهذا اگر استاده شود بر قدم خود جائز است ولیکن انچه اول مذکور شد افضل است چه آن عمل پیغمبر صلعم ست مسئله ۲۵ سزاوار است مر امام را که رو بقبله استاده شود زیراچه پیغمبر صلعم چنین کرده است و این را بهتر فرموده است و باید که دعا بخواند و تعلیم کند مردمان مناسک حج را زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم در روز عرفه هر دو دست خود را برداشته دعا میخواست چنانچه مسکین محتاج دست خود را دراز کرده طعام میخواهد و هر دعا یکه خواهد بخواند اگرچه بعضی از دعاها منقول است و تفصیل آن در کتاب عدة الناسک فی عدة من المناسک مذکور است مسئله ۲۶ سزاوار است که مردمان را که استاده شوند قریب امام زیراچه امام دعا میخواند و تعلیم مناسک حج می نماید پس انها اگر قریب امام خواهند استاد خواهند شنید دعای امام را و یاد خواهند گرفت آن را و سزاوار این است که استاده شوند مردمان در پس امام تا روی انها بسوی قبله شود و این بیان افضلیت است چه عرفات همه موقف است چنانچه مذکور شد و باید که محرم پیش از وقوف بعرفات غسل کند و بجهد تمام دعا بخواند اما این غسل پس سنت است واجب نیست و اگر اکتفا نماید بر وضو جائز است مانند جمعه و عیدین و وقت احرام و بجهد تمام دعا خواستن بجهت آن است که پیغمبر صلعم درین موقف بجهد دعا خواسته بود در حق امت خود و آن دعا مستجاب شده است مگر در حق بعضے از گناهان چون کشتن مسلمان بناحق و ظلم و تعدی فی عنے گناهانیکه بحقوق عباد تعلق دارد مسئله ۲۷ باید که در موقف عرفات تلبیه بگوید ساعت به ساعت و امام مالک رح گفته است که قطع کند تلبیه را بمجرد وقوف بعرفات زیراچه معنی تلبیه اجابت است پس اجابت بزبان تا آنوقت بود که مشغول نشده بود بعمل ارکان و چون مشغول ارکان شد حاجت اجابت زبانی نماند و دلیل علمای ما بر این سنت که مرویست

ان النبی علیہ السلام مازال یلبی حتی اتی جمرۃ العقبۃ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیأتی بھا الی اٰخر جزء من الاحرام قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ھینتھم حتی یأتوا المزدلفۃ لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ھینتہ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حد عرفۃ اجزاہ لانہ لم یفض من عرفۃ والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اٰخذا فی الاداء قبل وقتھا فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا بأس بہ لما روی ان عائشۃ رض بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح لان النبی علیہ السلام وقف عند ھذا الجبل وکذا عمر رض ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارۃ فینزل عن یمینہ او یسارہ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحدۃ وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفۃ ولنا روایۃ جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینھما باذان واقامۃ واحدۃ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما بخلاف العصر بعرفۃ لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بھا لزیادۃ الاعلام

کہ پیغمبر صلعم ہمیشہ تلبیہ میگفت تا آن زمان کہ می آمد بجمرۃ العقبی و دوم این است کہ تلبیہ در حج مانند تکبیر است در نماز پس باید کہ تلبیہ بگوید تا آخر احرام مسئلہ ۲۸ بعد از غروب آفتاب در روز عرفہ امام را باید کہ افاضہ نماید یعنی مع مردمان کوچ نماید از عرفات و باہستگی و آرام برود بسوی مزدلفہ تا آنکہ بمزدلفہ رسد بجہت آنکہ پیغمبر صلعم بعد از غروب آفتاب کوچ میکرد و بجہت آنکہ در ان اظہار مخالفت کافران است و پیغمبر صلعم در راہ بر راحلہ خود باہستگی و آرام میرفت مسئلہ ۲۹ اگر کسی را خوف از دحام باشد و بنا بر آن پیشتر از امام کوچ نماید و لیکن از سر حد زمین عرفات بیرون نرود پس این جائز است زیرا چہ از عرفات تجاوز نکردہ است و افضل این ست کہ استادہ ماند در مقام خود تا شروع در افاضہ پیش از وقت لازم نیاید و اگر بعد غروب آفتاب و بعد از افاضہ امام اندکی درنگ نماید بسبب خوف از دحام در ان مضائقہ نیست بجہت آنکہ مرویست کہ عائشہ رض بعد از افاضہ امام آب خواست و روزہ افطار کرد و بعد از ان افاضہ نمود مسئلہ ۳۰ بعد از رسیدن بمزدلفہ مستحب این است کہ وقوف نماید ف یعنی استادہ شود و نزدیک کوہیکہ آنرا جبل قزح میگویند زیرا چہ پیغمبر صلعم استادہ شدہ بود قریب این جبل و ہمچنین عمر رض باید کہ احتراز نماید از فرود آمدن در راہ چہ در ان ضرر است در حق گذرندگان ف پس بر سر راہ فرود نیاید ص بلکہ در جانب راست یا در جانب چپ آن فرود آید و مستحب این ست کہ استادہ شود در پس امام بنا بر وجہیکہ مذکور شد در وقوف بعرفات مسئلہ ۳۱ در مزدلفہ جمع کند امام میان نماز مغرب و عشا و این ہر دو نماز را با جماعت ادا نماید در وقت عشا بیک اذان و اقامت و زفر رح گفتہ است کہ اذان یک بگوید و اقامت دو چنانچہ بعرفات در وقت جمع نمودن میان ظہر و عصر بیک اذان و دو اقامت گفتہ میشود و دلیل علمای ما حنفی این است کہ بروایت جابر رض آمدہ است کہ پیغمبر صلعم در مزدلفہ جمع کرد میان نماز مغرب و عشا باذان ف واحد ص و اقامت واحد و دوم این است کہ نماز عشا درینصورت در وقت خود واقع است و اقامت برای اعلام حاضران است پس اقامت علیحدہ برای آن درکار نیست برای اعلام بخلاف نماز عصر در عرفات چہ آن گزاردہ میشود مقدم از وقت خود پس برای آن اقامت دیگر درکار است برای اعلام

ولا يتطوع بينهما لانه يخل بالجمع ولو تطوع او تشاغل بشيء اعاد الاقامة لوقوع الفصل وكان ينبغي ان يعيد الاذان كما في الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة للعشاء ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة رح لان المغرب مؤخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم على وقته ومن صلى المغرب في الطريق لم تجزه عند ابي حنيفة ومحمد رح وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف رح يجزيه وقد اساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات لابي يوسف انه اداها في وقتها فلا يجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي انه عليه السلام قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت الصلوة وهذا اشارة الى ان التاخير واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة

و باید دانست که میان نماز مغرب و عشا در مزدلفه نماز نفل نباید گذارد چه آن مخل و منافی جمع است و اگر میان نماز مغرب و عشا نماز نفل گذارد یا بچیزی دیگر مشغول شود باید که اقامت دیگر گفته شود برای نماز عشا زیرا چه درین صورت فصل واقع میشود میان آن هر دو نماز لیکن سزاوار این بود که درین صورت اذان دیگر نیز گفته میشد برای نماز عشا چنانچه اگر میان نماز ظهر و عصر در عرفات فصل واقع میشود بطور دیگر اذان دیگر برای نماز عصر گفته میشود و لیکن درینجا اکتفا نموده شد بر اقامت دیگر برای نماز عشا بجهت آنکه مروی است که پیغمبر صلعم نماز مغرب گذارد در مزدلفه و بعد ازان طعام تناول فرمود و اقامت دیگر گفته شد برای نماز عشا و نماز عشا گذارد و اذان دیگر گفته نشد برای آن و باید دانست که برای جمع نمودن میان نماز مغرب و عشا در مزدلفه جماعت شرط نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه نماز مغرب درین صورت گذارده میشود بعد از گذشتن وقت آن بخلاف جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر در عرفات چه دران نماز عصر گذارده میشود مقدم از وقت آن مسئله ۳۲ اگر شخصی نماز مغرب گذارد در اثنای راه پیش از رسیدن مزدلفه پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه و محمد رح و لهذا بر وی اعاده آن لازم است ما دامیکه صبح صادق ندمد و نزد ابی یوسف رح آن نماز جائز است و لیکن آن شخص بسبب این عمل گنهگار میگردد و همین اختلاف است در صورتیکه گذارد کسی نماز مغرب را در عرفات بعد از غروب آفتاب پیش از امام و دلیل ابی یوسف رح اینست که شخص مذکور گذارده است نماز مغرب را در وقت آن پس بر وی اعاده آن واجب نخواهد شد چنانچه اعاده آن بعد از دمیدن صبح صادق واجب نمیشود و لیکن تاخیر در صورت مذکوره سنت و شخص مذکور ترک این سنت نموده است بنا بر آن گنهگار میشود و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که پیغمبر صلعم در اثنای راه با اسامه رضی فرمود که نماز پیش تست و مراد ازان اینست که وقت نماز مغرب پیش است و این اشاره است بسوی آنکه تاخیر نماز مغرب واجب است و منشای وجوب آن نیست مگر اینکه بسبب تاخیر جمع نمودن آن با نماز عشا ممکن میشود در مزدلفه لهذا بر شخص مذکور اعاده آن واجب است ما دامیکه صبح صادق نشود تا آن شخص را بسبب اعاده آن جمع نمودن میان آن هر دو نماز حاصل گردد و بعد از دمیدن صبح صادق جمع ممکن نیست لهذا ساقط میشود اعاده آن نماز مغرب

قال وإذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس لرواية ابن مسعود رض ان النبي عليه السلام صلاها يومئذ بغلس ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة ثم وقف ووقف معه الناس فدعا لان النبي عليه السلام وقف في هذا الموضع يدعو حتى روي في حديث ابن عباس رض فاستجيب له دعاءه لامته حتى الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم وقال الشافعي انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله يثبت الركنية ولنا ما روي انه عليه السلام قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله عليه السلام من وقف معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح امارة للوجوب غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا قال والمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر لما روينا من قبل

و باید دانست که بعد از دمیدن صبح صادق امام را باید که در مزدلفه نماز فجر با جماعت ادا نماید در اول وقت فجر بباقی ماندن تیرگی از تاریکی شب بجهت آنکه ابن مسعود رض روایت کرده است که بدرستیکه پیغمبر صلعم نماز فجر در روز عید ادا کرده است در مزدلفه در اول وقت فجر و بجهت آنکه بسبب گذاردن نماز فجر در اول وقت آن فراغت حاصل میشود برای وقوف بمزدلفه پس جایز خواهد بود پیش از وقت چنانچه جایز است تقدیم عصر پیش از وقت آن در عرفات و بعد از آن باید که وقوف نماید امام بمزدلفه و وقوف نمایند مردمان با امام و بدعا مشغول باشند زیرا چه پیغمبر صلعم وقوف نموده است بمزدلفه و دعا نموده است در حق امتان خود حتی که این دعا مقبول شده است در حق مظالم چون ریختن خون بناحق مثلاً و این را روایت کرده است ابن عباس رض و بعد از آن باید دانست که وقوف بمزدلفه واجب است نزد علمای ما و رکن حج نیست حتی که اگر ترک نماید آن را بغیر عذر لازم میشود بروی دم ف اعنی قربانی نمودن ص و نزد شافعی رح آن رکن است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است باین که ذکر خدا نمائید نزد مشعر حرام ف که عبارت است از مزدلفه ص و از امر فرضیت ص و رکنیت ثابت میشود و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را پیشتر از وقوف نمودن بمزدلفه در وقت شب فرستاده روانه کرد و آنها را از مزدلفه و اگر وقوف بمزدلفه رکن حج میبود پیغمبر صلعم انچنین نمیکرد و جواب از دلیل شافعی رح اینست که در روایت مذکور ذکر خدا تعالی مذکور است و ذکر نمودن بمزدلفه از ارکان حج نیست باجماع پس معلوم شد که از آیه مذکوره فرضیت ادا نیست و دلیل وجوب آن نزد علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که بعد از افاضه وقوف نماید بمزدلفه پس حج او تمام میشود زیرا چه در حدیث پیغمبر صلعم تمامی حج را معلق نموده است بر وقوف نمودن بمزدلفه و این تعلیق دلالت میکند بر اینکه وقوف بمزدلفه واجب است ولیکن اگر ترک کند آن را کسی بسبب عذری چون ضعف و بیمار یا ترک کند بسبب خوف از دحام پس درینصورت بروی هیچ چیز لازم نمی آید بنا بر انچه مذکور شد ف که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را پیشتر فرستاده بود ص مسئله ۳۳ مزدلفه همه موقف است ف اعنی جای استادن است ص مگر موضعیکه آن را وادی محسر میگویند چه آن موقف نیست بنا بر حدیثیکه سابق مذکور شده است ف در بیان وقوف بعرفات

قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس حتى یاتوا منى قال العبد الضعیف عصمه الله هكذا وقع
فی نسخ المختصر وهذا غلط والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس لان النبی علیه السلام دفع قبل
طلوع الشمس **قال** فیبتدئ بجمرة العقبة فیرمیها من بطن الوادی بسبع حصیات مثل حصی الخذف
لان النبی علیه السلام لما اتى منى لم یعرج على شیء حتى رمى جمرة العقبة وقال علیه السلام علیكم بحصى
الخذف لا یؤذی بعضكم بعضا ولو رمى باكبر منه جاز لحصول الرمی غیر انه لا یرمی بالكبیر من الاحجار كیلا
یتاذى به غیره ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لان ما حولها موضع النسك والافضل ان یكون من
بطن الوادی لما روینا ویكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر رض ولو سبح مكان التكبیر
اجزاه لحصول الذكر وهو من آداب الرمی ولا یقف عندها لان النبی علیه السلام لم یقف عندها ویقطع
التلبیة مع اول حصاة لما روینا عن ابن مسعود رض وروى جابر ان النبی علیه السلام قطع التلبیة
عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة ثم كیفیة الرمی ان یضع الحصاة على ظفر ابهامه الیمنى ویستعین بالمسبحة

ص **مسئله ۳۴** بعد از طلوع آفتاب باید امام را که از مزدلفه کوچ نماید و مردمان همراهی او تا آنکه منا
رسند چنین مذکور است در مختصر قدوری واین غلط است وصحیح این است که کوچ نماید از مزدلفه در وقت صبح بعد
از روشن شدن آن زیرا چه پیغمبر صلعم کوچ نموده است پیش از طلوع آفتاب وباید دانست که بعد از رسیدن بمنا شروع
نماید در رمی جمره ها از جمره عقبه ف که نام موضعی است ومراد از رمی انداختن سنگریزه است ص وطریق رمی جمره عقبه این است
که رمی کننده استاده شود در بطن وادی ف که نشیب است ص وانداز د سنگریزه را بجانب جمره عقبه ف که بلند است ص وباید
که بیندازد هفت سنگریزه را که قابل خذف است ف وخذف عبارت است از نیکه بنهد سنگریزه را بر سر انگشت سبابه و بر ناخن انگشت
ابهام را بنهد وبعد از آن بیندازد آنرا وحاصل آنکه رمی نماید بسنگریزه کوچک که قابل خذف باشد نه بسنگریزه بزرگ
زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که لازم گیرید بر خود ها که رمی نمائید سنگریزه که قابل خذف است ونباید که بعضی از شما ایذا رسانید
مر بعض دیگر را ومعهذا اگر رمی نماید بسنگریزه که اندک بزرگ باشد نسبت سنگریزه که قابل خذف است جائز است زیراچه مقصود رمی
است و آن حاصل است ولیکن نباید که رمی نماید بسنگهای بزرگ که بسبب آن ایذا رسد بغیر وباید دانست که دلیل بر شروع نمودن برمی
جمرة العقبه اینست که پیغمبر صلعم بعد از رسیدن بمنا هیچ کار شروع نکردند تا آنکه فراغت نمیکرد از رمی جمرة العقبه **مسئله ۳۵** اگر کسی رمی نماید جمرة العقبه سنگریزه
را از جانب فوق آن که بلند است جائز است زیرا چه گرد جمره عقبه همه جا موضع مناسک حج است ولیکن افضل اینست که از بطن وادی
که مکان نشیب است رمی نماید وباید که با هر سنگریزه تکبیر بگوید همچنین مرویست از ابن مسعود وابن عمر رض واگر بجای تکبیر سبحان الله
بگوید جائز است چه بسبب تسبیح نیز حاصل میشود ذکر که از آداب رمی است ونباید که وقوف نماید نزد جمرة العقبه
زیرا چه پیغمبر صلعم درانجا وقوف ننموده است وباید که تلبیه قطع نماید با اول سنگریزه بجهت آنکه جابر رض روایت
کرده است که پیغمبر صلعم قطع می نمود تلبیه را نزد انداختن اول سنگریزه که رمی میکرد آنرا در جمره عقبه وبعد از آن
باید دانست که کیفیت رمی اینست که بنهد سنگریزه را بر پشت انگشت ابهام راست وباستعانت انگشت سبابه آنرا بیندازد و آنرا

ومقدار الرمی ان یکون بین الرمی وبین موضع السقوط خمسة اذرع کذا روی الحسن عن ابیحنیفة رحہ لان مادون ذلک یکون طرحا ولو طرحها طرحا اجزاه لانه رمی الی قدمیه الا انه مسیء لمخالفة السنة ولو وضعها وضعا لم یجزه لانه لیس برمی ولو رماها فوقعت قریبا من الجمرة یکفیه لان هذا القدر مما لا یمکن الاحتراز عنه ولو وقعت بعیدا منها لا یجزیه لانه لم یعرف قربة الا فی مکان مخصوص ولو رمی بسبع حصیات جملة فهذه واحدة لان المنصوص علیه تفرق الافعال ویاخذ الحصا من ای موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلک یکره لان ما عندها من الحصا مردود هکذا جاء فی الاثر فیتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزاه لوجود فعل الرمی ویجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا خلافا للشافعی رحہ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمی بالذهب او الفضة لانه یسمی نثارا لا رمیا **قال** ثم یذبح ان احب ثم یحلق او یقصر لما روی عن رسول الله علیه السلام انه قال ان اول نسکنا فی یومنا هذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وکذا الذبح حتی یتحلل به المحصر فیقدم الرمی علیهما

ومقدار رمی این است که میان رمی کننده ومیان موضع افتادن سنگریزه مسافت پنج ذراع باشد پس زیاده ازان وچنین روایت کرده است آن را حسن رح از ابی حنیفه رح ووجه آن این است که انداختن سنگریزه وکمتر از پنج ذراع رمی نیست چه آن را طرح میگویند در عرف نه رمی ولیکن معنی رمی در آن نیز یافته میشود ولهذا اگر طرح نماید کسی یعنی بانداز د سنگریزه را وکمتر از پنج ذراع پس این کفایت میکند چه این رمی است باعتبار لغت ولیکن آنکس گنهگار میشود بسبب مخالفت سنت واگر بنهد سنگریزه را بر جمرة العقبه ونینداز د آن را پس این کفایت نمیکند چه این اصلا رمی نیست مسئله ۳۶ اگر انداز د کسی سنگریزه در جمرة العقبه باین طور را بیفتد آن سنگریزه قریب جمرهٔ عقبه وبان نرسد پس این کفایت میکند زیرا چه احتراز نمودن ازان ممکن نیست واگر آن سنگریزه دور افتد ازان پس کفایت نمیکند زیرا چه رمی قربت وعبادت است برخلاف قیاس وآن مخصوص است بمکان خاص مسئله ۳۷ اگر هفت سنگریزه را دفعةً انداز د کسی پس این یکبار شمرده میشود زیرا چه نص دلالت میکند براینکه هفت سنگریزه هفت بار باید انداخت مسئله ۳۸ جائز است که سنگریزه بگیر د از هر جا که خواهد مگر از نزدیک جمرهٔ عقبه چه سنگریزه گرفتن از نزدیک آن مکروه است زیرا چه آن سنگریزه مردود است یعنی مردود ملائکه است وچنین منقول است پس برداشتن آن برای رمی مکروه است ومعهذا اگر چنین کند جائز است چه رمی بان نیز متحقق میشود مسئله ۳۹ رمی نمودن بهر چیزیکه از اجزای زمین است جائز است نزد علمای ما زیرا چه مقصود فعل رمی است وآن حاصل میشود بهر چیزیکه از اجزای زمین است چنانچه حاصل میشود بسنگ بخلاف انکه اگر رمی نماید بطلا ونقره زیرا چه این را نثار میگویند نه رمی مسئله ۴۰ بعد از فراغت برمی جمرة العقبه قربانی نماید اگر خواهد وبعد ازان حلق کنند موی سر را یا قصر نماید آن را بجهت انکه مرویست که پیغمبر صلعم فرمود که اول از مناسک حج درین روز رمی جمرهٔ عقبه است وبعد ازان ذبح وبعد ازان حلق وبجهت انکه حلق از اسباب تحلل است **ف** یعنی محرم بسبب آن از احرام بیرون می آید **ها** وهمچنین ذبح لهذا احلال میشود محرم محصر بسبب ذبح هدی پس ضرور است که رمی بران هردو مقدم نموده شود

ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الدم الذى ياتى به المفرد
تطوع والكلام فى المفرد والحلق افضل لقوله عليه السلام رحم الله المحلقين قاله ثلثا الحديث
ظاهر بالرحم عليهم ولان الحلق اكمل فى قضاء التفث وهو المقصود وفى التقصير بعض التقصير فاشبه
الاغتسال مع الوضوء ويكتفى فى الحلق بربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله عليه
السلام والتقصير ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له كل شئ الا النساء وقال مالك رح
والا الطيب ايضا لانه من دواعى الجماع ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شئ
الا النساء وهو مقدم على القياس ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعى رح
لانه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال ثم الرمى ليس من اسباب التحلل عندنا
خلافا للشافعى رح هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته فى التحليل
ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية فى غير اوانه كالحلق والرمى ليس بجناية بخلاف الطواف

وبعد ازان باید دانست که حلق از محظورات احرام است یعنی از جمله آن چیزها است که محرم را منع است پس باید که ذبح مقدم
نموده شود بران و اینکه مذکور شد که اگر خواهد قربانی ذبح نماید پس وجه آن این است که ذبح نمودن قربانی در حق مفرد نفل است
و درینجا کلام درحق مفرد است پس او مختار است اگر خواهد قربانی نماید و اگر نخواهد نکند مسئله ۱۴ حلق نمودن افضل است
به نسبت قصر ف بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که رحمت کند خدا تعالی محلقین را ف یعنی کسانی را که حلق می نمایند کسی
ازحاضران سوال کرد و گفت مقصرین را نیز یا رسول الله یعنی کسانی را که قصر می نمایند پس فرمود که رحمت کند خدا تعالی
محلقین را او باز سوال کرد سائل مذکور باز پیغمبر صلعم فرمود که رحمت کند خدا تعالی ص محلقین را و در مرتبه سوم یا چهارم فرمود
مقصرین و بجهت آنکه بسبب حلق دفع چرک بوجه احسن حاصل میشود ف به نسبت ص قصر پس حلق بمنزله غسل است و قصر بمنزله
وضو مسئله ۱۴ حلق ربع سر کافی است بنا بر قیاس آن بر مسح سر در وضو و تمام سر اولی است بجهت آنکه دران اقتدای رسول
خدا صلعم حاصل است و باید دانست که قصر عبارت است ازینکه بردارد موی سر بقدر سر انگشت مسئله ۴۳ هرگاه محرم حلق
یا قصر نماید در روز عید پس همه چیز ویرا حلال میشود مگر زن و امام مالک رح گفته است که خوشبو نیز حلال نمیشود ویرا زیرا چه خوشبو از جمله
آن اشیا است که بسبب آن رغبت جماع پیدا میشود و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم در حق او فرموده است که ویرا همه چیز حلال است
مگر زن و قیاس مالک رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و نزد علمای ما جماع نمودن در ما سوای فرج نیز حلال نیست ویرا
برخلاف قول شافعی رح و دلیل علمای ما این است که این جماع نیز دفع شهوت است بزن پس این نیز موخر نموده خواهد شد
تا آنکه او حلال شود بتمام و کمال و بعد ازان باید دانست که رمی جمره از اسباب تحلل نیست نزد علمای ما
و شافعی رح میگوید که آن نیز از اسباب تحلل است زیرا چه رمی جمره عقبه موقت است بروز عید مانند حلق
پس رمی نیز سبب تحلل است بمنزله حلق و دلیل علمای ما این است که آنچه از اسباب تحلل است پس
آن در غیر وقت خود جنایت میشود و حلق چنین است و رمی چنین نیست بخلاف طواف زیارت چه این از اسباب تحلل نیست

لان التحلل بالحلق السابق لا به **قال** ثم یاتی من یومہ ذلک مکة او من الغد او من بعد الغد فیطوف بالبیت طواف الزیارة سبعة اشواط لما روی ان النبی علیه السلام لما حلق افاض الی مکة فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظهر بمنی ووقته ایام النحر لان الله تعالی عطف الطواف علی الذبح قال فکلوا منها ثم قال ولیطوفوا فکان وقتهما واحدا واول وقته بعد طلوع الفجر من یوم النحر لان ما قبله من اللیل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب علیه وافضل هذه الایام اولها کما فی التضحیة وفی الحدیث افضلها اولها فان کان سعی بین الصفا والمروة عقیب طواف القدوم لم یرمل فی هذا الطواف ولا سعی علیه وان کان لم یقدم السعی رمل فی هذا الطوف وسعی بعده لان السعی لم یشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعده سعی ویصلی رکعتین بعد هذا الطواف لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف او نفلا لما بینا **قال** وقد حل له النساء لکن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله فی حق النساء **قال** وهذا الطواف هو المفروض فی الحج وهو رکن فیه اذ هو المامور به فی قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق ویسمی طواف الافاضة وطواف یوم النحر

بلکہ تحلل است بعد از طواف زیارت بسبب حلق مقدم نہ بسبب طواف زیارت باید کہ محرم بعد از رمی و حلق و ذبح در روز عید بیاید بمکہ یا بعد آن روز بتاریخ یازدہم یا بتاریخ دوازدہم پس طواف خانہ کعبہ نماید و این طواف را طواف زیارت میگویند و این نیز ہفت شوط است زیراچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم ہرگاہ از حلق فراغت نمود پس بمکہ آمد و طواف خانہ کعبہ کرد و بعد از ان مراجعت نمود بمنا و نماز ظہر بمنا گذارد و باید دانست کہ وقت طواف زیارت سہ روز ست کہ آنرا ایام نحر میگویند یعنی روز دہم و یازدہم و دوازدہم ماہ ذی الحجہ است ص زیراچہ حق تعالی عطف کرد طواف را بر ذبح و فرمود پس بخورید از ذبح و فرمود باید کہ طواف کنند پس وقت ذبح و طواف زیارت یک است باید دانست کہ اول وقت طواف زیارت بعد از دمیدن صبح روز عید است زیراچہ ما قبل آن انچہ از شب است وقت وقوف بعرفات است و طواف زیارت بعد از وقوف بعرفات است **مسئلہ ۴۴** در ہر سہ روز از ایام نحر کہ طواف زیارت نماید محرم جائز است اما روز اول کہ روز عید است افضل است چنانچہ ذبح نمودن قربانی روز عید افضل است چہ در حدیث آمدہ است کہ افضل ایام نحر اول آنست و باید دانست کہ اگر بعد از طواف قدوم سعی نمودہ باشد میان صفا و مروہ پس رمل نکند درین طواف و سعی نماید میان صفا و مروہ و اگر بعد از طواف قدوم سعی میان صفا و مروہ نمودہ باشد باید کہ رمل نماید در طواف زیارت و بعد از طواف زیارت سعی نماید میان صفا و مروہ زیراچہ این سعی مشروع نیست مگر یک بار و ہمچنین رمل نیز مشروع نیست مگر یک بار در طوافیکہ بعد آن سعی است و باید دانست کہ بعد از طواف زیارت دوگانہ نماز گذارد زیراچہ دوگانہ برای ختم طواف واجب است ہر طوافیکہ باشد خواہ فرض خواہ نفل بنا بر وجہیکہ سابق مذکور شدہ است در طواف قدوم **مسئلہ ۴۵** بعد از طواف زیارت جماع نیز حلال میگردد ولیکن بسبب حلق سابق نہ بسبب طواف زیارت چہ سبب تحلل ہمان حلق است نہ طواف ولیکن عمل آن سبب در حق حلت جماع موخر گردانیدہ شدہ است **مسئلہ ۴۶** طواف زیارت فرض است در حج و از ارکان حج است زیراچہ خدا تعالی در قرآن مجید بآن امر کردہ است و فرمودہ است کہ باید کہ طواف نمایند مر بیت عتیق را ف کہ عبارت است از خانہ کعبہ ص و باید دانست کہ این طواف را طواف افاضہ و طواف یوم النحر نیز میگویند

ويكره تأخيره عن هذه الايام لما بينا انه موقت بها وان اخره عنها لزمه دم عند ابي حنيفة رحمه الله وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله تعالى **قال** ثم يعود الى منى فيقيم بها لان النبي عليه السلام رجع اليها كما روينا ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى فاذا زالت الشمس من اليوم الثاني من ايام النحر رمى الجمار الثلث فيبدأ بالتي تلي مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ثم يرمي التي تليها مثل ذلك ويقف عندها ثم يرمي جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها هكذا روى جابر رضي الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله عليه السلام مفسرا ويقف عند الجمرتين في المقام الذي يقف فيه الناس ويحمد الله ويثني ويهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه السلام ويدعو لحاجته ويرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين والمراد رفع الايدي بالدعاء وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لان النبي عليه السلام قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج ثم الاصل ان كل رمي بعده رمي يقف بعده لانه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه وكل رمي ليس بعده رمي لا يقف لان العبادة قد انتهت ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة في يوم النحر ايضا **قال** واذا كان من الغد رمى الجمار الثلث بعد زوال الشمس كذلك وان اراد ان يتعجل النفر الى مكة نفر وان اراد ان يقيم رمى الجمار الثلث

مسئله ۴۷ تاخیر نمودن طواف زیارت از ایام نحر مکروه است بجهت آنچه مذکور شد که طواف زیارت موقت است از ایام مذکوره پس اگر تاخیر نماید کسی طواف زیارت را از ایام مذکوره لازم میشود برو دم **ف** یعنی قربانی نمودن نزد ابی حنیفه رح و بیان آن خواهد آمد در باب جنایات حج انشاء الله تعالی و باید دانست که بعد از طواف زیارت باید که مراجعت نماید بمنا و در آنجا اقامت نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین نموده است و بجهت آنکه رمی برو باقی است و موضع آن بمنا است **مسئله ۴۸** هرگاه زائل شود آفتاب در روز دوم از ایام نحر رمی نماید هر سه جمره را باینطور که ابتدا نماید بجمره که متصل است بمسجد خیف پس رمی کند آنرا بهفت سنگریزه و تکبیر بگوید مع هر سنگریزه و وقوف نماید نزد آن جمره و بعد از آن رمی کند جمره را که متصل جمره اول است مانند رمی جمره اول و وقوف نماید نزد آن نیز مانند اول و بعد از آن رمی نماید جمره عقبه را مانند رمی جمره اول ولیکن وقوف نماید نزد جمره عقبه چنین روایت کرده است جابر رض در بیان حج رسول خدا صلعم و باید که وقوف نماید نزد جمرتین در مقامیکه وقوف مینمایند مردمان و حمد خدایتعالی و ثنای او و انماید و تکبیر و تهلیل بگوید و درود خواند بر پیغمبر صلعم و دعا خواند برای حاجت خود و دستها بردارد بجهت قول پیغمبر صلعم که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع و ذکر کرد از انجمله هر دو جمره را که مذکور شد و مراد از برداشتن دستها ست برای دعا و باید که درین هفت موقف در دعای خود طلب مغفرت نماید برای مومنان زیرا که پیغمبر صلعم در دعای خود گفته است که اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج یعنی بار خدایا آمرزش کن حاجیان را و کسی را که طلب آمرزش کنند حاجیان برای او و بعد از آن باید دانست که قاعده این است که هر رمی که بعد از آن رمی دیگر است پس بعد آن وقوف است زیرا که آن وسط عبادت است پس در آن دعا بخواند و هر رمیکه بعد آن رمی دیگر نیست پس بعد آن وقوف نماید زیرا که عبادت منتهی شد لهذا بعد رمی جمره عقبه وقوف نیست در روز عید نیز **مسئله ۴۹** بتاریخ دوازدهم فیحجه نیز رمی کند هر سه جمره را بعد از وقت زوال آفتاب چنانچه بتاریخ یازدهم مینماید و بعد از آن اگر خواهد تعجیل نماید در کوچ نمودن و کوچ نماید و بمکه رود و اگر اقامت نماید در انجا باید که رمی کند هر سه جمره را

في اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالى فمن تعجّل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى
والافضل ان يقيم لما روي ان النبي عليه السلام صبر حتى رمى الجمار الثلث في اليوم الرابع وله ان ينفر ما لم
يطلع الفجر من اليوم الرابع فاذا طلع الفجر لم يكن له ان ينفر لدخول وقت الرمي وفيه خلاف الشافعي رح وان قدم الرمي
في هذا اليوم يعني اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابي حنيفة رح وهذا استحسان وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر
الايام وانما التفاوت في رخصة النفر فاذا لم يترخص التحق بها ومذهبه مروي عن ابن عباس رض ولانه
لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلان يظهر في جوازه في الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الاول
والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال في المشهور من الرواية لانه لا يجوز تركه فيهما فبقي على الاصل المروي
فاما يوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر وقال الشافعي اوله بعد نصف الليل لما روي ان النبي عليه السلام
رخص للرعاء ان يرموا ليلا ولنا قوله عليه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين ويروى حتى تطلع الشمس
فيثبت اصل الوقت بالاول والافضلية بالثاني وتاويل ما روي الليلة الثانية والثالثة ولان ليلة النحر وقت

بتاریخ سیزدهم بعد از وقت زوال و افضل همین است که اقامت نماید در منا بتاریخ دوازدهم و رمی نماید بتاریخ سیزدهم
چه پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که جائز است ویرا که بتاریخ سیزدهم پیش از دمیدن صبح صادق از منا کوچ نماید و اگر
توقف نماید حتی که صبح صادق گردد دراین هنگام جائز نیست ویرا که کوچ نماید بغیر رمی زیرا چه بعد از دمیدن صبح صادق وقت رمی
میرسد و درین اختلاف شافعی رح است و اگر درین روز رمی نماید بعد دمیدن صبح صادق پیش از وقت زوال جائز است نزد
ابی حنیفه رح بنا بر استحسان و صاحبین رح گفته اند که رمی پیش از وقت زوال درین روز نیز جائز نیست چنانچه در روزهای دیگر
جائز نیست و تفاوت نیست میان این روز و میان روزهای دیگر مگر همین قدر که درین روز پیش از دمیدن صبح صادق کوچ نمودن
ویرا جائز است ف بخلاف روزهای دیگر ص و بعد از دمیدن صبح صادق درین روز هرگاه کوچ کردن ویرا منع شد پس
درین هنگام این روز بمنزله روزهای دیگر گردید و دلیل ابی حنیفه رح یکی این است که مذهب ابن عباس رض موافق مذهب
ویست و دوم این است که هرگاه درین روز اثر تخفیف ظاهر است در حق ترک رمی باینطور که جائز است ویرا کوچ نمودن
پیش از دمیدن صبح صادق پس باید که بطریق اولی ظاهر شود در حق جواز تقدیم رمی بر وقت زوال بخلاف روز یازدهم و دوازدهم
چه دران رمی جائز نیست مگر بعد از وقت زوال بنا بر روایت مشهور زیرا چه ترک رمی دران دو روز جائز نیست پس باقی خواهد ماند
بر اصلیکه مرویست بنا بر روایت مشهور و اما روز عید پس اول وقت رمی درین روز از صبح صادق است و شافعی رح
میگوید که اول وقت رمی در روز عید بعد از نصف شب است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم اجازت
داده درین روز مر شبانان را که رمی نمایند در وقت شب و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که رمی
مکنید جمره عقبه را مگر بعد از صبح صادق و در بعض روایات آمده است که فرموده رمی مکنید جمره عقبه را مگر بعد از طلوع آفتاب پس
از حدیث اول ثابت شد که اول وقت آن بعد از صبح صادق است و از حدیث دوم ثابت شد که افضل وقت آن بعد از طلوع آفتاب است
و حدیثیکه دلیل شافعی رح است تاویل آن این است که مراد از آن شب یازدهم و شب دوازدهم است زیرا چه شب عید الضحی وقت

الوقوف والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی جعل الیوم وقتالہ وذہاب بغروب الشمس وعن ابی یوسف انہ یمتد الی وقت الزوال والحجۃ علیہ ما رویناوان اخر الی اللیل رماہ ولا شیٔ علیہ لحدیث الرعاء وان اخرہ الی الغد رماہ لانہ وقت جنس الرمی وعلیہ دم عند ابیحنیفۃ لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ **قال** فان رماہا راکبا اجزاہ لحصول فعل الرمی وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ راکبا لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا فیرمی ماشیا لیکون اقرب الی التضرع وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف رہ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی لان النبی علیہ السلام بات بہا وعمر رض کان یؤدب علی ترک المقام بہا ولو بات فی غیرہا متعمدا لا یلزمہ شیٔ عندنا خلافا للشافعی لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر

وقوف عرفاتست ورمی بعد از وقوف بعرفات است پس بالضرورت وقت رمی بعد از شب عید خواہد بود و بعد از ان باید دانست که نزد ابی حنیفہ رح در روز عید وقت رمی از صبح صادق است تا غروب آفتاب بجہت قول پیغمبر صلعم که اول مناسک حج درین روز رمی است پس ازین حدیث معلوم شد که این روز تمامہ وقت رمی است وتمامی آن بغروب آفتاب است واز ابی یوسف رح مرویست که وقت مذکور از صبح تا وقت زوال است وحدیث مذکور حجت است برو واگر تاخیر نماید در رمی جمرۂ عقبہ تا آنکه وقت شب رسد باید که رمی کند در وقت شب و برو ہیچ لازم نمی آید بسبب حدیث شبانان که مذکور شد واگر تاخیر نماید در رمی جمرۂ عقبہ تا آنکه روز دیگر رسد باید که رمی کند آنرا زیراچه روز دیگر نیز وقت رمی است ودرین صورت برو دم لازم می آید نزد ابی حنیفہ رح بسبب تاخیر نمودن رمی از وقت آن چنانچه مذہب ویست **مسئلہ** اگر رمی کند کسی جمرۂ عقبہ را در حالت سواری جائز است بسبب آنکه فعل رمی درین حالت نیز حاصل میشود باید دانست که قاعدہ این ست که ہر رمیکه بعد از ان رمی دیگر است پس افضل دران این است که رمی نماید آنرا در حالیکه پیادہ باشد ورمیکه بعد از ان رمی دیگر نیست پس آن رمی کند در حالت سوارے زیراچه رمیکه بعد از ان رمی دیگر است پس بعد از ان وقوف ودعا است چنانچه سابق مذکور شد پس باید که این رمی نماید در حالیکه پیادہ است تا تضرع بر وجہ احسن متحقق شود وبیان افضلیت از ابو یوسف رح مرویست

مسئلہ باید که در منا بیتوتت نماید در شب ہائیکه در روز آن رمی است واگر ترک نماید وبیتوتت نماید دران شبہا در جای دیگر پس آن مکروہ است زیراچه پیغمبر صلعم درین شبہا در منا بیتوتت میفرمود وعمر رض تادیب می نمود ہر کسی را که اقامت نمیکرد بمنا در شبہای مذکورہ ومعہذا اگر کسی عمدا بیتوتت نماید دران شبہا بجای دیگر پس برو چیزے لازم نمی آید نزد علمای ما بر خلاف قول شافعی رح ودلیل علمای ما این است که وجوب بیتوتت در منا در شبہای مذکورہ بجہت آنست که تا بسبب آن رمی آسان شود در روزہای مذکورہ واجب لنفسہ نیست پس بیتوتت در منا در شبہای مذکورہ افعال حج نیست لہذا بسبب ترک آن جبر نقصان آن واجب نخواہد شد

قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکۃ ویقیم حتی یرمی لما روی ان عمر رض کان یمنع منہ ویؤدب علیہ ولانہ یوجب شغل قلبہ واذا نفر الی مکۃ نزل بالمحصب وھو الابطح وھو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان نزولہ قصدا ھو الاصح حتی یکون النزول بہ سنۃ علی ما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا عند خیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون فیہ علی شرکھم یشیر الی عھدھم علی ھجران بنی ھاشم فعرفنا انہ نزل بہ اراءۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالی بہ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف **قال** ثم دخل مکۃ وطاف بالبیت سبعۃ اشواط لا یرمل فیھا وھذا طواف الصدر ویسمی طواف الوداع وطواف آخر عھد بالبیت لانہ یودع البیت ویصدر بہ وھو واجب عندنا خلافا للشافعی لقولہ علیہ السلام من حج ھذا البیت فلیکن آخر عھدہ بالبیت الطواف ورخص للنساء الحیض الا علی اھل مکۃ لانھم لا یصدرون ولا یودعون ولا رمل فیہ لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا ویأتی زمزم ویشرب من مائھا لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البئر

مسئلہ ۵۲ اگر کسی اسباب واشیای خود را بمکہ فرستد پیش از فراغت نمودن از رمیہا وخود اقامت نماید در منا تا آنکہ از رمیہا فراغت نماید پس این مکروہ است بجہت آنکہ مرویست کہ عمر رض ازان منع کردہ وتادیب می نمود کسی را کہ چنین می نمود وبجہت آنکہ دل او متعلق خواہد شد باشیائیکہ مقدم فرستادہ است بمکہ **مسئلہ ۵۳** ہرگاہ بعد از فراغت از رمیہا از منا کوچ نماید بسوی مکہ باید کہ فرود آید درمکانیکہ آن را محصب وابطح میگویند چہ رسول خدا صلعم در آنجا قصداً فرود آمدہ سنت است بنابرانچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم باصحاب کرام فرمود کہ ما یان فردا فرود خواہیم آمد در خیف بنی کنانہ در موضعیکہ مشرکان جمع شدہ بودند دران وبا یک دیگر عہد نمودہ بودند بر اینکہ برشرک ثابت باشند وبنی ہاشم را مہجور گردانند وکسی از انہا در حق بنی ہاشم رعایت احکام قرابت وخویشی ننماید پس ازین معلوم شد کہ مقصود پیغمبر صلعم از فرود آمدن در مکان مذکور اظہار سنت خدا تعالی بود مر کافران را پس فرود آمدن درمکان مذکور سنت خواہد بود مانند رمل در طواف وبعد ازان داخل شود بمکہ وطواف خانہ کعبہ نماید ہفت شوط ودرین طواف رمل نہ نماید واین طواف را طواف الصدر وطواف الوداع می نامند زیراچہ طواف کنندہ باین وداع مینماید خانہ کعبہ را وصدر یعنی رجوع وبازگشت مینماید بسوی اہل خود **مسئلہ ۵۴** طواف الصدر واجب است نزد علمای ما بخلاف قول شافعی رح ودلیل علمای ما حکایتیست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہر کہ حج کند پس باید کہ آخر کار او این باشد کہ طواف خانہ کعبہ نماید وباید دانست کہ مر زنان حائض را ترک طواف صدر جائز است وبدانکہ انچہ مذکور شد کہ طواف صدر واجب است پس مخصوص است در حق غیر اہل مکہ ودر حق اہل مکہ واجب نیست زیراچہ آنہا وداع نمیکنند خانہ کعبہ را واز خانہ کعبہ مراجعت نمی شوند بجای دیگر **مسئلہ ۵۵** در طواف الصدر رمل نیست بجہت آنکہ سابق مذکور شد کہ رمل مشروع نیست مگر یکبار **مسئلہ ۵۶** بعد از طواف الصدر دوگانہ نماز باید گذارد بجہت آنکہ سابق مذکور شدہ است **ف** کہ بعد از ہر طواف دوگانہ برای ختم طواف مقرر است **ص** وبہتر باید کہ بیاید برچاہ زمزم پس بنوشد آب آن را بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلعم بدست مبارک خود دلو آب از چاہ زمزم کشید ونوشید ازان وانچہ ماند دران دلو آن را درچاہ انداخت

وليستحب ان يأتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب فيضع صدره ووجهه عليه
ويتشبث بالاستار ساعة ثم يعود الى اهله هكذا روي ان النبي عليه السلام فعل بالملتزم ذلك قالوا
وينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد
فهذا بيان تمام الحج **فصل** وان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها على ما بينا سقط عنه
طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على
غير ذلك الوجه سنة ولا شئ عليه بتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بين
زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روي
ان النبي عليه السلام وقف بعد الزوال وهذا بيان اول الوقت وقال عليه السلام من ادرك عرفة بليل فقد
ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فهذا بيان آخر الوقت ومالك رح وان كان
يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا

مسئله ۵ — مستحب ست كه بيايد بر دروازهٔ خانهٔ كعبه و ببوسد آستانهٔ آنرا نيز و بيايد نزد ملتزم و آن عبارت ست از
ما بين حجر اسود تا دروازهٔ خانهٔ كعبه پس بايد كه بنهد سينه و روى خود را بر ملتزم و تشبث نمايد بپردهاى خانهٔ كعبه ساعتى **ف** اشتى چنگل
بآن زدن **ص** و بعد ازان كوچ كند و برود بسوى اهل خود بدانكه مرويست كه پيغمبر صلعم در ملتزم چنين عمل كرده است و بايد دانست كه
فقها گفته اند كه مراد از اينست كه برگردد از خانهٔ كعبه باين طور كه روى او بسوى خانهٔ كعبه باشد و پس پا برود در حاليكه ميگريد و حسرت
مى نمايد بر فراق خانهٔ كعبه و بايد كه باين طور برود تا آنكه از مسجد حرام خارج شود و اين بيان تمام حج ست والله اعلم
فصل مسئله ۱ — اگر محرم داخل نشود در مكه و بيرون بيرون بسوى عرفات رود و وقوف نمايد دران مطابق
انچه سابق مذكور شد پس طواف قدوم ازو ساقط ميگردد زيرا چه او شروع كرده در ابتدا بر وجهيكه مترتب ميشود بران باقى افعال
و اركان حج پس بجا آوردن آن بر وجهى ديگر سواى وجه مذكور سنت نخواهد شد و بسبب ترك نمودن او طواف قدوم را هيچ جبر نقصان
لازم نمى آيد زيرا چه طواف القدوم سنت ست و بسبب ترك نمودن سنت جبر نقصان واجب نميشود **مسئله ۲** — هركه وقوف
بعرفات نمايد از ما بين وقت زوال روز عرفه تا دميدن صبح روز عيد پس او درمى يابد حج را **ف** و حج او صحيح ميشود **ص** پس اول وقت
وقوف نمودن بعرفات بعد از وقت زوال روز عرفه است نزد علماى ما رح بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلعم وقوف بعرفات نموده است بعد از وقت
زوال در روز عرفه و اين بيان اول وقت است و نيز پيغمبر صلعم فرموده است كه هركه وقوف بعرفات نمايد در وقت شب پس حج او صحيح ميشود و هركه وقوف
بعرفات نمايد تا بوقت شب نيز پس حج او فوت ميشود و اين بيان آخر وقت وقوف بعرفات ست و امام مالك رح ميگويد كه اول وقت آن بعد
دميدن صبح روز عرفه است و بعد از طلوع آفتاب ست در روز عرفه و حديث مذكور كه دليل علماى ما رح ست حجت ست برو و بعد ازان بايد دانست
كه اگر كسى در روز عرفه وقوف بعرفات نمايد بعد از وقت زوال يا بعد ازان در همان ساعت افاضه نمايد بسوى مزدلفه پس اين جائز ست نزد
علماى ما رح زيرا چه پيغمبر صلعم فرموده است كه هركه وقوف بعرفات نمايد ساعتى از شب يا روز پس بتحقيق حج او تمام ميشود و لفظ يا كلمهٔ تخيير ست و
امام مالك رح گفته است كه وقوف بعرفات معتبر نيست مگر آنكه يافته شود در روز دهم و در جزوى از شب و حديث مذكور حجت ست برو

ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزأه عندنا لانه عليه السلام ذكره بكلمة او فانه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه وهي كلمة التخيير وقال مالك رح لا يجزيه الا ان يقف في اليوم وجزء من الليل ولكن الحجة عليه ما رويناه ومن اجتاز بعرفة نائما او مغمى عليه او لا يعلم انها عرفات جاز عن الوقوف لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلوة لانها لا تبقى مع الاغماء والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز ولو امر انسانا بان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام فاحرم المأمور عنه صح بالاجماع حتى اذا افاق واستيقظ واتى بافعال الحج جاز لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به وهذا لانه لم يصرح بالاذن والدلالة تقف على العلم وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الاذن به ثابتا دلالة والعلم ثابت نظرا الى الدليل والحكم يدار عليه قال والمرأة في جميع ذلك كالرجل لانها مخاطبة كالرجال غير انها لا تكشف رأسها لانه عورة وتكشف وجهها لقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها ولو سدلت شيئا على وجهها وجافته عنه جاز هكذا روي عن عائشة رض ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل

مسئله ۳ — اگر شخصی بگذرد بعرفات در حالت نوم یا در حالت بیهوشی یا در حالیکه نمیداند که آن موضع عرفات ست پس این وقوف بعرفات شمرده میشود و کفایت میکند زیراچه انچه رکن ست یافته شد درینصورت و نوم و بیهوشی مانع و منافی آن نیست چنانچه **ف** امساک **ص** که رکن روزه است **ف** متحقق میشود در حالت نوم و بیهوشی **ص** بخلاف نماز چه آن در حالت بیهوشی باقی نمیماند و جز این نیست که جهل **ف** و عدم اطلاع بران **ص** مخل نیت ست و نیت برای هر رکن علیحده شرط نیست **مسئله ۴** — اگر شخصی بیهوش گشت و رفیق او از جانب او تلبیه گفت و احرام نمود پس این جائز ست نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که جائز نیست و اگر کسی امر کرد انسانی را بانکه احرام نماید از جانب او اگر او بیهوش گردد یا بخوابد و انسان مامور احرام نمود از جانب او پس این صحیح ست بالاجماع حتی اگر آنکس بعد از هوشیار شدن یا بیدار شدن افعال حج بجا آورد جائز ست و دلیل صاحبین رح اینست که درصورت اول شخص مذکور خود احرام نکرده است و نه اذن داده است غیر را بانکه **ف** از جانب او احرام نماید چه **ص** اذن از و یافته نشده است نه صریحا نه دلالة اما صریحا پس آن ظاهر ست و اما دلالة پس بجهت آنست که ثبوت اذن دلالة موقوف ست برینکه ویرا علم این باشد که اذن دادن ویرا جائز ست و این را اکثر از علما و فقها نمیدانند پس عوام را بطریق اولی از ان خبر نخواهد بود بخلاف آنکه صریحا امر کرده شود بآن مر غیر را و دلیل ابی حنیفه رح اینست که انسان هرگاه عقد رفاقت مینماید با رفیقان پس او استعانت مینماید از هر یکی از انها در چیزیکه او بذات خود آنرا نمیتواند کرد و در سفر حج احرام مقصود ست پس درصورت مذکوره اذن آن ثابت ست از روی دلالت و علم جواز اذن ثابت ست بنظر دلیل آن و مدار حکم بر دلیل ست **مسئله ۵** — زن بمنزله مرد ست در جمیع انچه مذکور شد زیراچه زن مخاطب ست بتکلیف شرعی مانند مرد مگر این قدر فرق ست که زن سر خود را وا نمیکند زیراچه سر او عورت ست و باید که زن روی خود وا نماید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام زن در روی او ست و اگر زن در روی خود پارچه را مثلا آویزان نماید باین طور که آن پارچه بروی او متصل نگردد بلکه از ان منفصل باشد پس این جائز ست بجهت آنکه چنین مرویست از عائشه رض بجهت آنکه آن بمنزله آرام گرفتن ست زیر سایه محمل

ولا ترفع صوتها بالتلبية لما فيه من الفتنة ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين لانه مخل بستر العورة ولا تحلق ولكن تقصر لما روى ان النبي عليه السلام نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجال وتلبس من المخيط ما بدا لها لان في لبس غير المخيط كشف العورة قالوا ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليا

فصل ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شيئا من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدى في معنى التلبية في اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت افتل قلائد هدى رسول الله عليه السلام فبعث بها واقام في اهله حلالا فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها

مسئله ۶ — زن را باید که تلبیه بآواز بلند نگوید چه دران خوف فتنه است و همچنین رمل نکند در طواف و سعی نماید میان میلین اخضرین چه آن مخل ستر عورت ست مسئله ۷ — زن را نباید که حلق نماید موی سر را بلکه قصر نماید آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است مر زنان را از حلق نمودن موی سر و امر کرده است آنها را باینکه قصر نمایند آنرا بجهت آنکه حلق نمودن موی سر مثله است در حق زنان چنانچه حلق ریش مثله است در حق مردان و مانند گوش و بینی بریدن ست مسئله ۸ — زن را پوشیدن لباس دوخته جائزست زیراچه در پوشیدن لباس غیر دوخته کشف عورت ست مسئله ۹ — زن را باید که استلام حجر اسود ننماید وقتیکه در انجا اجتماع و هجوم باشد زیراچه منع است ویرا که مس نماید مردرا ولیکن اگر هجوم نباشد و مکان خالی یابد باید که استلام حجر اسود نماید مسئله ۱۰ — اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر یا گاو و برای قربانی نمودن آن در حرم و این را هدی و بدنه میگویند و همراه آن متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه باراده حج پس او محرم میگردد خواه آن شتر قربانی بجهت نفل باشد یا بجهت نذر یا بجهت جزای صید باشد یا غیر آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قلاده بندد در گردن شتر پس او محرم میشود و بجهت آنکه تلبیه برای اظهار اجابت امر حج است و سوق هدی در معنی تلبیه است در اظهار اجابت امر حج زیراچه سوق هدی نمیکند مگر کسیکه اراده حج یا عمره دارد و اظهار اجابت گاہے متحقق مے شود بفعل چنانچه متحقق مے شود بقول پس بسبب آن محرم خواهد شد بجهت آنکه نیت حج متصل گشت بفعلے که از خواص احرام ست و باید دانست که بیان قلاده بستن این ست که ببندد در گردن شتر خود پارهٔ نعل را یا عروه توشه دان را یا پوست درخت را مسئله ۱۱ — اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر و بفرستد آن را ف و خود همراه آن نرود ص و سوق نکند آن را پس درین صورت او محرم نمیشود بجهت آنکه گفته است عائشه صدیقه رض که من می بافتم قلاده هدی رسول خدا صلعم و او صلعم مے فرستاد آن هدی را و خود اقامت میکرد میان اهل خود در حالت حلال ف یعنی بغیر احرام ص و همچنین اگر بعد از فرستادن هدی از پس روان شود محرم نمے گردد حتی که لاحق شود بهدی مذکور ف و سوق کند آن را

لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما فاذا ادركها وساقها او ادركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام فيصير محرما كما لو ساقها في الابتداء **قال** الا في بدنة المتعة فانه يصير محرما حين توجه معناه اذا نوى الاحرام وهذا استحسان وجه القياس فيه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل فان جلل بدنة او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج والاشعار مكروه عند ابي حنيفة رح فلا يكون من النسك في شيء وعندهما ان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لانه يختص بالهدى وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا **قال** والبدن من الابل والبقر وقال الشافعي رح من الابل خاصة لقوله عليه السلام في حديث الجمعة فالمتعجل منهم

ص زیرا چه در وقت متوجه شدن هرگاه حاضر نیست پیش روی او هدی که سوق نماید آنرا پس یافته نشد از و مگر مجرد نیت و بمجرد نیت کسی محرم نمی‌شود و هرگاه لاحق شود بآن و سوق نماید آن را یا لاحق شود بآن **ف** اگرچه سوق نماید آن را پس **ص** مقترن میشود نیت او بفعلی که از خواص احرام است لهذا درین هنگام محرم میگردد چنانچه اگر سوق آن می‌کرد در ابتدا لیکن اگر هدی تمتع باشد پس درین صورت بعد از فرستادن آن اگر متوجه شود بسوی خانه کعبه بنیت حج پس او محرم می‌شود از وقتیکه متوجه میشود **ف** وحال آنکه بعد از فرستادن هدی بسبب متوجه شدن بسوی خانه کعبه بنیت حج محرم نمیگردد حتی که لاحق شود بآن مگر درصورتیکه آن هدی تمتع باشد چه درین صورت از وقت متوجه شدن محرم میشود **ص** واین بنابر استحسان است و بنا بر قیاس جائز نیست و وجه قیاس آنست که مذکور شد **ف** که مجرد نیت معتبر نیست تا آنکه مقارن نشود بفعلی که از خواص احرام است **ص** و وجه استحسان این است که این هدی تمتع مشروع است ابتداءً نه بجهت جزای جنایت و نسکی از مناسک حج است از روی وضع شرعی چه آن مختص بمکه است و در اینجا ذبح نموده میشود و واجب است برای شکر تمتع یعنی جمع نمودن میان دو عبادت که عبارت است از ادا نمودن حج و عمره و غیر هدی تمتع گاهی واجب میشود بسبب جنایت و مختص بمکه نیست لهذا اکتفا نموده شد دران بمجرد متوجه شدن بسوی خانه کعبه **ف** بنیت حج بعد از فرستادن آن **ص** و در غیر هدی تمتع تحقق احرام موقوف میماند بر مقارن شدن نیت بفعلیکه از خواص احرام است **مسئله ۱۲** — اگر کسی جل پوشاند هدی را یا اشعار آن نماید یا قلاده بندد در گردن گوسفند پس درین صورتها او محرم نمی‌گردد زیرا چه جل پوشانیدن برای دفع گرمی و سردی و دفع مگس است پس آن از خواص حج نیست و اشعار مکروه است نزد ابی حنیفه رح پس آن از مناسک حج نیست و نزد صاحبین رح اشعار اگرچه حسن است لیکن گاهی اشعار نموده میشود برای معالجه بخلاف قلاده بستن چه آن مختص است به هدی و قلاده بستن در گردن گوسفند نه معتاد است و نه سنت و باید دانست که هدی از دو چیز می‌شود یکی شتر دوم گاو شافعی رح فقط از شتر است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه در روز جمعه در وقت اول در مسجد بیاید

كالهدى بدنة والذى يليه كالمهدى بقرة فصل بينهما ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهى الضخامة وقد اشتركا فى هذا المعنى ولهذا يجزى كل واحد منهما عن سبعة والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا والله تعالى اعلم بالصواب

باب القران

القران افضل من التمتع والافراد وقال الشافعى الافراد افضل وقال مالك رح التمتع افضل من القران لان له ذكرا فى القرآن ولا ذكر للقران فيه وللشافعى قوله عليه السلام القران رخصة ولان فى الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان فيه جمعا

پس او مانند آنکس ست که هدی کند بدنه یعنی شتر را وکسیکه بعد ازان بیاید پس او مانند کسی ست که هدی کند گاو را چه ازین حدیث معلوم میشود که بدنه شتر را میگویند فقط زیرا چه درین حدیث بدنه بمقابل گاو واقع شده است ودلیل علمای ما رح این ست که بدنه در لغت شتر وگاو هر دو را میگویند لهذا قربانی یک گاو از هفت کس کفایت میکند چنانچه یک شتر کفایت میکند هفت کس را ومراد از بدنه در حدیث مذکور شتر ست بقرینه آنکه بمقابل گاو واقع شده است والله اعلم ٭

باب در بیان قران وتمتع **ص** باید دانست که قران عبارت ست ازینکه احرام عمره وحج معا نماید از میقات وباید که بعد از دوگانه نماز باین طور دعا بخواند اللهم انی ارید العمرة والحج فیسرهما لی وتقبلهما منی زیرا چه قران عبارت ست از جمع نمودن میان حج وعمره لهذا اگر کسے احرام عمره نماید از میقات وپیش از چهار شوط از طواف آن احرام حج نیز نماید قران میگردد زیرا چه جمع نمودن میان حج وعمره متحقق می شود درین صورت **ف** ومعنی تمتع نفع گرفتن ست باداى دو عبادت که عبارت ست از حج وعمره در سفر واحد بی آنکه المام صحیح نماید باهل خود میان عمره وحج وطریق آن این ست که از میقات احرام عمره نماید فقط وداخل شود در مکه وعمره نماید وبعد ازان حلق یا قصر هرچه خواهد بکند وباین عمل از احرام عمره بیرون شود وحلال گردد وبا چنین حالت در مکه اقامت نماید وبعد ازان بتاریخ هشتم ذی الحجه که آنرا یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از حرم وحج ادا نماید چنانچه حج کننده فقط حج ادا میکند وباید دانست که هرکه قران بنماید آنرا قارن میگویند وتمتع کننده را متمتع وفقط حج کننده را مفرد وفقط حج را افراد وباید دانست که درین باب دو فصل ست

فصل اول در بیان احکام قران **ص** مسئله ۱ - قران افضل ست از تمتع وافراد وشافعی رح گفته است که افراد افضل ست وامام مالک رح گفته است که تمتع افضل ست از قران زیرا چه ذکر تمتع در قرآن مجید آمده است وذکر قران در قرآن مجید نیامده است ودلیل شافعی رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که قران رخصت ست ودوم اینست که در افراد زیاده تلبیه وسفر وحلق ست ودلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است یا آل محمد احرام حج وعمره نمائید معا ودوم اینست که در قران جمع نمودن

بين العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلوة الليل والتلبية غير محصورة والسفر غير
مقصود والحلق خروج عن العبادة فلا يترجح بما ذكر والمقصود بما روى نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور
وللقران ذكر في القرآن لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله على ما روينا من قبل ثم فيه تعجيل الاحرام واستدامة
احرامهما من الميقات الى ان يفرغ منهما ولا كذلك التمتع فكان القران اولى منه وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي بناء على ان القارن عندنا
يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا **قال** وصفة القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب الصلوة
اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما وكذا اذا ادخل
حجة على عمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط لان الجمع قد تحقق اذ الاكثر منها قائم ومتى عزم على ادائهما يسئل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج
فيه وكذلك يقول لبيك بعمرة وحجة معا لانه يبدأ بافعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها وان اخر ذلك في الدعاء والتلبية لا بأس به لان الواو للجمع ولو نوى
بقلبه ولم يذكرهما في التلبية اجزأه اعتبارا بالصلوة فاذا دخل مكة ابتدأ وطاف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها ويسعى بعدها
بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم يبدأ بافعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى بعده كما بينا في المفرد ويقدم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع
بالعمرة الى الحج والقران في معنى المتعة ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد

دو عبادت ست پس قران مانند روزه مع اعتکاف ست و مانند حراست و نگاهبانی نمودن ست سرحد اسلام را در جهاد
مع نماز تهجد و جواب از دلیل دوم شافعی رح این ست که تلبیه غیر محصور ست و سفر مقصود نیست و بسبب حلق از عبادت حج
بیرون میشود محرم پس بسبب آن ترجیح واقع نمیشود **ف** تا بسبب آن **ص** افضلیت ثابت شود و جواب از دلیل
اول که حدیث ست این ست که کافران در ایام جاهلیت میگفتند که عمره نمودن در ماههای حج بدترین گناهان ست
و مراد از حدیث مذکور نفی قول اهل جاهلیت ست و ذکر قران نیز در قرآن مجید ست زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید
فرموده ست که تمام کنید حج و عمره را برای خدای تعالے و مراد ازین آیت آنست که احرام حج و عمره نمائید از خانهٔ خود
و بعد ازان بدانکه در قران تعجیل احرام ست و هم استدامت احرام و دوام آنست از میقات تا آن زمان که فارغ شود از
ادای حج و عمره هر دو و تمتع چنین نیست پس قران افضل و اولی از تمتع خواهد بود و بعضے گفته اند که اختلاف میان
علمای ما رح و شافعی رح بنا بر آنست که قارن نزد علمای ما رح دو طواف و دو سعی می نماید و نزد شافعی رح یک طواف و یک سعی مینماید و اگر
در دل نیت هر دو نماید و در تلبیه ذکر هر دو نکند پس این نیت قلبی کفایت میکند چنانکه در نماز نیت قلبی کافی ست **مسئله ۲** –
قارن هرگاه داخل شود بمکه باید که ابتدا نماید بعمره باینطور که طواف خانهٔ کعبه نماید هفت شوط و در سه شوط اول رمل نماید و بعد ازان سعی
نماید میان صفا و مروه و باین افعال عمره تمام میشود چه عمره ازین عبارت ست و بعد ازان شروع نماید در افعال حج پس طواف قدوم
نماید هفت شوط و بعد ازان سعی نماید میان صفا و مروه چنانچه سابق در بیان حج مذکور شد و بدانکه در قران تقدیم عمره بر حج بجهت آنست
که در تمتع عمره مقدم ست بر حج چه خدای تعالی در قرآن مجید در بیان تمتع عمره را مقدم ذکر نموده ست و قران در معنی تمتع ست پس در این نیز
عمره مقدم ادا نموده خواهد شد بر حج **مسئله ۳** – قارن را نباید که بعد از ادای عمره پیش از ادای حج حلق نماید زیرا چه احرام او در حق
حج باقی ست و حلق نمودن در حالت احرام حج جنایت ست بلکه قارن را باید که حلق نماید در روز عید چنانچه مفرد حج کننده
در روز عید حلق مینماید و بسبب آن حلال میگردد نه بسبب ذبح نزد علمای ما رح چنانکه مفرد بسبب حلق حلال میگردد **ف** نه بسبب ذبح

ثم هذا مذهبنا وقال الشافعي رح يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولان مبنى القران على التداخل حتى لتنفي فيه بتلبية واحدة وبسفر واحد وحلق واحد فكذلك في الاركان ولنا انه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رض هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ولانه لا تداخل في العبادات المقصودة والسفر للتوسل والتلبية للتحريم والحلق للتحلل فليست هذه الاشياء بمقاصد بخلاف الاركان الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان وتحريمة واحدة تؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج **قال** وان طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه لانه اتى بما هو المستحق عليه وقد اساء بتاخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شئ اما عندهما فظاهر لان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه اولى والسعي بتاخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف

ص ثم بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد مذهب علمای ما رح ست وشافعی رح گفته است که قارن یک طواف ویک سعی می نماید **ف** وآن برای حج وعمره هر دو کفایت میکند **ص** بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که عمره در حج داخل شد تا روز قیامت وبجهت آنکه بنای قران بر تداخل ست لهذا اکتفا نموده مے شود دران به تلبیه واحد وبسفر واحد وبحلق واحد پس همچنین اکتفا نموده خواهد شد بطواف واحد وبسعی واحد ودلیل علمای ما رح یکے این ست که هرگاه صبی ابن سعید دو طواف کرد ودو سعی نمود عمر رض باو گفت که عمل نمودی بسنت پیغمبر صلعم **ف** ودوم این ست **ص** که قران عبارت ست از ضم نمودن یک عبادت بسوی عبادت دیگر وآن دو عبادت حج وعمره است واین ضم متحقق نمے شود مگر باین طور که هر واحد ادا نموده شود بر وجه کامل **ف** سوم **ص** آنست که داخل نیست در عبادات **ف** پس برای هر یک از حج وعمره طواف علیحده وسعی علیحده نموده خواهد شد **ص** وجز این نیست که برای هر دو اکتفا نموده میشود بسفر واحد وتلبیه واحد وبحلق واحد بجهت آنکه این چیزها مقصود نیست چه سفر وسیله است وتلبیه برای احرام ست وحلق برای حلال شدن ست بخلاف ارکان چه آن مقصود ست پس ارکان برای هر یک علیحده باید آیا نمی بینی که دو شفعه نماز نفل متداخل نمیشوند وبیک تحریمه ادا میشوند وحدیثی که دلیل آورده است آنرا شافعی رح پس معنی آن این ست که داخل شد وقت عمره در وقت حج **ف** تا روز قیامت **مسئله** ۴ ـ قارن اگر دو طواف پی در پی نماید یکے برای عمره ودیگر برای حج وهمچنین دو سعی نماید پی در پی کفایت میکند زیرا چه او بجا آورد چیزے را که بروی واجب ست وباید دانست که اینچنین کردن بد ست چه دران تاخیر سعی عمره از طواف التحیة وتقدیم طواف التحیة بر سعی مذکور لازم می آید واین بد ست ولیکن بسبب آن چیزی از جبر ونقصان بر او لازم نمی آید اما عدم لزوم نزد صاحبین رح پس آن ظاهر ست زیرا چه بسبب تقدیم وتاخیر در مناسک حج دم لازم نمی آید نزد اوشان وعدم لزوم آن نزد ابی حنیفه رح بنا بر آنست که طواف التحیة نزد او سنت ست وبسبب ترک سنت دم لازم نمی آید پس بسبب تقدیم آن بر سعی عمره بطریق اولی نخواهد شد وتاخیر سعی بسبب اشتغال بامر دیگر موجب دم نیست پس همچنین تاخیر آن بسبب اشتغال بطواف موجب دم نخواهد شد

قال واذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهذا دم القران لانه في معنى المتعة والهدى منصوص
عليه فيها والهدى من الابل والبقر والغنم على ما نذكره في بابه ان شاء الله واراد بالبدنة ههنا البعير وان كان اسم البدنة يقع عليه
وعلى البقر على ما ذكرنا وكما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة فاذا لم يكن له ما يذبح صام ثلثة ايام في الحج اخرها يوم عرفة وسبعة ايام اذا رجع الى اهله
لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالنص وان ورد في التمتع فالقران مثله لانه مرتفق باداء
النسكين والمراد بالحج والله اعلم وقته لان نفسه لا يصلح ظرفا الا ان الافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة
لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تاخيره الى اخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه
بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال الشافعي رح لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر
الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز وان فاته
الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجزه الا الدم وقال الشافعي رح يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان
وقال مالك رح يصوم فيها لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وهذا وقته ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام

مسئلہ ۵ — قارن ہرگاہ از رمی جمرۃ العقبہ فارغ شود در روز عید باید کہ ذبح نماید گوسفند یا گاو یا شترے را یا سبع گاو یا سبع شتر را باین طور کہ در یک گاو ہفت کس شریک شوند و این را دم القران میگویند و این در قران لازم ست زیراچہ قران در معنی تمتع ست و بنص ثابت ست کہ در تمتع دم ست پس ہمچنین در قران نیز خواہد شد و بدانکہ ہدی از سہ چیز میشود از شتر و گاو و گوسفند بنا بر انچہ مذکور خواہد شد در باب آن انشاء اللہ تعالی **مسئلہ ۶** — اگر نباشد نزد قارن یکی ازین سہ چیز کہ ذبح کند آنرا پس باید کہ سہ روزہ دارد در ایام حج کہ آخر آن روز عرفہ باشد و بعد از مراجعت بسوے اہل خود ہفت روزہ روزہ دارد زیراچہ خدای تعالی در حق تمتع در قرآن مجید چنین فرمودہ است و قران مثل آنست و بدانکہ افضل این ست کہ سہ روزہ دارد در ایام حج از ان تاریخ کہ آخر آن بروز عرفہ واقع شود زیراچہ روزہ بدل ہدی ست پس مستحب ست کہ تاخیر نمودہ شود تا آخر وقت آن بامید آنکہ شاید ہدی کہ اصل ست پیدا گردد و او بر اصل قادر شود و بدانکہ اگر آن ہفت روزہ را در مکہ دارد قارن بعد فراغت از حج و بعد گذشتن ایام تشریق جائز ست و نزد شافعی رح جائز نیست زیراچہ در قرآن مجید مذکور ست کہ آنرا بعد مراجعت بسوی خانہ خود دارد پس داشتن آن ہفت روزہ در مکہ جائز نخواہد شد مگر وقتیکہ نیت اقامت نماید در مکہ پس درین ہنگام جائز ست زیراچہ درینصورت مراجعت نمودن او بسوی خانہ خود متعذر ست و علمای ما رح میگویند کہ انچہ در قرآن مجید مذکور ست کہ ہفت روزہ دارید بعد از مراجعت پس معنی آن این ست کہ ہفت روزہ دارید بعد مراجعت از حج یعنی بعد فراغت از ان **مسئلہ ۷** — اگر قارن را اتفاق داشتن سہ روزہ نشود در ایام حج حتی کہ روز عید رسید پس درینصورت جائز نیست وی را مگر دم و شافعی رح میگوید کہ او درینصورت آن سہ روزہ قضا خواہد کرد بعد از ایام تشریق زیراچہ این سہ روزہ موقت ست و ہرگاہ در وقت آن اتفاق نشد پس قضای آن خواہد کرد و امام مالک رح میگوید کہ درینصورت آن سہ روزہ خواہد داشت در ایام تشریق زیراچہ خدای تعالی و بنص قرآن مجید فرمودہ است کہ باید کہ سہ روزہ در ایام حج دارد و ایام تشریق ایام حج ست و دلیل علمای ما رح این ست کہ از روزہ داشتن در ایام تشریق نہی وارد شدہ است چنانکہ مشہور ست

فتقيد به النص او يخلفه النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملا ولا يؤدى بعده لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن عمر رضه انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي فان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح ايضا والفرق له بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هنالك بالتوجه متوجه بعد اداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء العمرة فافترقا **قال** وسقط عنه دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق لاداء النسكين وعليه دم لرفض عمرته بعد الشروع فيها وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها فاشبه المحصر والله اعلم

باب التمتع

التمتع افضل من الافراد وعن ابي حنيفة رح ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقع لحجته وان تخللت العمرة

پس نص قرآن محمول خواهد شد بر سوای ایام تشریق وبعد از ایام تشریق نیز آن سه روزه قضا نموده نمیشود زیرا چه روزه بدل دم است وبدل وعوض مقرر نموده نمیشود مگر بنص شرع ونص شرع دلالت میکند براینکه روزه مختص ست بایام حج ودم اصل ست **ف** پس ادای دم جائز خواهد شد **ص** بعد گذشتن ایام تشریق نیز بنابر آنکه دم اصل ست ومروی ست که در مثل صورت مذکوره عمر رضه امر کرده است بذبح نمودن گوسفند پس اگر قارن مذکور بعد از روزه نیز قادر نشود بر ذبح نمودن هدی جائز ست ورا که حلال شود ودرین صورت بروی دو دم لازم میشود یکی برای قران ودوم بسبب حلال شدن پیش از ذبح نمودن هدی

مسئله ۸ — اگر داخل نشود قارن در مکه وبیرون بیرون متوجه شود بسوی عرفات ووقوف عرفات نماید پس لازم می آید که او عمره را ترک نموده زیرا چه اکنون ادای عمره متعذر گشت چه اگر او بعد از وقوف بعرفات عمره نماید لازم می آید که افعال عمره را بر افعال حج بنا کرده واین خلاف شرع ست وباید دانست که بمجرد متوجه شدن بسوی عرفات تا که وقوف بعرفات نکند قارن لازم نمی آید که او عمره را ترک کرده واین نزد صاحبین رح ست ومذهب صحیح ابی حنیفه رح نیز همین ست ودر صورت مذکوره دم قران از وساقط میشود چه او قران نکرده ولیکن بسبب ترک عمره دم لازم می آید وهمچنین لازم ست بروکه قضای آن نماید زیرا چه شروع نمودن او در عمره مذکوره صحیح شده بود وبعد از شروع ترک کرد آن را پس قضای آن بروی لازم خواهد شد چنانکه قضای عمره لازم می آید بر کسیکه بعد از شروع نمودن او در عمره محصر گردد باین طور که چیزی سد راه او شود والله اعلم

فصل دوم دربیان احکام تمتع

مسئله ۱ — تمتع افضل ست از افراد بنا بر ظاهر روایت واز ابی حنیفه رح مروی ست که افراد افضل ست زیرا چه سفر متمتع واقع میشود برای عمره وسفر مفرد واقع میشود برای حج ووجه ظاهر روایت آنست که در تمتع جمع نمودن دو عبادت ست مانند قران **ف** وقران افضل ست **ص** ونیز دران یک نسک زیاده ست آنکه ریختن **ف** چه در تمتع دم ست ودر افراد دم نیست **ص** وسفر متمتع نیز برای حج واقع ست اگرچه عمره را درمیان آن ادا نماید **ف** واین جواب آن قول ست که

لانها تبع للحج كتخلل السنة بين الجمعة والسعي اليها والمتمتع على وجهين متمتع يسوق الهدي ومتمتع لا يسوق الهدي ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا ويدخله اختلافات نبينها ان شاء الله وصفته ان يبتدئ من الميقات في اشهر الحج فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف لها ويسعى لها ويحلق او يقصر وقد حل من عمرته وهذا هو تفسير العمرة وكذلك اذا اراد ان يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا هكذا فعل رسول الله عليه السلام في عمرة القضاء وقال مالك رح لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي وحجتنا عليه ما روينا وقوله تعالى محلقين رؤسكم الاية نزلت في عمرة القضاء ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج ويقطع التلبية اذا ابتدأ بالطواف وقال مالك رح كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم به ولنا ان النبي عليه السلام في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي

قال ويقيم بمكة حلالا لانه حل من العمرة فاذا كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد والشرط ان يحرم من الحرم اما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا وفعل ما يفعله الحاج المفرد لانه مؤد للحج

چه عمره تابع حج ست چنانچه در روز جمعه سعی نمودن و رفتن بسوی مسجد برای نماز جمعه واجب ست و بعد از رفتن در مسجد مشغول شدن بسنت جمعه منافی این نیست که آن سعی برای نماز جمعه واقع شود **ف** چه سنت جمعه تابع نماز جمعه ست **ص مسئله ۳** باید دانست که متمتع بر دو نوع ست یکی آنکه متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه باراده تمتع و سوق هدی نماید و دوم آنکه سوق هدی نه نماید و این متمتع را باید که داخل شود به مکه پس طواف خانه کعبه نماید برای عمره و بعد از آن سعی نماید میان صفا و مروه و بعد از آن حلق یا قصر نماید و بااین حلال میشود از عمرهٔ خود زیراچه در عمره همین افعال ست چه اگر فقط عمره نماید کسی این عملها نماید چنانچه پیغمبر صلعم در عمرهٔ قضا همین افعال کرده بود و امام مالک رح گفته است که دران حلق نیست و جز این نیست که عمره عبارتست از طواف و سعی و عمل پیغمبر صلعم که در عمره قضا مروی ست حجت ست برا و و نیز حجت ست برا و قول او تعالی محلقین رؤسکم الآیه یعنی درحالیکه حلق کنندگانید سرهای خود را و این آیة نازل شده است در عمره قضا و نیز دلیل علمای ما براینکه دران حلق ست اینست که هرگاه برای عمره احرام نموده میشود به تلبیه پس تحلل ازان نیز بحلق خواهد شد مانند حج **مسئله ۳** قطع تلبیه نماید متمتع وقتیکه شروع کند در طواف و مالک رح گفته است که قطع کند تلبیه را وقتیکه نظر او بخانهٔ کعبه افتد زیراچه عمره زیارت خانهٔ کعبه است و آن تمام میشود با فتادن نظر بران و دلیل علمای ما اینست که رسول خدا صلعم در عمرهٔ قضا قطع تلبیه نموده است در وقت استلام حجر و دوم اینست که مقصود همان طواف ست پس قطع کند تلبیه را وقتیکه شروع نماید در طواف و ازینجاست که قطع میکنند تلبیه را حاجی وقتیکه شروع می نماید در رمی جمرهٔ عقبه **مسئله ۴** متمتع را باید **ف** که بعد از ادای عمره **ص** اقامت نماید در مکه درحالیکه حلال ست زیراچه او حلال شده است از عمره که احرام آن کرده بود و فراغت نموده است ازان و بعد ازان بتاریخ هشتم که آن را یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از **ف** حرم خواه از **ص** مسجد حرام **ف** یا از غیر آن **ص** و احرام نمودن از حرم شرط ست و از مسجد شرط نیست زیراچه متمتع مذکور که در مکه اقامت میدارد بمنزلهٔ مکی ست و میقات مکی برای احرام حج حرم ست چنانچه ذکر آن بالا گذشت و بعد ازان حج ادا نماید چنانچه مفرد حج ادا می نماید زیراچه او ادای حج می کند

الا انه یرمل فی طواف الزیارة ویسعی بعده لان هذا اول طواف له فی الحج بخلاف المفرد لانه قد سعی مرة
ولو کان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارة ولا یسعی
بعده لانه قد اتی بذلک مرة وعلیه دم التمتع للنص الذی تلوناه فان لم یجد صام ثلثة ایام فی الحج وسبعة
اذا رجع علی الوجه الذی بیناه فی القران فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزه عن الثلثة لان سبب
وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الدم وهو فی هذه الحالة غیر متمتع فلا یجوز اداؤه قبل وجود سببه
وان صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز عندنا خلافا للشافعی رح له قوله تعالی فصیام ثلثة
ایام فی الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه والمراد بالحج المذکور فی النص وقته علی ما بینا والافضل
تاخیرها الی اخر وقتها وهو یوم عرفة لما بینا فی القران وان اراد المتمتع ان یسوق الهدی
احرم وساق هدیه وهذا افضل لان النبی علیه السلام ساق الهدایا مع نفسه ولان فیه
استعدادا ومسارعة فان کانت بدنة قلدها بمزادة او نعل لحدیث عایشة رض علی ما رویناه

ولیکن باید که متمتع رمل نماید در طواف زیارت وبعد از ان سعی نماید **ف** میان صفا ومروه **ص** زیرا چه طواف زیارت در حق او
اول طواف ست برای حج بخلاف مفرد چه او طواف قدوم می نماید وبعد از ان سعی می نماید میان صفا ومروه واگر متمتع نیز
بعد از احرام حج اول طواف خانه کعبه وسعی **ف** میان صفا ومروه **ص** نماید وبعد از ان کوچ نماید وبرود بمنا پس درینصورت
او در طواف زیارت رمل نکند ونه سعی نماید بعد آن **ف** میان صفا ومروه **ص** زیرا چه او یکبار طواف سعی نموده است
مسئله ۵ — بر متمتع دم تمتع واجب ست بنا بر نص قرآن که سابق مذکور شد واگر نیابد دم را سه روز روزه دارد در
ایام حج وهفت روزه دارد بعد از مراجعت بسوی خانه خود وطریق داشتن این ده روزه همان ست که در قرآن بیان
نموده شد پس اگر سه روز روزه دارد متمتع مذکور در ماه شوال وبعد از ان عمره نماید پس آن سه روزه کفایت نمی کند از ان
سه روزه که بر او واجب میشود در ایام حج **ف** حاصل آنکه این سه روزه شوال بجای آن سه روزه اعتبار نموده نمیشود **ص**
زیرا چه سبب وجوب آن سه روزه تمتع ست چه آن بدل هدی ست واو در ایام ماه شوال تمتع نکرده است پس ادای آن سه روزه
پیش از تحقق سبب وجوب آن جائز نخواهد شد واگر سه روز روزه دارد بعد از احرام عمره پیش از طواف پس این
جائز ست نزد علمای ما ونزد شافعی رح جائز نیست زیرا چه خدای تعالی فرموده است که سه روز روزه دارد در حج **ف**
واو تا هنوز در حج شروع نکرده است بلکه بعد از ادای عمره در حج شروع خواهد کرد **ص** ودلیل علمای ما آنست که متمتع مذکور
درینصورت سه روزه را بعد از تحقق سبب وجوب آن ادا نموده است **ف** پس جائز خواهد شد **ص** ومراد از حج در آیت مذکوره
وقت حج ست بنا بر آنچه سابق مذکور شد وافضل آنست که آن سه روزه را بطوری ادا نماید که روزه سوم در روز عرفه واقع شود بنا بر
آنچه سابق مذکور شد در قران **مسئله ۶** — اگر خواهد متمتع که سوق هدی نماید باید که احرام کند وسوق هدی نماید
واین افضل ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم سوق هدی نموده است همراه خود وبجهت آنکه در ان استعداد ومسارعت ست **ف**
در امر حج **ص** پس اگر آن هدی شتر باشد باید که توشه دان یا نعل را در گردن آن قلاده نماید بجهت روایت عائشه رض که سابق مذکور شده است در قران

والتقليد اولى من التجليل لان له ذكرا في الكتاب ولانه للاعلام والتجليل للزينة ويلبي ثم يقلده لانه يصير محرما بتقليد الهدي والتوجه معه على ما سبق والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية ويسوق الهدي وهو افضل من ان يقودها لانه عليه السلام احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في التشهير الا ان لا تنقاد فحينئذ يقودها قال واشعر البدنة عند ابي يوسف ومحمد رح

ولا يشعر عند ابي حنيفة رح ويكره والاشعار هو الادماء بالجرح لغة وصفته ان يشق سنامها بان يطعن في اسفل السنام من الجانب الايمن قالوا والاشبه هو الايسر لان النبي عليه السلام طعن في جانب اليسار مقصودا وفي جانب الايمن اتفاقا ويلطخ سنامها بالدم اعلاما وهذا الصنع مكروه عند ابي حنيفة رح وعندهما حسن وعند الشافعي رح سنة لانه مروي عن النبي عليه السلام وعن الخلفاء الراشدين رض ولهما ان المقصود من التقليد ان لا يهاج اذا ورد ماءا او كلاءا او يرد اذا ضل وانه في الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضته جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه

مسئلہ ۷ قلادہ بستن در گردن شتر مثلاً افضل ست از پوشانیدن جل بجہت آنکہ ذکر قلادہ در قرآن مجید آمدہ ست وبجہت آنکہ قلادہ برای اعلام ست ف کہ آن ہدی ست ص و پوشانیدن جل برای زینت ست مسئلہ ۸ باید کہ اول تلبیہ بگوید وبعد از ان قلادہ بہ بندد ف در گردن ہدی ص زیرا چہ او محرم میگردد بسبب بستن قلادہ در گردن ہدی مع متوجہ شدن ہمراہ آن بنا بر آنچہ سابق مذکور شدہ واولی آنست کہ احرام نماید بتلبیہ وسوق ہدی نماید مسئلہ ۹ سوق ہدی افضل ست از کشیدن آن بجہت آنکہ پیغمبر صلعم احرام نمود در ذی الحلیفہ وشتران ہدی سوق نمودہ میشد پیش پیش او وبجہت آنکہ بسبب سوق اشتہار بر وجہ ابلغ واحسن حاصل میشود و ان افضل ست مگر وقتیکہ سوق او دشوار باشد ف بسبب رمیدن ہدی ومیل کردن آن بجانب چپ وراست ص پس در ین ہنگام بکشید آن را مسئلہ ۱۰ صاحبین رح گفتہ اند کہ اشعار نماید بدنہ را وابو حنیفہ رح گفتہ ست کہ اشعار نباید کرد وآن مکروہ ست وباید دانست کہ اشعار در لغت بمعنی برآوردن خون ست بسبب جرح وبیان آن اینست کہ بشگافد کوہان آنرا باین طور کہ زخم نیزہ زند در اسفل کوہان از جانب راست وفقہا گفتہ اند اشبہ بصواب اینست کہ زخم زند بر کوہان آن در جانب چپ زیرا چہ پیغمبر صلعم زخم زدہ ست در جانب چپ عمدا ودر جانب راست اتفاقا وباید کہ آلودہ گرداند کوہان آنرا بآن خون برای اعلام وباید دانست کہ این عمل مکروہ است نزد ابی حنیفہ رح ونزد صاحبین رح حسن ست ونزد شافعی رح سنت ست زیرا چہ این عمل مروی ست از پیغمبر صلعم واز خلفای راشدین رض ودلیل صاحبین رح اینست کہ مقصود از قلادہ بستن در گردن ہدی اینست کہ کسی منع نکند آن را از خوردن آب وگیاہ وقتیکہ وارد شود بر آب وگیاہ مرغزار ونیز رد نمایند آن را مردمان وقتیکہ گم شود واین مقصود در اشعار بر وجہ اتم واکمل حاصل می شود چہ اشعار متصل ست ببدن بدنہ واز ان منفک نمی شود ص واین وجہ مقتضی ست کہ اشعار سنت باشد لیکن اشعار مثلہ ست واین جہت معارض آن وجہ اول ست ف لہذا سنت گردانیدہ نشد ص وگفتہ شد کہ مستحسن ست ف وحاصل دلیل صاحبین رح اینست کہ اشعار دو وجہ ست یکے ازان میخواہد کہ اشعار سنت باشد ودیگری میخواہد کہ روا نباشد لہذا اشعار مستحسن گردانیدہ شد نہ سنت تا رعایت ہر دو وجہ یافتہ شود

ولابي حنيفة انه مثلة وانه منهي عنه ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم واشعار النبي عليه السلام لصيانة الهدي
لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقيل ان ابا حنيفة كره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه
يخاف منه السراية وقيل انما كره ايثاره على التقليد **قال** فاذا دخل مكة طاف وسعى
وهذا للعمرة على ما بينا في متمتع لا يسوق الهدي الا انه لا يتحلل حتى يحرم بالحج يوم التروية لقوله عليه السلام
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتحللت منها وهذا ينفي التحلل عند
سوق الهدي ويحرم بالحج يوم التروية كما يحرم اهل مكة على ما بينا وان قدم الاحرام قبله جاز
وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فهو افضل لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة وهذه الافضلية في حق من ساق
الهدي وفي حق من لم يسق وعليه دم وهو دم التمتع على ما بينا واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين لان الحلق
محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل به عنهما وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي رح
والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي

ص و دليل ابي حنيفه رح اين است كه اشعار مثله است و آن منهي عنه است و منهي عنه حرام است وجواب از دليل صاحبين رح اين است كه
در صورت تعارض ترجيح مر جانب حرام را است وجواب از دليل شافعي رح اين است كه پيغمبر صلعم اشعار نموده بود هدي را بجهت محافظت
آن چه كافران تعرض نمينمودند هدي را و از تعرض آن باز نمي آمدند مگر بدين اشعار و بعضي گفته اند كه ابو حنيفه رح مكروه داشته است اشعار
اهل زمانه خود را چه آنها مبالغه مي نمودند در اشعار بوجهيكه از ان خوف هلاكت ميشد و بعضي گفته اند كه نزد ابي حنيفه رح مكروه است اينكه ايثار نمايد
اشعار را بر قلاده بستن **ف** يعني ترك نمايد آنرا و بجاي آن اختيار كند اشعار را **ص** مسئله ۱ متمتع مذكور هرگاه داخل شود مكه
طواف وسعي نمايد براي عمره چنانچه سابق مذكور شد در ذكر متمتعيكه سوق هدي نميكند وليكن اين متمتع را بايد كه حلال نشود **ف** بعد از ادا
عمره چنانچه حلال مي شود بعد از اداي عمره متمتعيكه بغير سوق هدي تمتع مي نمايد بلكه لازم است او را كه حلال نشود **ص** مگر بعد از آن كه احرام حج
نمايد در روز ترويه زيرا چه پيغمبر صلعم احرام تمتع نموده بود وسوق هدي و بعد از اداي عمره حلال نشد و فرمود كه اگر پيشتر ميدانستم آنچه پسترش دانستم سوق
هدي نميكردم و اداي عمره مي نمودم وبعد از ان حلال ميشدم پس ازين حديث معلوم شد كه در صورتيكه اين متمتع سوق هدي نمايد پس او حلال نميشود
ف بعد از اداي عمره **ص** بايد دانست كه اين متمتع را بايد كه احرام حج نمايد بتاريخ هشتم ذي الحجه مانند اهل مكه بنا بر آنچه سابق مذكور شد و اگر
پيشتر از تاريخ مذكور احرام حج نمايد جائز است بلكه متمتع هر قدر كه تعجيل نمايد در احرام حج افضل است زيرا چه دران مسارعت است در امر حج و زياده
مشقت است واين افضل است در حق هر دو متمتع يعني متمتعيكه سوق هدي كند وآنكه نكند مسئله ۲ بر متمتع دم نيز دم تمتع واجب است
بنا بر آنچه سابق مذكور شد مسئله ۳ متمتع اول هرگاه حلق نمايد در روز عيد پس درين هنگام از هر دو احرام حلال ميشود زيرا چه حلق سبب
بيرون شدن از احرام است مانند سلام در نماز مسئله ۴ در حق اهل مكه تمتع مسنون نيست و نه قران مشروع نيست در حق آنها مگر افراد
فقط بخلاف شافعي رح كه نزد او مسنون است و حجت است بر شافعي رح آنچه خداي تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه آن مر كسي راست كه از
حاضران مسجد حرام نباشد وحجت آنكه تمتع و قران براي تخفيف مشقت سفر مشروع شده است تا مسافر بيك سفر حج و عمره هر دو را
ادا نمايد وبراي هر يك بسفر عليحده محتاج نشود چه دران مشقت بسيار است واين جهت يافته ميشود در حق آفاقي يعني غير اهل مكه

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث
يصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن
ساق الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن عدة
من التابعين واذا ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وقال محمد رح يبطل لانه اداهما بسفرتين ولهما ان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه
من التحلل فلا يصح المامه بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم لعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعا
لان العود هنالك غير مستحق عليه فصح المامه باهله ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج فطاف لها
اقل من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم بالحج كان متمتعا لان الاحرام عندنا
شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر
حكم الكل وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه ادى

مسئله ۱۵ + هر کہ ساکن باشد در داخل میقاتهای مذکوره پس او بمنزلهٔ اهل مکه است حتی که در حق او تمتع و قران مشروع نیست مسئله ۱۶ +
مکی اگر از مکه برآمده در کوفه باشد پس تمتع و قران وی صحیح است زیرا چه او درین هنگام بمنزلهٔ آفاقی است چه او احرام حج و عمره از میقات می نماید
مانند آفاقی مسئله ۱۷ + متمتعیکه سوق هدی نکرده است اگر عود کند بشهر خود بعد ادای عمره پس تمتع او باطل میگردد زیرا چه او المام صحیح نمود
باهل خود میان عمره و حج و بسبب آن تمتع باطل میگردد و چنین مرویست از چند تابعین رض و اگر چنین کند متمتعیکه سوق هدی نموده است
تمتع او باطل نمیشود چه المام او صحیح نیست و این نزد شیخین رح است و محمد رح میگوید که تمتع او نیز باطل میگردد زیرا چه او ادا کرد عمره و حج را بدو سفر
ف متمتع را باید که هر دو را در یک سفر ادا نماید ص و دلیل شیخین رح این است که بر متمتع مذکور عود نمودن بسوی خانه کعبه واجب است
مادامیکه وی را نیت تمتع است زیرا چه سوق هدی وی را مانع است از حلال شدن پس المام او صحیح نیست بخلاف مکی وقتیکه از مکه برآید تا بکوفه
و از انجا احرام عمره نماید و سوق هدی کند و بعد از فراغت از ادای عمره المام نماید باهل خود چه او درینصورت متمتع نمی شود زیرا چه عود نمودن
بر او واجب نیست چه مراد از عود این است که عود نماید از وطن بسوی مکه یا بسوی حرم و این ممکن نیست در حق مکی مذکور بجهت آنکه او در حرم
یا در مکه موجود است پس المام او باهل خود صحیح است ف و او هرگاه درصورت مذکوره باوجود سوق هدی متمتع نگشت پس اگر سوق هدی نکند
بطریق اولی متمتع نخواهد شد ص مسئله ۱۸ + اگر شخصی احرام عمره نماید پیش از ماههای حج ف که عبارت است از شوال و ذی القعده
و ده روز ذی الحجه ص و طواف خانه کعبه نماید کمتر از چهار شوط و بعد از رسیدن ماههای حج باقی شوطهای طواف ادا کند و بعد از ان
احرام حج نماید پس آن شخص متمتع می شود زیرا چه احرام نزد علمای ما شرط است ف و رکن نیست ص پس تقدیم آن
بر ماههای حج صحیح است و اما افعال حج و عمره پس آن ضرور است که یافته شود در ماههای حج و درصورت مذکوره افعال
عمره مذکوره یافته می شود در ماههای حج چه اکثر افعال عمره مذکوره یافته می شود در ماههای حج و اکثر قائم مقام کل است
و اگر شخص مذکور چهار شوط از طواف عمره مذکوره یا زیاده از ان نماید پیش از ماههای حج و بعد از فراغت از عمره حج نماید درین سال
متمتع نمی شود بجهت آنکه او درینصورت اکثر افعال عمره را ادا نموده پیش از ماههای حج و سر آن این است که او بسبب ادا نمودن

الاكثر قبل اشهر الحج وهذا لانه صار بحال لايفسد نسكه بالجماع فصار كما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج ومالك رح يعتبر الاتمام في اشهر الحج والحجة عليه ما ذكرنا ولان الترفق باداء الافعال والمتمتع المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج **قال** واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا روى عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير رض اجمعين ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لايتحقق الفوات وهذا يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز احرامه وانعقد حجا خلافا للشافعي رح فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت ولان الاحرام تحريم اشياء وايجاب اشياء وذلك يصح في كل زمان فصار كالتقديم على المكان **قال** واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج وفرغ منها وحلق او قصر ثم اتخذ مكة او البصرة دارا وحج من عامه ذلك فهو متمتع اما الاول فلانه ترفق بنسكين في سفر واحد في اشهر الحج واما الثاني فقيل هو بالاتفاق وقيل هو قول ابي حنيفة رح وعندهما لايكون متمتعا لان المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان وله ان السفرة الاولى قائمة مالم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيه فوجب دم التمتع فان قدم بعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا

اكثر افعال پیش از ماههاے حج بجا آورده گشت که اگر او جماع کند عمره او باطل نمیشود پس چنان شد که گویا او حلال گشت از عمره خود پیش از ماههاے حج و مالک رح اعتبار کرده است اتمام افعال عمره را در ماههاے حج و حجت ست بر او دلیلے که سابق مذکور شد و بجهت آنکه تمتع عبارت ست از اداے عمره و حج بیک سفر حج در ماه هاے حج و آن یافته مے شود در صورت مذکوره و باید دانست که آنچه سابق مذکور شد که ماههاے حج شوال و ذی القعده و ده روز ذی الحجه است پس آن مروی است از عبد الله بن عمر و عبد الله ابن عباس و عبد الله ابن مسعود و عبد الله ابن زبیر و دلیل بر اینکه ده روز ذی الحجه فقط در ماه هاے حج داخل ست این ست که بسبب گذشتن ده روز ذی الحجه حج فوت می شود و اگر زیاده ازان از ایام ذی الحجه از ماههاے حج مے بود پس بسبب گذشتن ده روز ازان حج فوت نمی شد و این دلالت میکند بر اینکه مراد از قول خداے تعالے الحج اشهر معلومات دو ماه و بعضی از ماه سوم ست نه تمام آن **مسئله ۱۹** + اگر کسی احرام حج نماید پیش از ماه هاے حج احرام او جائز است و منعقد میشود براے حج و نزد شافعی رح منعقد نمی شود براے حج بلکه براے عمره منعقد میشود زیرا که احرام رکن است نزد شافعی رح و شرط است نزد علماے ما مانند وضو براے نماز و تقدیم وضو براے نماز پیش از وقت آن جائز ست پس همچنین تقدیم احرام نیز بر وقت حج جائز خواهد بود و بجهت آنکه احرام عبارت ست از تحریم بعض شی مثل قتل صید و ایجاب بعض شے مثل رمی و آن صحیح ست در هر زمان پس این تقدیم مانند تقدیم احرام ست بر مکان اعنے میقات **مسئله ۲۰** + اگر کسی از اهل کوفه عمره ادا نماید در ماههاے حج و بعد از فراغت از عمره حلق یا قصر نماید بعد ازان در مکه خانه بگیرد و سکونت نماید دران و بعد ازان دران سال حج نماید پس او متمتع می شود زیرا که تمتع عبارت ست از اینکه بیک سفر ادا نماید در ماههاے حج دو نسک **اف** اکه عبارت ست از حج و عمره **ص** و اگر کوفی مذکور بعد از فراغت از اداے عمره مذکوره خانه گیرد در بصره و در آنجا سکونت نماید

ثم اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه لم یکن متمتعا عند ابی حنیفة رح وقالا هو متمتع لانه انشاء سفرو قد ترفق بنسکین

وله انه باق علی سفره مالم یرجع الی وطنه فان کان رجع الی اهله ثم اعتمر

فی اشهر الحج وحج من عامه یکون متمتعا فی قولهم جمیعا لان هذا انشاء سفر

لانتهاء السفر الاول وقد اجتمع له نسکان صحیحان فیه ولو بقی بمکة ولم یخرج

الی البصرة حتی اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه لا یکون متمتعا بالاتفاق لان عمرته

مکیة والسفر الاول انتهی بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مکة ومن اعتمر

فی اشهر الحج وحج من عامه فایهما افسد مضی فیه لانه لا یمکنه الخروج عن عهدة الاحرام

الا بالافعال وسقط دم المتعة لانه لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرة واحدة

وبعد ازان در ان سال حج نماید پس درین صورت بعضے گفته اند که متمتع می شود بالاتفاق

وبعضی گفته اند که او درینصورت متمتع می شود نزد ابی حنیفه رح فقط ونزد صاحبین رح متمتع نمی شود زیرا چه تمتع

آن را میگویند که عمره او میقاتی باشد باین طور که احرام آن از میقات نماید وحج او مکی باشد ودرینصورت

حج وعمره آن کس هر دو میقاتی ست ودلیل ابی حنیفه رح این ست که سفر آنکس باقی ست مادامیکه بوطن خود مراجعت

نماید وهرگاه چنین شد پس ثابت شد که او دریک سفر هر دو نسک را بجا آورد پس دم تمتع برو واجب خواهد شد

واگر فاسد کند آن کس عمره را که احرام آن نموده بود وازان فراغت نماید باین طور که قصر نماید وبعد ازان خانه گیرد

در بصره وبعد ازان عمره ادا نماید در ماههای حج وهم حج نماید دران سال پس او متمتع نشود نزد ابی حنیفه رح و

نزد صاحبین رح متمتع شود زیرا چه او از سر نو سفر نمود ودریک سفر هر دو نسک را بجا آورد ودلیل ابی حنیفه رح این ست که

سفر اول او باقی ست مادامیکه بوطن خود مراجعت ننماید پس اگر مراجعت نماید بوطن خود وبعد ازان عمره نماید

در ماههای حج وهم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع میگردد بالاتفاق زیرا چه درینصورت او از سر نو

سفر نموده است چه سفر اول باقی نمانده است بسبب مراجعت نمودن بوطن ودران یک سفر هر دو نسک را

بجا آورده ست واگر آن کس بعد از فراغت نمودن از عمره فاسد در مکه سکونت نماید وبصره نرود تا آن زمان که عمره دیگر

ادا نماید در ماههای حج وهم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع نشود بالاتفاق زیرا چه عمره او مکی ست وبعمره فاسد

تمام شود سفر اول وبعد ازان او بمنزله اهل مکه میگردد وتمتع مشروع نیست در حق اهل مکه مسئله ۲۲ هر که عمره نماید

در ماههای حج وهم حج نماید دران سال پس هر کدام را که فاسد کند باید که ترک نکند آن را بلکه بهر طور افعال آن را اتمام نماید

زیرا چه ممکن نیست وے را که خارج شود از عهده احرام مگر باداے افعال آن ودرینصورت ساقط مے شود دم تمتع از وے

درینصورت تمتع متحقق نشد چه تمتع عبارت ست ازینکه ادا نماید دو نسک صحیح را در سفر واحد ودرینصورت هر دو نسک صحیح یافته نشد

مسئلہ ۲۲

واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم يجزها من دم المتعة لانها اتت بغير الواجب وكذا الجواب في الرجل واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير انها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لحديث عائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف ولان الطواف في المسجد والوقوف في مفازة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيدا فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزيارة انصرفت من مكة ولا شيء عليها لطواف الصدر لانه عليه السلام رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر ومن اتخذ مكة دارا فليس عليه طواف الصدر لانه على من يصدر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول فيما يروى عن ابي حنيفة رح ويرويه البعض عن محمد رح لانه وجب عليه بدخول وقته فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك والله اعلم بالصواب

ص مسئله ۲۲ + اگر تمتع نماید زن و برای دم تمتع ذبح نماید گوسفندی را پس این کفایت نمیکند و دم تمتع با آن ادا نمی شود زیرا چه او بجا آورد غیر واجب را و همین حکم ست در صورتیکه مرد ذبح کند گوسفندی را از دم تمتع مسئله ۲۳ + اگر حائض گردد زن نزدیک وقوف بعرفات باید که غسل کرده احرام حج نماید و افعال حج بعمل آرد چنانچه عمل میکنند حج کنندگان ولیکن باید که آن زن طواف خانهٔ کعبه نکند تا آن زمان که از حیض پاک گردد بجهت آنکه مرویست که چنین اتفاق شده بود مر عائشه رض را پس او شان سوای طواف باقی افعال حج را ادا نموده بودند و بجهت آنکه طواف نموده میشود در مسجد و وقوف عرفات بعرفات ست در آن صحرا است ف و مسجد نیست سوال آنچه مذکور شد که زن حائض غسل کرده احرام حج نماید معقول نیست زیرا چه زن حائض با وجودیکه پاک نگردد غسل کردن وی را فائده ندارد جواب ص این غسل برای احرام ست نه برای ادای نماز پس فائده آن ظاهر ست مسئله ۲۴ + اگر زن بعد از وقوف نمودن بعرفات و بعد از طواف زیارت حائض گردد پس باید که او از مکه مراجعت نماید و برود ف بسوی وطن ص و طواف الصدر را ترک نماید و درینصورت بر او هیچ چیز لازم نمی آید بسبب ترک نمودن طواف الصدر زیرا چه پیغمبر صلعم اجازت داده است مر زنان حائض را برای ترک نمودن طواف الصدر مسئله ۲۵ + هر که خانه گیرد در مکه ف و در آنجا سکونت اختیار نماید ص پس طواف الصدر بر او واجب نیست زیرا چه طواف الصدر بر کسی واجب میشود که صدر نماید ف یعنی بازگشت نماید بسوی وطن خود ص و شخص مذکور سکونت اختیار نمود در مکه مگر وقتیکه خانه گیرد در مکه بعد از آن که واجب شود بازگشت نمودن بسوی وطن پس درینصورت بر او طواف الصدر واجب می شود ف و بسبب اقامت نمودن او در مکه ساقط نمی شود طواف الصدر که واجب شده است ص باید دانست که این مرویست از ابی حنیفه رح و بعضی آنرا از محمد رح روایت کرده اند و وجه آن اینست که هر گاه طواف الصدر بر او واجب گشت بسبب داخل شدن وقت آن پس بعد از آن بسبب نیت اقامت نمودن در مکه ساقط نخواهد شد والله اعلم

باب الجنایات

واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم وذلك مثل الرأس والساق والفخذ وما اشبه ذلك لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وان طيب اقل من عضو فعليه الصدقة لقصور الجناية وقال محمد رح يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل وفي المنتقى انه اذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد ان شاء الله ثم واجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين نذكرهما في باب الهدي ان شاء الله وكل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة هكذا روي عن ابي يوسف رح قال فان خضب رأسه بحناء فعليه دم لانه طيب قال عليه السلام الحناء طيب وان صار ملبدا فعليه دمان دم للطيب ودم للتغطية ولو خضب رأسه بالوسمة لا شيء عليه لانها ليست بطيب وعن ابي يوسف رح انه اذا خضب رأسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار انه يغلف رأسه وهذا هو الصحيح ثم ذكر في الاصل رأسه ولحيته واقتصر على ذكر الرأس في الجامع الصغير لان كل واحد منهما مضمون فان ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة رح وقالا عليه الصدقة وقال الشافعي رح اذا استعمله في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله في غيره

باب در بیان جنایات مسئله ۱ + اگر محرم ف بعد از احرام ص استعمال خوشبو نماید بر او کفاره آن لازم می آید پس اگر خوشبو نماید یک عضو کامل را مانند سر و ساق و امثال آن یا زیاده از آن پس بر وی دم لازم می آید زیرا چه جنایت کامل میشود بسبب کمال انتفاع و بسبب استعمال نمودن خوشبو در عضو کامل انتفاع حاصل میشود و لهذا بسبب آن لازم می آید کفاره کامل که عبارت ست از دم و اگر استعمال خوشبو نماید در کمتر از عضو کامل پس بر او صدقه لازم می آید بسبب قصور جنایت و محمد رح گفته است که درینصورت نیز واجب میشود دم بقدر آن یعنی اگر خوشبو نماید خمس عضو را مثلا خمس دم لازم می آید بنا بر قیاس جزء بر کل و در منتقی مذکور ست که اگر استعمال خوشبو نماید در ربع عضو پس بر وی دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر حلق موی سر و بیان فرق میان استعمال خوشبو در عضو و میان حلق موی سر خواهد آمد ان شاء الله تعالی و بعد ازان بدانکه در هر جا که دم جنایت لازم می آید دران ذبح نمودن گوسفند کفایت میکند مگر در دو موضع که ذکر آن خواهد آمد در باب هدی ان شاء الله تعالی مسئله ۲ + هر صدقه که در جنایت احرام مقدر نیست پس عبارت ست از نصف صاع گندم مگر آنچه واجب میشود بسبب کشتن شپش و ملخ ف چه دران هر قدر که خواهد صدقه دهد ص چنین مرویست از ابی یوسف رح مسئله ۳ اگر خضاب کند محرم سر خود را بحنا پس بر وی دم لازم می آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حنا خوشبوست و اگر تلبید نماید سر خود را بحنا ف یعنی موی سر خود را بهم نشاند بحنا ص پس بر وی دو دم لازم می آید یکی بجهت استعمال خوشبو و دوم بجهت پوشیدن سر ف چه درینصورت سر پوشیده میشود ص مسئله ۴ + اگر خضاب نماید محرم سر خود را بوسمه پس بر وی هیچ چیز لازم نمی آید چه وسمه از قبیل خوشبو نیست و از ابی یوسف رح مرویست که اگر خضاب کند سر خود را بوسمه برای علاج صداع پس بر وی جزای آن لازم می آید بجهت آنکه درینصورت او سر خود را بپوشید بآن مانند غلاف و این صحیح ست و بعد ازان باید دانست که محمد رح در جامع صغیر اقتصار نموده است به ذکر سر و در مبسوط ذکر سر و ریش هر دو کرده است و این دلالت میکند بر آنکه خضاب هر واحد ازان موجب جزا است مسئله ۵ + اگر کسی استعمال روغن زیتون نماید دم لازم می آید بر وی نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر وی صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته است که اگر استعمال آن نماید در غیر موی

فلا شیء علیه لانعدامه ولهما انه من الاطعمة الا ان فیه ارتفاقا بمعنی قتل الهوام وازالة الشعث فکانت جنایة قاصرة ولابی حنیفة رح انه اصل الطیب ولا یخلو عن نوع طیب ویقتل الهوام ویلین الشعر ویزیل التفث والشعث فیتکامل الجنایة بهذه الجملة فیوجب الدم وکونه مطعوما لا ینافیه کالزعفران وهذا الخلاف فی الزیت البحت والخل البحت اما المطیب منه کالبنفسج والزنبق وما اشبههما یجب باستعماله الدم بالاتفاق

لانه طیب وهذا اذا استعمله علی وجه التطیب ولو داوی به جرحه او شقوق رجله فلا کفارة علیه لانه لیس بطیب فی نفسه انما هو اصل الطیب او هو طیب من وجه فیشترط استعماله علی وجه التطیب بخلاف ما اذا تداوی بالمسك وما اشبهه وان لبس ثوبا مخیطا او غطی رأسه یوما کاملا فعلیه دم وان کان اقل من ذلك فعلیه صدقة وعن ابی یوسف رح انه اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیه دم وهو قول ابی حنیفة اولا وقال الشافعی رح یجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنه ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس فلا بد من اعتبار المدة لیتحصل علی الکمال ویجب الدم فقدر بالیوم

پس بروی هیچ لازم نمی آید زیراچه از و در صورت اول بسبب استعمال روغن ژولیدگی موی دفع می شود نه در صورت دوم و دلیل صاحبین رح اینکه روغن مذکور از جمله مطعومات ست ولیکن استعمال آن در موی بدن بسبب قتل سپش و دفع ژولیدگی موی ست پس استعمال آن جنایت قاصره ست ف لهذا در ان صدقه واجب خواهد شد نه دم ص و دلیل ابوحنیفه رح این ست که روغن مذکور اصل خوشبوئی ست پس آن نیز خالی نیست از خوشبوئی و همچنان هم میکشد سپش را و دفع میکند ژولیدگی و چرک را و می کشد سپش الیس [illegible] روغن زیتون جنایت کامل ست بنابر آنکه مشتمل ست برین فوائد و هرگاه چنین شد پس بسبب استعمال آن دم لازم خواهد آمد و جواب از دلیل صاحبین رح اینست که بودن آن از قبیل مطعومات منافی وجوب دم نیست چه زعفران نیز از قبیل مطعومات ست که در طعام اند اخته می خورند آنرا و معهذا بسبب استعمال آن دم لازم می آید و بدانکه این اختلاف در روغن زیتون و کنجد ست وقتیکه خالص باشد و اما وقتیکه آن روغن خوشبو نموده شود بگل بنفشه یا بگل یاسمین و مانند آن پس در خصوصیت بسبب استعمال آن دم لازم می آید بالاتفاق چه این خوشبو ست و این وقتی ست که استعمال آن نماید بوجه استعمال خوشبو و اگر استعمال نماید بطریق دوا باین طور که استعمال آن نماید در شقاق قدم و جراحت برای دوا پس در خصوصیت بر وی هیچ کفاره لازم نمی آید زیراچه روغن مذکور فی نفسه خوشبو نیست ولیکن من وجه خوشبو ست یا باعتبار آنکه اصل خوشبو ست پس برای لازم آمدن دم بسبب استعمال آن شرط نموده شد که استعمال آن نماید بطریق استعمال خوشبو بخلاف چیزیکه خوشبوی محض باشد ف چون مشک وغیره چه بسبب استعمال آن اگرچه بطریق دوا باشد دم لازم می آید ص مسئله اگر بپوشد محرم جامه دوخته را یا بپوشد سر خود را یک روز تمام پس بروی دم لازم می آید و اگر کمتر از یک روز بپوشد جامه دوخته را یا بپوشد سر خود را پس درین صورت بروی صدقه لازم می آید و از ابی یوسف رح مروی ست که اگر بپوشد در اکثر از نصف روز پس بروی دم لازم می آید و ابوحنیفه رح نیز باین قائل بود اولا و شافعی رح گفته ست که دم لازم می آید زیراچه بمجرد پوشیدن آن انتفاع تمام حاصل می شود و دلیل علمای ما این ست که از پوشیدن آن انتفاع مقصود ست پس ضرور ست که برای آن مدتی باشد تا انتفاع کامل در ان حاصل شود و بنابر آن دم لازم گردد و تقدیر آن بیک روز نموده

لانه یلبس فیه ثم ینزع عادة و تتقاصر فیما دونه الجنایة فتجب الصدقة وجعل ابو یوسف رح الاکثر مقام الکل وان ارتدی بالقمیص او اتشح به او اتزر بالسراویل فلا بأس به لانه لم یلبسه لبس المخیط وکذا لو ادخل منکبیه فی القباء ولم یدخل یدیه فی الکمین خلافا لزفر رح لانه ما لبسه لبس القباء ولهذا یتکلف فی حفظه والتقدیر فی تغطیة الرأس من حیث الوقت ما بیناه ولا خلاف انه اذا غطی جمیع رأسه یوما کاملا یجب علیه الدم لانه ممنوع عنه ولو غطی بعض رأسه فالمروی عن ابی حنیفة رح انه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتاده بعض الناس وعن ابی یوسف رح انه یعتبر اکثر الرأس اعتبارا للحقیقة واذا حلق ربع رأسه او ربع لحیته فصاعدا فعلیه دم فان کان اقل من الربع فعلیه صدقة وقال مالک رح لا یجب الا بحلق الکل وقال الشافعی رح یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق کامل لانه معتاد فتتکامل به الجنایة وتتقاصر فیما دونه بخلاف تطییب ربع العضو لانه غیر مقصود وکذا حلق بعض اللحیة معتاد بالعراق وارض العرب

زیرا چه عادت این ست که انسان یکروز می پوشد جامه را و بعد ازان روز دیگر می کشد آنرا از بدن و جامه دیگر می پوشد پس در پوشیدن آن کمتر از یکروز جنایت قاصره ست پس بسبب آن صدقه لازم خواهد شد ولیکن ابو یوسف رح اکثر روز را قائم مقام کل اعتبار نموده ست مسئله ۷ + اگر قمیص را بطور چادر بپوشد محرم یا یا بنطور بپوشد که یکطرف آنرا از منکب راست نهد و طرف دیگر آنرا از زیر بغل راست درآورده بالای منکب چپ بیندازد و یا بطور ازار پوشد سراویل را پس دران باک نیست زیرا چه او آنرا بطور جامه دوخته نپوشید و همچنین اگر قبا را بر هر دو دوش خود بیندازد با نیطور که هر دو منکب را داخل کند در قبا و دست را در آستین داخل نکند چه درینصورت قبا را بطور پوشیدن قبا نپوشیده ست لهذا به تکلف نگاه میدارد ازافتادن ف تا نیفتد ص و درین معنے اختلاف زفر رح ست و بدانکه آنچه سابق مذکور شد در پوشیدن سر پس دران بیان مدت پوشیدن آن بود ف و دران مقدار سر مذکور نیست ص پس بدانکه اگر تمام سر را پوشید تمام روز پس بر و دم لازم می آید بالاتفاق زیرا چه آن منع ست وی را و اگر بپوشد بعض سر را پس مرویست که ابو حنیفه رح دران اعتبار ربع سر نموده ست و ابو یوسف رح اعتبار اکثر سر نموده ست چه اکثر سر در حکم کل ست و نزد ابی حنیفه رح ربع بمنزله کل ست بقیاس احکام دیگر چون حلق و عورت و سر آن این ست که انتفاع گرفتن بپوشیدن بعض سر مقصود ست چنانچه عادت بعض مردمان ست مسئله ۸ + اگر حلق نماید محرم ربع سر را یا ربع ریش را یا زیاده ازان پس بروی دم لازم می آید و اگر حلق نماید کمتر از ربع را لازم می آید بروی صدقه و امام مالک رح گفته ست که دم لازم نمی آید مگر بحلق کل سر و شافعی رح گفته ست که بسبب حلق نمودن بعض سر یا بعض ریش دم لازم می آید اگرچه قلیل باشد بنا بر قیاس آن بر نباتات حرم و دلیل علمای ما این ست که حلق ربع سر انتفاع کامل ست لهذا اکثر مردمان بآن عادت گرفته اند ف چون عباسیان و ترکان ص و اکثر بنی هاشم پس بحلق نمودن آن جنایت کامل ست و حلق نمودن کمتر ازان جنایت قاصر ست بخلاف خوشبو نمودن ربع عضو چه آن غیر مقصود ست و حلق نمودن بعض ریش در بعض دیار معتاد ست چون دیار عراق و دیار عرب

وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالحلق وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة ذكر فى الابطين الحلق هنا وفى الاصل النتف وهو السنة وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا حلق عضوا فعليه دم وان كان اقل فطعام اراد به الصدر والساق وما اشبه ذلك لانه مقصود بطريق التنور فيتكامل بحلق كله ويتقاصر عند حلق بعضه وان اخذ من شاربه فعليه طعام حكومة عدل ومعناه انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان مثلاً مثل ربع الربع يلزمه قيمة ربع الشاة ولفظة الاخذ من الشارب تدل على انه هو السنة فيه دون الحلق والسنة ان يقص حتى يوازى الاطار **قال** وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابى حنيفة رح وقالا عليه صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شئ من التفث فتجب الصدقة ولابى حنيفة رح ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم وان حلق راس محرم بامره او بغير امره فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم وقال الشافعى رح لا يجب ان كان بغير امره بان كان نائما لان من اصله ان الاكراه يخرج المكره من ان يكون مؤاخذا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفى المأثم دون الحكم

مسئله ۹ + اگر حلق نماید تمامی گردن را پس بر وی دم لازم می آید زیرا چه آن عضویست که حلق آن مقصود است **مسئله ۱۰** + اگر حلق نماید محرم هر دو بغل را یا یکی را پس بر وی دم لازم می آید زیرا چه حلق هر واحد از آن مقصود است برای دفع اذیت و حصول راحت مانند عانه **ف** اعنی موی زهار **ص** و آنکه ذکر شد از حلق ابطین در اینجا جامع صغیر است و در مبسوط بجای حلق نتف اعنی بر کندن موی مذکور است و آن سنت است و بدانکه صاحبین رح گفته اند که اگر حلق نماید یک عضو را پس بر وی دم لازم می آید و اگر حلق نماید کمتر از آن پس صدقه طعام لازم میشود و مراد صاحبین رح ازین کلام سینه و ساق است و مانند آن و ازین جهت برای آن استعمال نوره می نمایند **ف** و بگاه چنین است **ص** پس اگر حلق نماید کل آن را دم لازم خواهد شد بسبب کمال جنایت و اگر حلق نماید بعض آن را صدقه طعام لازم خواهد شد بسبب قصور جنایت **مسئله ۱۱** + اگر گرفت چیزی از بعض شارب پس لازم می آید بر وی طعام بحکومت عدل و معنی آن اینست که نظر نمایند بسوی مقداریکه چیده است و معلوم نمایند که آیا این چیده شده چه مقدار است از ریش پس بهمان نسبت واجب خواهد شد طعام یعنی اگر آن مثلاً ربع ربع باشد لازم خواهد شد بر او قیمت ربع گوسفند و باید دانست که سنت اینست که بچیند از شارب آن مقدار را که کناره لب ظاهر گردد و حلق آن بدعت است **مسئله ۱۲** + اگر حلق نماید موضع حجامات را پس بر او دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر او صدقه لازم است زیرا چه حلق نکرده است آن موضع را مگر برای حجامت و آن منع نیست در حق محرم پس همچنین منع نخواهد شد چیزی که وسیله گردانیده می شود برای حجامت ولیکن در آن دفع می شود قدری از چرک بدن لهذا بر او صدقه لازم می آید و دلیل ابی حنیفه رح این است که حلق آن موضع مقصود است زیرا چه حجامت که مقصود است حاصل نمی شود مگر بحلق نمودن موضع آن نیز و بسبب آن ازاله چرک میشود از عضو کامل **ف** باعتبار حجامت **ص** پس بسبب آن دم واجب خواهد شد **مسئله ۱۳** + محرم اگر حلق کند سر محرم دیگر را با امر وی یا بغیر امر وی پس بر حالق صدقه لازم می آید و بر محلوق دم نزد شافعی رح هیچ چیز لازم نمی آید در صورتیکه حلق نموده باشد بدون امر محلوق باینطور که محلوق در حالت نوم باشد زیرا چه قاعده نزد شافعی رح این است که بسبب اکراه بر مکره مواخذه فعل نمی شود و نوم بالاتر از اکراه است و نزد علمای ما بسبب اکراه و نوم مکره گنهگار نمی شود و اما مواخذه بجهت حکم فعل پس آن باقی می ماند

وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتما بخلاف المضطر حيث يتخير لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور في حق العقر وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق راسه واما الحالق تلزمه الصدقة في مسئلتنا في الوجهين وقال الشافعي رح لا شئ عليه وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم رأس حلال له ان معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية في شعره فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا ولا يعرى عن نوع ارتفاق لانه يتاذى بتفث غيره وان كان اقل من التاذی بتفث نفسه فيلزمه الطعام

و در صورت مذکوره بسبب حلق متحقق شده است در حق محلوق تا تمام سبب وجوب دم که اعتبار راحت وزینت پس واجب خواهد شد بر محلوق دم ف و مختار نیست در اینکه ذبح نماید گوسفند را یا صدقه دهد شش مسکین سه صاع گندم را یا سه روزه دارد ص بخلاف محرم کیکه مضطر باشد ف یعنی حلق سر ص بسبب بعضی از امراض مثلا چه او مختار است میان سه چیز مذکوره زیرا چه در نیصورت آفت آسمانی ست و در صورت اول از جانب انسان ست و بعد ازان باید دانست که در صورت مذکوره محلوق نمی گیرد قیمت دم را از حالق زیرا چه دم لازم نشده است مر او را مگر بجهت راحتیکه یافته است آنرا پس او باشد مغرور ست در حق عقر اف یعنی اگر خرید کند شخصی از کسی کنیزی را و وطی کند آنرا و بعد ازان کنیز مذکوره مملوک غیر بائع ثابت شود پس درین صورت عقر آن لازم می آید بر شخص مذکور برای مالک کنیز و شخص مذکور آنرا نمی گیرد از بائع آن کنیز زیرا چه عقر بمقابل وطی است که او کرده است ص و اگر حالق مذکور حلال باشد و محلوق مذکور محرم پس درین صورت نیز بر محلوق دم لازم می آید و باید دانست که بر حالق محرم صدقه لازم ست در هر دو صورت اسعنی در صورتیکه حلق نموده باشد بامر محلوق و در صورتیکه حلق نموده باشد بغیر امر وی و شافعی رح گفته است که بر حالق هیچ چیز لازم نمی آید و همین اختلاف ست در صورتیکه حلق کند محرم سر حلال را و دلیل شافعی رح این ست که موجب جزا نیست مگر معنی انتفاع و آن یافته نمی شود بسبب حلق نمودن موی سر غیر و دلیل علمای ما اینست که ازاله چیزیکه نما می کند از بدن انسان از جمله آن اشیاست که در احرام منع ست چه آن چیز مستحق امان ست بمنزله نباتات حرم پس فرق نیست میان موی بدن خود و میان موی بدن غیر مگر این قدر که در حلق نمودن موی بدن خود کمال جنایت ست ف به نسبت حلق نمودن موی بدن غیر ص مسئله ۱۴ + اگر بچیند محرم از شارب حلال چیزی را یا تراشد ناخنهای وی را باید که طعام دهد ف بفقیر ص هر قدر که خواهد بنابر آنچه مذکور شد که آن بمنزله نباتات حرم ست و از انتفاع من وجه خالی نیست چه انسان را ایذا میرسد بسبب چرک بدن غیر اگرچه این ایذا کم ست به نسبت ایذای چرک بدن خود پس درین صورت لازم خواهد شد بر او طعام

وان قص اظافیر یدیه ورجلیه فعلیه دم لانه من المحظورات لما فیه من قضاء التفث وازالة ما ینمو من البدن فاذا قلمها کلها فهو ارتفاق کامل فیلزمه الدم ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد لان الجنایة من نوع واحد فان کان فی مجالس فکذلک عند محمد رہ لان مبناها علی التداخل فاشبه کفارة الفطر الا اذا تخللت الکفارة لارتفاع الاولی بالتکفیر وعلی قول ابی حنیفة وابی یوسف رہ یجب اربعة دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا لان الغالب فیه معنی العبادة فیتقید التداخل باتحاد المجلس کما فی آی السجدة وان قص یدا او رجلا فعلیه دم اقامة للربع مقام الکل کما فی الحلق وان قص اقل من خمسة اظافیر فعلیه صدقة معناه یجب بکل ظفر صدقة وقال زفر رہ یجب الدم بقص ثلثة منها وهو قول ابی حنیفة الاول لان فی اظافیر الید الواحد دما والثلث اکثرها وجه المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمه وقد اقمناها مقام الکل

مسئله ۱۵ اگر محرم ناخن های هر دو دست و پای خود را تبراشد بر او دم لازم می آید چه آن از محظورات احرام است زیرا چه دران دفع چرک بدن است و هم آن ازاله چیزی است که نما می کند از بدن انسان پس اگر تبراشد همه ناخنهای دست و پا را دم لازم خواهد شد چه آن انتفاع کامل است و باید دانست که اگر تبراشد همه ناخنها را در یک مجلس پس درین صورت زیاده از یک دم لازم نمی آید زیرا چه جنایت نوع واحد است و اگر آنرا تبراشد در مجلس متعدد پس درین صورت نیز نزد محمد رح زیاده از یک دم لازم نمی آید زیرا چه بنای دم جنایت بر تداخل است چه آن کفاره است مانند کفاره روزه **ف** پس درین صورت زیاده از یک دم لازم نمی شود **ص** مگر وقتی که تبراشد ناخن های یک دست را مثلا در مجلسی و کفاره آن ادا نماید و بعد از ان تبراشد ناخن های دست دیگر را در مجلس دیگر **ف** پس درین صورت دم متعدد لازم می آید بجهت آنکه جنایت اول مرتفع می شود بسبب دادن کفاره پس تداخل نخواهد شد لهذا برای تراشیدن ناخن های دست دیگر کفاره دیگر لازم خواهد شد **ص** و نزد شیخین رح در صورت مذکوره چهار دم واجب می شود اگر تبراشد ناخن های هر دو دست و پای را در چهار مجالس باین طور که ناخن های یک دست را در یک مجلس و ناخنهای دست دیگر را در مجلس دیگر و همچنین ناخن های هر دو پای را در دو مجلس زیرا چه در تراشیدن ناخن های دست و پا معنی عبادت غالب است پس تداخل میان آن مقید است باتحاد مجلس چنانچه در تلاوة آیتهای سجده و اگر تبراشد ناخنهای یکدست را یا ناخنهای یک پای را پس بر وی یکدم لازم می آید بجهت قائم نمودن ربع در مقام کل چنانچه ربع سر قائم مقام حلق تمام سر است و اگر تراشد کمتر از پنج ناخن پس بر او بمقابله هر ناخن یک صدقه لازم می آید و این در قدوری مذکور است و زفر رح گفته است که بسبب تراشیدن سه ناخن دم لازم می آید و این قول اول ابی حنیفه رح است زیرا چه بسبب تراشیدن ناخنهای یک دست دم لازم است و سه ناخن اکثر است **ف** و اکثر در حکم کل است **ص** و وجه آنچه در قدوری مذکور است اینست که ناخنهای یکدست اقل چیزیست که بسبب تراشیدن آن دم لازم می آید و آنرا قائم مقام کل نموده شده است لیکن ناخن که اکثر ناخنهای یک دست است

فلا يقام أكثرها مقام كلها لانه يؤدي الى ما لا يتناهى وان قص خمسة اظافير متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح دم اعتبارا بما لو قصها من كف واحد وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان كمال الجناية بنيل الراحة والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد على ما مر واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقا الا ان يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص عنه ما شاء **قال** وان انكسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شيء عليه لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس من شجر الحرم وان تطيب او لبس او حلق من عذر فهو مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة اصوع من الطعام وان شاء صام ثلاثة ايام لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكلمة او للتخيير وقد فسرها رسول الله عليه السلام بما ذكرنا والآية نزلت في المعذور ثم الصوم يجزيه في اي موضع شاء لانه عبادة في كل مكان وكذلك الصدقة عندنا لما بينا واما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان

قائم مقام کل گردانیده نخواهد شد چه این مودی است بسوی تسلسل و اگر تراشید پنج ناخن متفرق را از هر دو دست و هر دو پای پس بر او صدقه لازم می آید نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که بر او دم لازم می آید بنابر قیاس آن بر تراشیدن پنج ناخنهای یک دست و بر حلق نمودن مقدار ربع سر از مواضع متفرقه و دلیل شیخین رح آنست که وجوب دم بکمال جنایت است و آن متحقق میشود بسبب راحت و زینت و بسبب تراشیدن پنج ناخن متفرق بطریق مذکور ف راحت و زینت نیست بلکه در ان ایذا و عیب است بخلاف حلق نمودن موی سر ف از مواضع متفرقه ص چه آن معتاد است بنابر آنچه سابق مذکور شده است و هرگاه چنین شد پس در صورت تراشیدن پنج ناخن متفرق صدقه واجب خواهد شد نه دم بسبب قصور جنایت و لیکن باید دانست که بمقابل هر ناخن طعام یک مسکین واجب میشود و همچنین حکم است اگر زیاده از پنج ناخن متفرق تراشد مگر وقتیکه آنقدر ناخنهای متفرق را تراشد که مجموعه صدقه آن بقیمت دم رسد پس درین هنگام هر قدر که خواهد کم نماید ف تا صدقه مساوی دم نگردد ص مسئله ۱۲ + اگر ناخنی از ناخنهای محرم شکسته معلق ماند ف و جدا نگردد ص و محرم ازان بگیرد ف و دور نماید ص پس بر او هیچ لازم نمی آید زیرا چه ناخن بعد از شکستن نمو نمیکند پس آن مانند درخت خشک است در حرم مسئله ۱۳ + اگر استعمال خوشبو نماید محرم یا بپوشد جامه دوخته را یا حلق نماید بسبب عذر پس او مختار است اگر خواهد ذبح کند گوسفندی و اگر خواهد سه صاع گندم را تصدق نماید بشش مساکین و اگر خواهد سه روز روزه دارد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بر او روزه است یا صدقه یا ذبح کردن است و لفظ یا برای تخییر است و پیغمبر صلعم تفسیر کرده است این آیت را بسه چیز مذکور و این آیه در شان معذوران نازل است و بعد ازان باید دانست که این روزه داشتن در هر جا جائز است پس در هر جا که خواهد دارد زیرا چه روزه داشتن در هر مکان عبادت است و همچنین صدقه مذکور را در هر جا که بدهد بمساکین جائز است چه صدقه دادن بمساکین در هر مکان عبادت است و اما ذبح نمودن ف گوسفند مذکور ص پس آن مختص بحرم است بالاتفاق زیرا چه ریختن خون حیوان بذبح نمودن آن در شرع عبادت نیست مگر در زمان خاص یا در مکان خاص و ذبح نمودن گوسفند مذکور مختص نیست بزمانی از زمانه ها پس مختص خواهد شد بمکان خاص ف که حرم است

ولو اختار الطعام اجزاه فيه التغدية والتعشية عند ابي يوسف رح اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد رح لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك وهو المذكور **فصل** فان نظر الى فرج امرأته بشهوة فامنى لا شئ عليه لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فامنى وان قبل او لمس بشهوة فعليه دم وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى ولا فرق بين ما اذا انزل او لم ينزل ذكره في الاصل وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج وعن الشافعي رح انه يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل واعتبره بالصوم ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده والاصل فيه ما روي ان رسول الله عليه السلام سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج

ص واگر اختيار نمايد كه شش مسكين را سه صاع گندم وبعد پس درين صورت جائز هست ويا اگر شش مسكين را هر دو وقت طعام خوراند واين نزد ابي يوسف رح هست بنابر قياس آن بر كفارهٔ يمين ونزد محمد رح اين طعام خورانيدن وي را جائز نيست زيرا چه صدقه نمودن عبارت است ازانكه تمليك آن نمايد بمسكين ودر صورت مذكوره صدقه نمودن واجب ست بنابر نصيكه درين باب آمده است **ف** وبسبب طعام خورانيدن صدقه نمودن متحقق نمي شود چه تمليك يافته نمي شود والله اعلم ✤

فصل مسئله ا — محرم اگر بنظر شهوت نگاه كند بسوي فرج زن خود وبسبب آن انزال شود وي را پس درينصورت بر او هيچ لازم نمي آيد زيرا چه حرام نيست در حق او مگر جماع وآن يافته نشد **ف** در صورت مذكوره **ص** پس چنان شد كه خيال نمايد صورت جماع را وبسبب آن انزال شود **مسئله ۲** — محرم اگر بوسه گيرد بر روي زن يا مس نمايد آن را بشهوت پس بر او دم لازم مي آيد ودر جامع صغير مذكور ست كه اگر مس كند زن را بشهوت وانزال كند پس بر او دم لازم مي آيد ودر مبسوط مذكور ست كه بر او دم لازم مي آيد انزال نموده باشد يا نه وهمچنين حكم ست در صورتي كه جماع كند ودر غير فرج واز شافعي رح مروي ست كه در جميع اين صورتها احرام او فاسد ميگردد بشرط انزال چنانچه بسبب اين افعال روزه فاسد ميگردد بشرط انزال ودليل علماي ما اينست كه فساد حج متعلق ست بجماع واز افعال مذكوره جماع مقصود نيست پس متعلق نخواهد شد بآن چيزيكه متعلق ست بجماع وليكن بسبب افعال مذكوره استمتاع وانتفاع از زن حاصل مي شود واين منع ست محرم را پس بسبب آن دم لازم خواهد شد بخلاف روزه زيرا چه حرام در ان قضاي شهوت ست وآن متحقق نمي شود بسبب افعال مذكوره بدون انزال **مسئله ۳** — محرم اگر جماع نمايد در قبل يا در دبر پيش از وقوف بعرفات فاسد مي شود حج او وبر او لازم مي آيد قضا ودم يعني ذبح نمودن گوسفند وليكن بايد او را كه افعال حج تمام نمايد چنانچه نمايد آن را كسي كه حج او فاسد نشده هست زيرا چه مروي ست كه شخصي سوال كرد از پيغمبر صلعم از احوال كسي كه جماع كرده بود زن خود را در حاليكه آنها محرم بودند پس فرمود پيغمبر صلعم كه بر آنها دم ست وهم بايد كه افعال حج را تمام نمايند وواجب ست بر آنها

من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رض وقال الشافعي رح تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع
بعد الوقوف والحجة عليه اطلاق ما روينا ولان القضاء لما وجب ولا يجب الا لاستدراك المصلحة
خف معنى الجناية فيكتفى بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء ثم سوّى بين السبيلين وعن
ابي حنيفة رح ان في غير القبل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطي فكان عنه روايتان وليس عليه
ان يفارق امرأته في قضاء ما افسداه عندنا خلافا لمالك رح اذا خرجا من بيتهما ولزفر رح اذا احرما
وللشافعي اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه له انهما يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة
فيفترقان ولنا ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده
لانهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق

که در سال آینده حج نمایند و همچنین مروی ست از جماعتی از اصحاب رض و شافعی رح گفته است که در صورت مذکوره واجب
ست بر محرم مذکور که قربانی نماید شتر یا گاو را بنا بر قیاس این بر صورتیکه جماع کند محرم بعد از وقوف بعرفات
و حدیث مذکور که دلیل علمای ماست حجت ست بر وی چه آن حدیث مطلق ست ف و شامل ست گوسفند را هم
و دلیل دیگر نزد علمای ما اینست که در صورت مذکوره قضای آن حج واجب ست بر محرم مذکور و قضا واجب نمی شود
مگر برای تدارک مصلحتیکه فوت شده است بسبب فاسد شدن ادای حج و هرگاه چنین شد پس در صورت مذکوره
جنایت خفیف خواهد شد پس قربانی نمودن گوسفند کفایت خواهد کرد بخلاف آنکه اگر جماع نماید محرم بعد از وقوف
بعرفات چه درینصورت قضا واجب نیست و بعد ازان باید دانست که از آنچه مذکور شد معلوم شد که جماع نمودن در قبل و
دبر هر دو در حکم برابر ست ولیکن مرویست از ابی حنیفه رح که بسبب جماع نمودن در دبر حج فاسد نمیشود چه معنی جماع درینصورت
قاصر ست و شاید که از ابی حنیفه رح درینصورت دو روایت ست و باید دانست که در حالت قضا نمودن حج فاسد واجب نیست بر محرم
مذکور که مفارقت نماید از زنیکه با وی جماع نموده بود در سال اول و این نزد علمای ماست و امام مالک رح گفته است که بر او
واجب ست که مفارقت نماید از زن مذکوره از وقتیکه بیرون شوند از خانهٔ خود با برای قضا نمودن حج فاسد و زفر رح گفته است
که مفارقت نماید از وی در وقتیکه آنها احرام نمایند و شافعی رح گفته است که مفارقت بر آنها واجب ست وقتیکه برسند آنها بمکانیکه
دران باهم جماع نموده بودند و دلیل شافعی رح اینست که آنها در وقتیکه خواهند رسید بمکان مذکور یاد خواهد آمد آنها را حالت
جماع گذشته و این یاد آمدن آنها را باعث انبعاث شهوت خواهد شد و باز بجماع مبتلا خواهند شد و دلیل علمای ما
اینست که منشای اجتماع میان آنها که نکاح ست موجود ست پس پیش از احرام مفارقت نمودن معنی ندارد چه درین هنگام
جماع مباح ست و همچنین مفارقت نمودن بعد از احرام نیز معنی ندارد زیرا چه آنها یاد خواهند کرد مشقت شدید را که لاحق شده است
آنها را بسبب لذت اندک و این باعث زیادتی احتراز و ندامت خواهد شد پس واجب گردانیدن مفارقت میان آنها معنی ندارد

ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رض اولانه اعلى انواع الارتفاق فيتغلظ موجبه وان جامع بعد الحلق فعليه شاة لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف اربعة اشواط فسدت عمرته فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة واذا جامع بعد ما طاف اربعة اشواط او اكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ هي فرض عنده كالحج ولنا انها سنة فكانت احط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت ومن جامع ناسيا كان كمن جامع متعمدا وقال الشافعي رح جماع الناسي غير مفسد للحج وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة هو يقول الحظر ينعدم

مسئله ۴ — هر که جماع کند بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود و واجب میشود برا و که قربانی نماید بدنه را و شافعی رح گفته است که اگر جماع نماید محرم پیش از رمی حج او فاسد میشود و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وقوف نماید بعرفات پس حج او تمام میشود و در صورت مذکوره قربانی نمودن بدنه واجب نیست مگر بجهت آنکه ابن عباس رض گفته است ف که اگر جماع کند محرم پیش از وقوف بعرفات فاسد میشود حج او و برا و دم لازم می آید و اگر جماع کند بعد از وقوف بعرفات پس حج او تمام میشود و برا و واجب میشود که قربانی نماید بدنه را ص و بجهت آنکه جماع نمودن از اعلی انواع استمتاع ست پس کفاره آن نیز باید که شدید باشد مسئله ۵ — محرم اگر جماع نماید بعد از حلق پس برا و لازم می آید که قربانی نماید گوسفند را زیرا چه هنوز احرام او در حق قربت نمودن بازن باقی ست اگر چه باقی نیست در حق پوشیدن جامهٔ دوخته و مانند آن پس جماع نمودن بعد از حلق جنایت خفیف ست لهذا برای آن قربانی نمودن گوسفند کافی ست مسئله ۶ — محرمیکه احرام نموده است برای عمره اگر جماع کند پیش از آنکه چهار شوط طواف نماید عمره او فاسد میگردد و باید که او تمام نماید افعال عمره را و قضا نماید آن را و برا و دم لازم می آید یعنی قربانی نمودن گوسفند و اگر او جماع کند بعد از چهار شوط طواف یا زیاده از آن عمرهٔ او فاسد نمی گردد و در نصورت نیز قربانی نمودن گوسفند برا و لازم می آید و شافعی رح گفته است که در هر دو صورت عمره او فاسد میشود و برا و قربانی نمودن بدنه لازم می آید بنا بر قیاس آن بر حج چه عمره نیز نزد او فرض ست مانند حج و دلیل علمای ما آنست که عمره سنت ست پس رتبهٔ او از حج کمتر ست لهذا در هر دو صورت قربانی نمودن گوسفند واجب ست و در حج در صورتیکه بعد از وقوف بعرفات جماع نماید قربانی نمودن بدنه واجب ست تا تفاوت رتبه میان حج و عمره ظاهر گردد مسئله ۷ — هر که جماع کند بفراموشی پس او مانند کسی ست که عمداً جماع کند ف در حق فساد احرام و عدم آن ص و شافعی رح گفته است که بسبب جماع نمودن بفراموشی حج فاسد نمیگردد و همچنین اختلاف ست در صورتیکه جماع کند کسی زن خوابیده را یا جماع کند زن را باکراه و شافعی رح گفته است که جماع درین صورتها

بهذه العوارض فلم یقع الفعل جنایة ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا وهذا لا ینعدم بهذه العوارض والحج لیس فی معنى الصوم لان حالات الاحرام مذکرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم والله اعلم

فصل ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیه صدقة وقال الشافعی رح لا یعتد به لقوله علیه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فیه المنطق فتکون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى ولیطوفوا بالبیت العتیق من غیر قید الطهارة فلم تکن فرضا ثم قیل هی سنة والاصح انها واجبة لانه یجب بترکها الجابر ولان الخبر یوجب العمل فیثبت به الوجوب فاذا شرع فی هذا الطواف وهو سنة یصیر واجبا بالشروع ویدخله نقص بترک الطهارة فیجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بایجاب الله وهو طواف الزیارة وکذا الحکم فی کل طواف هو تطوع ولو طاف طواف الزیارة محدثا فعلیه شاة لانه ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم وان کان جنبا فعلیه بدنة کذا روی عن ابن عباس رض ولان الجنابة اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت وکذا اذا طاف اکثره جنبا او محدثا لان اکثر الشیء له حکم کله والافضل ان یعید الطواف مادام بمکة ولا ذبح علیه فی بعض النسخ وعلیه ان یعید

بسبب عوارض مذکور جنایت واقع نمیشود ودلیل علمای ما نیست که فساد حج بسبب جماع بعد از احرام باعتبار معنی استمتاع خاص ست واین معنی معدوم نمیشود بسبب عوارض مذکوره وحج در معنی روزه نیست زیرا چه حالات احرام باعث یاد داشتن نیست بمنزله حالات نماز بخلاف روزه والله اعلم

فصل مسئله ۱ — هر که طواف قدوم نماید بی وضو پس بر او صدقه لازم می آید وشافعی رح گفته است که آن طواف معتبر نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز ست مگر اینقدر فرق ست که خدای تعالی در طواف تکلم مباح کرده است **ف** در نماز **ص** پس وضو شرط طواف ست **ف** چنانچه شرط نماز ست **ص** ودلیل علمای ما نیست که خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانه کعبه بغیر قید طهارت پس وضو برای آن فرض نخواهد شد وبعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که وضو برای آن سنت ست وصحیح انست که واجب ست بجهت آنکه بسبب ترک آن جبر نقصان لازم می آید که عبارت ست از صدقه وبجهت آنکه حدیث آحاد وقتیکه صحیح باشد عمل بر آن واجب ست پس بآن وجوب ثابت خواهد شد وبعد از آن باید دانست که طواف قدوم اگرچه سنت ست ولیکن بسبب شروع واجب میگردد وچون در صورت مذکوره بسبب ترک طهارت نقصان دران واقع شد پس برای جبر نقصان صدقه واجب خواهد شد نه دم تا کمتری رتبه آن از رتبه طواف زیارت ظاهر گردد چه طواف زیارت واجب ست بسبب واجب گردانیدن خدای تعالی وهمین حکم در طواف نفل ست **مسئله ۲** — اگر طواف زیارت نماید کسی بی وضو پس بر او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیرا چه طواف زیارت رکن حج ست واو بسبب ترک طهارت ناقص کرد آنرا واین نقصان شدید ست بنسبت نقصانیکه در طواف قدوم واقع میشود بسبب ترک طهارت پس درین صورت جبر نقصان بدم نموده خواهد شد **مسئله ۳** — اگر طواف زیارت نماید کسی در حالت جنابت پس بر او قربانی نمودن بدنه لازم می آید بجهت آنکه چنین مرویست از ابن عباس رض وبجهت آنکه جنابت غلیظ ترست بنسبت حدث پس واجب خواهد شد جبر نقصان آن بقربانی نمودن بدنه تا تفاوت میان حدث وجنابت ظاهر نگردد **ف** وباید دانست که آنچه لازم می آید در صورتی که جمیع اشواط طواف نماید کسی بی وضو یا در حالت جنابت **ص** همان لازم می آید در صورتی که اگر اشواط طواف نماید بی وضو یا در حالت جنابت زیرا چه اکثر شی در حکم کل آن شی ست ودر صورتیکه در حالت حدث یا جنابت طواف زیارت نموده باشد افضل انست که اعاده نماید آنرا مادامی که در مکه باشد پس اگر اعاده نماید آنرا واجب نمی شود بر او دم ودر بعض نسخه مبسوط مذکور ست که بر او اعاده آن واجب ست

والاصح انه یؤمر بالاعادة فی الحدث استحبابا وفی الجنابة ایجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد طافه محدثا لا ذبح علیه وان اعاده بعد ایام النحر لان بعد الاعادة لا تبقی الا شبهة النقصان وان اعاده وقد طافه جنبا فی ایام النحر فلا شیء علیه لانه اعاده فی وقته وان اعاده بعد ایام النحر لزمه الدم عند ابی حنیفة رح بالتاخیر علی ما عرف من مذهبه ولو رجع الی اهله وقد طاف جنبا علیه ان یعود لان النقص کثیر فیؤمر بالعود استدراکا له ویعود باحرام جدید وان لم یعد وبعث بدنة اجزاه لما بینا انه جابر له الا ان الافضل هو العود ولو رجع الی اهله وقد طافه محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاة فهو افضل لانه خف معنی النقصان وفیه نفع للفقراء ولو لم یطف طواف الزیارة اصلا حتی رجع الی اهله فعلیه ان یعود بذلک الاحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف ومن طاف طواف الصدر محدثا فعلیه صدقة لانه دون طواف الزیارة وان کان واجبا فلا بد من اظهار التفاوت وعن ابی حنیفة رح انه تجب شاة الا ان الاول اصح ولو طاف جنبا فعلیه شاة لانه نقص کثیر ثم هو دون طواف الزیارة فیکتفی بالشاة ومن ترک

واصح این ست که در صورت حدث اعادهٔ آن مستحب ست و در صورت جنابت واجب ست چه بسبب جنابت نقصان شدید واقع میشود نسبت بنقصانیکه بسبب حدث واقع میشود و بعد ازان باید دانست که اگر اعاده نماید طواف را در صورتیکه طوف نموده بود بیوضو براو دم واجب نمی شود اگرچه اعاده نماید آنرا بعد از گذشتن ایام نحر زیراچه بعد از اعادهٔ آن باقی نمیماند مگر شبهٔ نقصان بسبب حدث و اگر اعاده نماید طواف را در صورتیکه طواف نموده بود در حالت جنابت پس اگر اعاده نماید آنرا در ایام نحر براو هیچ لازم نمی آید چه او اعادهٔ آن کرد در وقت آن و اگر اعادهٔ آن نماید بعد از ایام نحر لازم می آید براو دم نزد ابیحنیفه بسبب تاخیر آن بنابرانچه معلوم شده است از مذهب ابیحنیفه رح و اگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود و حال آنکه او طواف زیارت نموده بود در حالت جنابت واجب ست براو که عود کند زیراچه نقصان درینصورت کثیر ست پس امر کرده خواهد شد مر آنکس را که عود نماید برای تدارک این نقصان و باید که برای عود احرام جدید نماید و اگر عود نکند و فرستد بدنه را پس این نیز کفایت میکند بنابرانچه مذکور شد که این جبر نقصان میشود و لیکن افضل همان ست که عود نماید و اگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود و حال آنکه بیوضو طواف زیارت نموده بود پس اگر عود نماید و طواف زیارت اعاده نماید جائز ست و اگر فرستد گوسفند را برای قربانی نمودن در حرم پس این افضل ست زیراچه نقصان درینصورت کم ست و در فرستادن گوسفند نفع فقیرا ست مسئله ۴ اگر شخصی پیش از بجا آوردن طواف زیارت مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود پس براو واجب ست که عود نماید بدان احرام چه او هنوز ازان احرام حلال نشده است در حق جماع تا آن زمان که طواف زیارت نماید مسئله ۵ + هرکه طواف صدر نماید بیوضو پس براو صدقه لازم می آید زیراچه رتبهٔ طواف صدر کمتر ست از رتبهٔ طواف زیارت اگرچه طواف صدر واجب ست و از ابیحنیفه رح مرویست که در صورت مذکوره قربانی نمودن گوسفند واجب است و لیکن انچه مذکور شد که صدقه واجب ست اصح است و اگر طواف صدر در حالت جنابت کند پس او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید چه درینصورت نقصان کثیر است و لیکن هرگاه رتبهٔ طواف صدر کمتر ست از رتبهٔ طواف زیارت پس اکتفا نموده شد درینصورت بر گوسفند مسئله ۶ + هرکه ترک نماید

من طواف الزيارة ثلثة اشواط فما دونها فعليه شاة لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث
فيلزمه شاة فلو رجع الى اهله اجزاه ان لا يعود ويبعث شاة لما بيّنا ومن ترك اربعة اشواط بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار
كانه لم يطف اصلا ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة لانه ترك الواجب او الاكثر
منه ومادام بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة
ومن طاف طواف الواجب في جوف الحجر فان كان بمكة اعاده لان الطواف وراء الحطيم واجب على ما قدمناه
والطواف في جوف الحجر ان يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينها وبين الحطيم فاذا فعل ذلك فقد ادخل
نقصانا في طوافه فمادام بمكة اعاده كله ليكون مؤديا للطواف على الوجه المشروع وان اعاد على الحجر خاصة اجزاه لانه تلافى
ما هو المتروك وهو ان ياخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهي الى اخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر
هكذا يفعله سبع مرات فان رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه تمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من الربع فلا تجزيه الصدقة ومن طاف
طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر في اخر ايام التشريق طاهرا فعليه دم فان كان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان عند ابي حنيفة رح

از طواف زیارت سه شوط را یا کمتر ازان پس بر او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیرا چه بسبب ترک نمودن اقل نقصان اندک است
پس این نقصان مانند آن نقصان است که بسبب طواف نمودن بیوضو یافته می شود پس لازم خواهد شد قربانی نمودن یک گوسفند
و درین صورت اگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود پس جائزست ویرا که عود نکند و گوسفندی فرستد بنا بر انچه مذکور شد ف که بسبب آن
جبر نقصان حاصل میشود ص **مسئله ۷** + هرکه ترک کند چهار شوط از طواف زیارت پس احرام او باقی میماند همیشه تا آن زمان که طواف
زیارت نماید زیرا چه درینصورت اکثر متروک شده است پس چنان شد که گویا طواف زیارت اصلا نکرده است **مسئله ۸** + هرکه
ترک نماید طواف صدر را یا چهار شوط را ازان پس بر او لازم است که قربانی نماید گوسفند را زیرا چه او ترک کرده است واجب را ف بتمامه ص
یا اکثر آنرا و لیکن مادامیکه در مکه است امر نموده می شود مر او را باینکه ادا نماید طواف صدر را تا ادای واجب در وقت خود متحقق
شود ص **مسئله ۹** + هرکه ترک نماید سه شوط را از طواف صدر پس برو صدقه لازم می آید **مسئله ۱۰** + هرکه طواف واجب نماید
در اندرون حطیم پس اگر او هنوز در مکه است باید که اعادهٔ آن نماید زیرا چه طواف نمودن از ماورای حطیم واجب است
بنا بر انچه سابق مذکور شد ف که حطیم جزوی از اجزای خانهٔ کعبه است ص پس در صورت مذکوره در طواف او نقصان واقع
میشود لهذا باید که مادامیکه در مکه است اعادهٔ آن نماید بتمامه تا طواف او بر وجه مشروع متحقق شود و معهذا اگر اعاده
طواف نماید گرد حطیم فقط کفایت میکند زیرا چه درینصورت نیز تدارک آن میشود و طریق آن اینست که طواف شروع نماید
از خارج حطیم از جانب راست خود تا آنکه برسد بآخر حطیم و بعد ازان داخل شود در فرجه که مابین حطیم و خانهٔ کعبه است
و بیرون شود از جانب دیگر و بهمین طور نماید هفت بار پس اگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود بی آنکه اعادهٔ طواف
نماید گرد حطیم پس بر او دم لازم می آید زیرا چه در طواف او نقصان شد بسبب ترک نمودن طواف گرد ربع خانهٔ کعبه چه حطیم
قریب ربع خانهٔ کعبه است و صدقه درینصورت کفایت نکند **مسئله ۱۱** + هرکه طواف زیارت نماید بیوضو و طواف صدر نماید
در آخر ایام تشریق با وضو پس بر او دم لازم می آید و درین صورت اگر طواف زیارت نماید در حالت جنابت پس بر او دو دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح

وقالا عليه دم واحد لان في الوجه الاول لم ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه واجب واعادة طواف الزيارة بسبب الحدث
غير واجب وانما هو مستحب فلا ينقل اليه وفي الوجه الثاني ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه مستحق الاعادة فيصير
تاركا لطواف الصدر مؤخرا لطواف الزيارة عن ايام النحر فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق وبتاخير الآخر على الخلاف
الا انه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمكة ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء وحل
فما دام بمكة يعيدهما ولا شيء عليه اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث واما السعي فلانه تبع للطواف
واذا اعادهما لا شيء عليه لارتفاع النقصان وان رجع الى اهله قبل ان يعيد فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر
بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ النقصان يسير وليس عليه في السعي شيء لانه اتى به على اثر طواف معتد به
وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم
وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد ومن افاض
قبل الامام من عرفات فعليه دم وقال الشافعي رح لا شيء عليه

وصاحبین رح گفته اند که بر وی یکدم لازم می آید زیرا چه در صورت اول طواف صدر منقلب نمیشود بسوی طواف زیارت ف اعنی طواف
صدر طواف زیارت نمیگردد یعنی زیرا چه طواف صدر واجبست و اعادهٔ طواف زیارت واجب نیست در صورتیکه بیوضو طواف زیارت نموده
باشد بلکه مستحب است پس در صورت اول طواف صدر منقلب نخواهد شد بسوی طواف زیارت و در صورت دوم منقلب
می شود طواف صدر بسوی طواف زیارت زیرا چه درینصورت اعادهٔ طواف زیارت واجب است و درینصورت هرگاه
طواف صدر منقلب شد بسوی طواف زیارت یعنی طواف صدر طواف زیارت گشت پس لازم آمد که طواف صدر متروک شد
و طواف زیارت موخر واقع شد از ایام نحر پس بسبب ترک نمودن طواف صدر دم واجب خواهد شد بالاتفاق و بسبب تاخیر
طواف زیارت دم لازم خواهد شد نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین رح ولیکن مر آنکس را امر نموده خواهد شد باینکه اعادهٔ نماید
طواف صدر را مادامیکه در مکه است و بعد از مراجعت نمودن از مکه بسوی خانه امر کرده نمیشود ویرا باینکه اعاده نماید طواف
صدر را بنا بر آنچه مذکور شد **مسئله ۱۲** - هر که طواف و سعی نماید برای عمره بغیر وضو و بعد از ان حلال شود پس مادامیکه در مکه باشد
باید که اعاده هر دو نماید زیرا چه در طواف نقصان واقع شده است بسبب حدث و سعی تابع طواف است پس اگر اعاده نماید
بر او هیچ لازم نمی آید بجهت مرتفع شدن نقصان بسبب اعاده و اگر پیش از اعاده آنکس مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود پس بر او دم
لازم می آید بسبب ترک طهارت در ان و درینصورت امر کرده نمی شود مر اورا باینکه عود نماید زیرا چه حلال گشته است بسبب ادا
نمودن رکن و نقصان بسبب حدث اندک است ف و مانع ادای رکن نیست ص و بجهت سعی او هیچ لازم نمی آید زیرا چه او
سعی نموده است بعد از طوافیکه معتبر است شرعا لهذا اگر اعاده نماید طواف را نه سعی را بر او هیچ لازم نمی آید بنا بر روایت صحیح **مسئله ۱۳**
هر که سعی ننماید میان صفا و مروه ف یعنی ترک کند آن را ص در حج خود پس بر او دم لازم می آید و حج او تمام میشود
زیرا چه سعی نمودن میان صفا و مروه از جملهٔ واجبات است نزد علمای ما پس بسبب ترک آن دم لازم خواهد شد نه فساد
حج **مسئله ۱۴** - هر که افاضه نماید از عرفات پیش از امام پس بر وی دم لازم می آید و شافعی گفته است که بر وی هیچ لازم نمی آید

لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمه بترک الاطالة شئ ولنا ان الاستدامة الی غروب الشمس واجب

لقوله علیه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فیجب بترکه الدم بخلاف ما اذا وقف لیلا لان استدامة الوقوف علی من وقف نهارا لا لیلا فان عاد الی

عرفة بعد غروب الشمس لا یسقط عنه الدم فی ظاهر الروایة لان المتروک لا یصیر مستدرکا واختلفوا

فیما اذا عاد قبل الغروب ومن ترک الوقوف بالمزدلفة فعلیه دم لانه من الواجبات ومن ترک رمی الجمار

فی الایام کلها فعلیه دم لتحقق ترک الواجب ویکفیه دم واحد لان الجنس متحد کما فی الحلق والترک

انما یتحقق بغروب الشمس من اخر ایام الرمی لانه لم یعرف قربة الا فیها وما دامت الایام باقیة فالاعادة ممکنة

زیراچه رکن حج وقوف بعرفات است مطلق نه امتداد آن و در صورت مذکوره ترک نشده است گر امتداد او
آن پس بسبب ترک آن هیچ لازم نخواهد شد و دلیل علمای ما این ست که استاده ماندن در عرفات و دوام آن
تا بغروب آفتاب واجب ست چه پیغمبر صلعم فرموده است که افاضه نمائید از عرفات بعد از غروب آفتاب پس بسبب
ترک آن دم لازم خواهد شد بخلاف آنکه اگر امام وقوف بعرفات نماید در وقت شب و استاده ماندن دران در وقت
شب چه درینصورت اگر کسی پیش از امام افاضه نماید بر او هیچ لازم نمی آید زیراچه دوام وقوف آن واجب است
بر کسیکه وقوف بعرفات نماید در روز نه در شب و در صورت مذکوره اگر آنکس بعد از افاضه عود نماید بعرفات
بعد از غروب آفتاب ساقط نمی شود دمیکه واجب شده است بر او ف بسبب افاضه نمودن پیش از امام قبل از غروب آفتاب
ص و این بنا بر ظاهر روایت است و وجه آن این ست که واجب مذکور ترک شده است بسبب عود نمودن او
بعد از غروب آفتاب و تدارک آن نمی شود و اگر عود نماید آنکس بعرفات قبل از غروب آفتاب پس درین صورت
اختلاف است ف در سقوط دم مذکور ص مسئله ۱۵ + هرکه وقوف بمزدلفه ننماید و ترک کند آن را پس
بر او دم لازم می آید زیراچه وقوف بمزدلفه از واجبات است مسئله ۱۶ + هرکه ترک نماید رمی جمار را در جمیع
ایام آن ف اعنی یکروز نیز رمی ننماید ص پس بر او دم لازم می آید زیراچه درینصورت نیز ترک واجب یافته میشود
و کفایت میکند برای آن دم واحد ف و برای هر روز آن دم علیحده لازم نیست ص زیراچه همه رمیها جنس واحد است
چنانچه در حلق ف بجهت حلق متعدد که واقع شود در غیر وقت آن یکدم کفایت میکند و برای هر یک دم علیحده لازم نیست
چه همه حلق جنس واحد است ص و باید دانست که ترک رمی متحقق نمی شود مگر بغروب آفتاب در آخر ایام رمی زیراچه رمی
عبادت نیست مگر در ایام مذکوره که آن را ایام نحر میگویند و مادامیکه آن ایام باقی است اعاده رمی دران ممکن است
پس ترک آن متحقق نمی شود مگر بعد از گذشتن ایام مذکوره و اگر اعاده آن نماید در آخر ایام نحر

فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما وان ترك رمي يوم فعليه دم لانه نسك تام ومن ترك رمي احدى الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك اكثر من النصف فحينئذٍ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر وان ترك رمي جمرة العقبة في يوم النحر فعليه دم لانه ترك كل وظيفة هذا اليوم رميا وكذا اذا ترك الاكثر منها وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء لان المتروك هو الاقل فتكفيه الصدقة ومن اخر الحلق حتى مضت ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة وكذا اذا اخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه في الوجهين وكذا الخلاف في تاخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح لهما ان مافات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شئ اخر وله حديث ابن مسعود رض انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير على الزمان فيما هو موقت بالزمان فان حلق في ايام النحر في غير الحرم فعليه دم ومن اعتمر فخرج من الحرم

پس باید که بترتیب عادہ نماید ف اعنی اول رمی جمرۂ عقبہ نماید وبعد ازان رمی نماید جمرۂ را که متصل مسجد خیف است وبعد ازان رمی نماید جمرۂ را که بعد ازان است وہمچنین سه بار نماید ص ودرینصورت نزد ابی حنیفہ رح برو دم لازم می آید بسبب تاخیر نمودن آن ونزد صاحبین رح بسبب تاخیر آن ہیچ لازم نمی آید واگر ترک نماید کسی رمی یکروز را پس برو دم لازم می آید زیراچه رمی یک روز نسک تام است وہر که ترک نماید رمی یکی از جمرہ ہای ثلاثه را پس برو صدقه لازم می آید زیراچه رمی ہر سه جمرۂ درین روز نسک واحد است پس درینصورت متروک شد اقل ف لہذا صدقه لازم می آید ص واگر اکثر از نصف را ترک نماید دم لازم می آید مسئلہ ۱۷ + ہر که ترک نماید رمی جمرۂ عقبہ را در روز عید پس برو دم لازم می آید زیراچه رمی نمودن جمرۂ عقبہ کل رمی این روز است وہمچنین است حکم اگر ترک نماید از ہفت سنگریزہ اکثر آن را واگر ترک کند یک سنگریزہ یا دو سنگریزہ را یا سه سنگریزہ را پس درینصورت بمقابل ہر سنگریزہ نصف صاع گندم صدقه دہد بشرطیکه قیمت آن بمقدار قیمت یک گوسفند نرسد پس درینصورت ہر قدر که خواہد کم نماید زیراچه متروک درینصورت اقل است پس ف بجہت دفع این نقصان ص صدقه کفایت میکند مسئلہ ۱۸ + ہر که تاخیر نماید حلق را تا آن زمان که ایام نحر بگذرد پس برو دم لازم می آید نزد ابی حنیفہ رح وہمچنین اگر موخر نماید طواف زیارت را ف از ایام نحر ص وصاحبین رح گفته اند که درین ہر دو صورت ہیچ لازم نمی آید وہمچنین اختلاف است در تاخیر نمودن رمی ودر ہر صورتیکه نسک موخر را مقدم ادا نماید بر نسک مقدم چنانچه حلق نماید قبل رمی یا نحر نماید قارن قبل رمی یا حلق نماید قبل از ذبح ودلیل صاحبین رح این ست که درینصورتہا آنچه فوت میشود پس تدارک آن میشود بسبب قضای آن پس بعد از قضای آن چیزی دیگر لازم نخواہد شد ودلیل ابی حنیفہ رح یکی این ست که ابن مسعود رض گفته است که ہر که مقدم نماید نسکی را بر نسکی پس برو دم لازم می آید ودوم اینست که دم لازم می آید درصورتیکه تاخیر نماید چیزی را از مکان آن که معین است چون تاخیر نمودن احرام از میقات آن پس ہمچنین دم لازم خواہد شد بسبب تاخیر نمودن چیزی از زمان آن که معین است مسئلہ ۱۹ + ہر که حلق نماید در ایام نحر در غیر زمین حرم پس برو دم لازم می آید وہر که عمرہ نماید وبعد ازان از حرم بیرون رفته

وقصر فعلیه دم عند ابی حنیفة ومحمد رحمه وقال ابویوسف رحمه لا شئ علیه قال رضه ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکره فی الحاج وقیل هو بالاتفاق لان السنة جرت فی الحج بالحلق بمنی وهو من الحرم والاصح انه علی الخلاف هو یقول الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیه السلام واصحابه احصروا بالحدیبیة وحلقوا فی غیر الحرم ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی اخر الصلوة فانه من واجباتها وان کان محللا فاذا صار نسکا اختص بالحرم کالذبح وبعض الحدیبیة من الحرم فلعلهم حلقوا فیه فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفة وعند ابی یوسف رحمه لا یتوقف بهما وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان وعند زفر یتوقت بالزمان دون المکان وهذا الخلاف فی التوقیت فی حق التضمین بالدم اما لا یتوقت فی حق التحلل بالاتفاق والتقصیر والحلق فی العمرة غیر موقت بالزمان بالاجماع لان اصل العمرة لا یتوقت به بخلاف المکان لانه موقت به **قال** فان لم یقصر حتی رجع وقصر فلا شئ علیه فی قولهم جمیعا معناه اذا خرج المعتمر ثم عاد لانه اتی به فی مکانه فلا یلزمه ضمانه فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیه دمان عند ابی حنیفة دم بالحلق فی غیر اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق وعندهما یجب علیه دم واحد وهو الاول لا یجب بسبب التاخیر شئ علی ما قلنا **فصل** اعلم ان صید البر محرم علی المحرم وصید البحر حلال لقوله تعالی

قصر نماید پس بروے دم لازم می آید نزد طرفین رح وابویوسف رح گفته است که بروے هیچ لازم نمی آید واین قول ابی یوسف رح در جامع صغیر در حق عمره کننده مذکور ست ودر حق حج کننده مذکور نیست وبعضی گفته اند که در حق حج کننده دم لازم است بالاتفاق زیراچه سنت جاری شده است باینکه حج کننده حلق می نماید در منا که زمین حرم است واما اصح اینست که در حق حج کننده نیز اختلاف است میان ابی یوسف رح ومیان طرفین رح وابویوسف رح میگوید که حلق مختص نیست بحرم زیراچه پیغمبر صلعم واصحاب وے محصور شده بودند در حدیبیه وحلق نموده بودند در غیر حرم ودلیل طرفین رح این ست که حلق در حج سبب بیرون آمدن ست از احرام حج مانند سلام در آخر نماز پس از واجبات حج خواهد بود چنانچه سلام در آخر نماز واجب ست وهرگاه چنین شد پس مختص خواهد بود بحرم مانند ذبح قربانی وجواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که بعضی از اجزای حدیبیه زمین حرم است پس احتمال است که پیغمبر صلعم واصحاب وے در حدیبیه حلق نموده باشند در حرم وحاصل کلام این است که حلق نزد ابی حنیفه رح مقید ست ف بدو چیز یکی ص زمان ف که عبارت است از ایام نحر ودوم ص مکان ف که حرم است ص ونزد ابی یوسف رح بهیچ ازان مقید نیست ونزد محمد رح مقید ست بمکان نه زمان ونزد زفر رح مقید است بزمان نه بمکان وباید دانست که این اختلاف در تقیید آن در حق وجوب دم است واختلاف نیست درین که بسبب حلق حلال میشود محرم مسئله ۲۰ حلق وقصر در عمره موقت بزمان نیست بالاجماع زیراچه اصل عمره موقت نیست بزمان بخلاف مکان چه آن مقید است بمکان پس اگر عمره کننده بعد از ادای عمره بیرون رود از حرم بدون آنکه قصر نماید وبعد ازان پیش از قصر بازگردد بحرم ودر حرم قصر نماید پس درینصورت براو هیچ نمی آید بالاتفاق زیراچه او قصر کرد در مکان آن مسئله ۲۱ + اگر حلق نماید قارن پیش از ذبح ف قربانی ص پس بر او دو دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح یکی بسبب حلق نمودن در غیر وقت آن چه وقت حلق بعد از ذبح است ودوم بسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق ونزد صاحبین رح واجب نمیشود براو مگر دم واحد که همان اول است وبسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق چیزی لازم نمی آید بنا بر آنچه سابق مذکور شده است والله اعلم

فصل مسئله ۱ + صید بر حرام است بر محرم وصید بحر حلال ست مراورا زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است

احل لكم صيد البحر الى اخر الاية وصيد البر ما يكون توالده ومثواه فى البر وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه فى الماء والصيد هو الممتنع المتوحش فى اصل الخلقة. واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس الفواسق وهى الكلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحية والعقرب فانها مبتديات بالاذى والمراد به الغراب الذى ياكل الجيف هو المروى عن ابى يوسف رح **قال** واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الاية نص على ايجاب الجزاء واما الدلالة ففيها خلاف الشافعى رح هو يقول الجزاء تعلق بالقتل والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا ولنا ما روينا من حديث ابى قتادة رض وقال عطاء رح اجمع الناس على ان على الدال الجزاء ولان الدلالة من محظورات الاحرام ولانه تفويت الامن على الصيد اذ هو امن بتوحشه وتواريه فصار كالاتلاف ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض فيضمن بترك ما التزمه كالمودع بخلاف الحلال لانه لا التزام من جهته على ان فيه الجزاء على ما روى عن ابى يوسف رح وزفر رح والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه فى الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب

که حلال گردانیده شده است برای شما صید بحر تا آخر آیه و باید دانست که صید بر عبارت هست از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در بر باشد و صید بحر عبارت هست از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در آب باشد و صید عبارتست از جانوریکه وحشت نماید از انسان و بگریزد از وی باعتبار اصل خلقت و پیغمبر صلعم از آن مستثنی نموده هست پنج جانور بد را یکی کلب گزنده و دوم گرگ و سوم غلیواز و چهارم زاغ که آنرا بعربی غراب میگویند و پنجم مار و کژدم چه این جانورها ابتداء قصد ایذای انسان می نمایند و مراد از غراب درینجا آن غراب است که جیفه میخورد و همین مرویست از ابی یوسف رح **مسئله ۳** + اگر محرم قتل کند صیدیرا یا دلالت کند بران کسی را که او کشد آن را لیس و جزای آن لازم می آید و دلیل صورت قتل اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل مکنید صید را در حالتیکه شما محرم باشید و کسیکه از شما قتل کند آن را عمداً پس جزای آن مثل آن صید است از چهارپایه تا آخر آیه و در صورت دلالت اختلاف است چه شافعی رح میگوید که درینصورت جزا لازم نمی آید زیرا چه تعلق جزا بالقتل است و دلالت غیر قتل است پس دلالت محرم مانند دلالت نمودن غیر محرم است ف بر صید حرم ص و دلیل علمای ما یکی حدیث ابی قتاده رض هست ف که سابق مذکور شد ص و دوم این است که عطاء رح ف که یکی از علمای تابعین است ص گفته است که بر وجوب جزا بر دلالت کننده اجماع است و سوم این ست که دلالت مذکوره از محظورات احرام است زیرا چه صید در امن است بسبب وحشت و گریختن و مخفی شدن و پوشیدن از چشم انسان و بسبب دلالت مذکوره این امن از آن زائل میگردد پس دلالت مانند اتلاف است و چهارم این ست که محرم بسبب احرام خود التزام ترک تعرض صید نموده است پس او ضامن خواهد شد بسبب ترک نمودن چیزیکه او التزام آن نموده هست مانند مودع ف وقتیکه ترک نماید محافظت ودیعت را باینطور که دلالت نماید بران مردزد را ص بخلاف غیر محرم ف که دلالت کند بر صید حرم ص چه او التزام عدم تعرض آن نکرده است و علاوه اینست که بروی نیز جزای آن لازم ست بنا بر انچه مرویست از ابی یوسف رح ف و باید دانست ص که دلالتیکه موجب جزا است باینطور است که شخص مدلول مطلع نباشد بر مکان صید و مدلول تصدیق او نماید در دلالت و قول او را باور کند ص حتی اگر مدلول تصدیق وی ننماید و قول او را باور نکند بلکه قول غیر او را باور نماید پس درینصورت بر او ضمان جزای آن لازم نمی آید

ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیہ شیء لما قلنا وسواء فی ذلک العامد والناسی لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف فاشبہ غرامات الاموال والمبتدی والعائد سواء لان الموجب لا یختلف والجزاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی برّ فیقوّمہ ذوا عدل ثم ھو مخیر فی الفداء ان شاء ابتاع بھا ھدیا وذبحہ ان بلغت ھدیا وان شاء اشتری بھا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من برّ او صاعا من تمر او شعیر وان شاء صام علی ما نذکر وقال محمد والشافعی رح تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر ففی الظبی شاۃ وفی الضبع شاۃ وفی الارنب عناق وفی الیربوع جفرۃ وفی النعامۃ بدنۃ وفی حمار الوحش بقرۃ لقولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ لان القیمۃ لا تکون نعما والصحابۃ رض اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بیّنا وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ وما لیس لہ نظیر عند محمد رح تجب القیمۃ مثل العصفور والحمام واشباھھما واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولھما والشافعی رح یوجب فی الحمامۃ شاۃ ویثبت المشابھۃ بینھما من حیث ان کل واحد منھما

مسئلہ ۳ + اگر دلالت کند حلال بر صید حرم کسی را پس بر او ہیچ لازم نمی آید بنا بر آنچہ مذکور شد ف کہ او التزام ترک تعرض آن نکردہ ہست ص **مسئلہ ۴** + در صورتہائیکہ جزا لازم می آید پس در آن عامد و ناسی برابر است زیرا چہ موجب جزا اتلاف است و آن در ہر دو صورت یافتہ می شود پس در ہر دو صورت جزا لازم خواہد شد مانند ضمان مال و نیز اگر شخصے زد صید را ابتداء و بعد از آن زد آن را شخصی دیگر پس اول را مبتدی میگویند و دوم را عائد و نیز باید دانست کہ چنانچہ بسبب قتل کردن صید جزای آن لازم می آید بر محرم مبتدی ہمچنین لازم می آید جزای آن بر عائد زیرا چہ آنچہ موجب جزا است در بار دوم متحقق است چنانچہ متحقق ہست در بار اول **مسئلہ ۵** + جزا نزد شیخین رح اینست کہ قیمت نمودہ شود صید در مکانی کہ در آن کشتہ شدہ ہست یا در مکانیکہ قریب ست از آن وقتیکہ آن صید در برّ و بیابان باشد پس باید کہ قیمت آن نمایند دو مرد عادل و بعد از آن محرم مذکور مختار است در اینکہ اگر خواہد بآن قیمت خرید کند ہدی را و ذبح کند آنرا اگر بآن قیمت خریدن ہدی ممکن باشد و اگر خواہد بآن خرید کند طعام را و تصدق نماید آنرا باین طور کہ بہر مسکین از آن نصف صاع گندم یا یک صاع از خرما و جو بدہد و اگر خواہد روزہ دارد بطوریکہ ذکر آن خواہد آمد و محمد و شافعی رح گفتہ اند کہ واجب است در صید نظیر آن در صورتیکہ نظیر آن باشد پس در آہو کفتار گوسفند واجب میشود و در خرگوش عناق واجب ست ف اعنی بزغالہ و در یربوع اعنی موش دشتی جفرہ واجب ست اعنی بزغالہ چہار ماہہ و در نعامہ اعنی شتر مرغ بدنہ واجب ست و در گورخر گاو واجب ست زیرا چہ خدا تعالیٰ در قرآن مجید فرمودہ است کہ پس جزای آن مثل آن جانوریست کہ کشتہ است محرم آنرا از جنس نعم اعنی چارپایہ و مثل صید مقتول از جانور چیزیست کہ مشابہ مقتول باشد بصورت زیرا چہ قیمت نعم اعنی چارپایہ گرفتہ نمیشود و اصحاب رض واجب گردانیدہ اند نظیر را باعتبار خلقت و صورت در صورتیکہ قتل کند محرم نعامہ را یا آہو را یا گورخر را یا خرگوش را چنانکہ بیان کردہ شد و ہمچنین پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ضبع اعنی کفتار صید است و در آن گوسفند واجب ست و در صورتیکہ نظیر آن نباشد چون عصفور و کبوتر و مانند آن پس در این صورت نزد محمد رح قیمت آن واجب میشود و ہرگاہ نزد محمد رح قیمت واجب شد پس قول او در این ہنگام مانند قول شیخین رح است شافعی رح میگوید کہ در کبوتر گوسفند واجب ست بنا بر آنکہ مشابہت ہست میان کبوتر و گوسفند باعتبار خوردن آب یا ہو از آنچہ کبوتر بیکدم آب میخورد مانند گوسفند بخلاف پرندہای دیگر

يجب وبهذا ولابي حنيفة وابي يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل
عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهودا في الشرع كما في حقوق العباد او لكونه مرادا بالاجماع او لما فيه من التعميم وفي
ضده التخصيص والمراد بالنص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي واسم النعم يطلق على الوحشي والاهلي كذا
قاله ابو عبيد والاصمعي والمراد بما روى التقدير به دون ايجاب المعين ثم الخيار الى القاتل في ان يجعله هديا
او طعاما او صوما عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد والشافعي الخيار الى الحكمين في ذلك فان حكما
بالهدي يجب النظير على ما ذكرنا وان حكما بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف لهما ان التخيير
شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة اليمين ولمحمد والشافعي قوله تعالى يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ
هَدْيًا الآية ذكر الهدي منصوبا لانه تفسير لقوله يحكم به او مفعول الحكم ثم ذكر الطعام والصيام
بكلمة او فيكون الخيار اليهما قلنا الكفارة عطفت على الجزاء لا على الهدي بدليل انه مرفوع وكذا قوله تعالى وعدل ذلك
صياما مرفوع فلم يكن فيها دلالة اختيار الحكمين وانما يرجع اليهما في تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه ويقومان في المكان الذي اصابه

وهمچنين آواز كبوتر مشابه بآواز گوسفند است ودليل شيخين رح اين ست كه مثل مطلق عبارت ست از مثل صورة ومعنى وحمل كردن
آيت مذكوره بر مثل مطلق ممكن نيست چه يك حيوان مثل حيوان ديگر نيست ف اگرچه هر دو از يك جنس باشند پس چگونه مثل آن خواهد شد در صورتيكه
بخلاف جنس ديگر باشد ص هرگاه حمل آن بر مثل مطلق ممكن نيست پس حمل نموده خواهد شد بر مثل معنى ف كه عبارت است از قيمت ص
بجهت آنكه آن معهود است در شرع چنانچه در حقوق عباد يا بجهت آنكه مثل معنوي مراد است بالاجماع يا بجهت آنكه مثل معنوي عام است
ف اعني در جميع انواع جانور يافته ميشود ص ومثل باعتبار صورت خاص است ف اعني در جميع انواع جانور يافته نمي شود ص
وهمچنين در حديث مذكور از قول پيغمبر صلعم كه در ضبع گوسفند است تقدير جزا بگوسفند مراد است نه تعيين آن ص بعد از ان بايد دانست
كه در اختيار نمودن هدي يا اطعام يا روزه اختلاف است بدين وجه كه شيخين رح ميگويند كه اين اختيار قاتل را است و هر كدام ازين
سه چيز را كه خواهد اختيار نمايد ومحمد وشافعي رح گفته اند كه آن اختيار حكمين را است پس اگر حكمين حكم نمايند بهدي واجب ميشود نظير جانور
آنچه مذكور شد واگر حكم نمايند بطعام يا بروزه پس آن واجب خواهد شد موافق قول شيخين رح ودليل شيخين رح اينست كه تخيير ف
اعني اختيار دادن در چيزي ص مشروع است براي آساني در حق كسيكه آن چيز بروي واجب است پس اختيار دران مر اورا خواهد شد
چنانچه در كفاره يمين ودليل محمد وشافعي رح اين است كه در قول او تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا الآية لفظ
هديا منصوب است بجهت آنكه تفسير است براي قول او تعالى يحكم به يا مفعول حكم است وبعد از ان ذكر طعام وصيام بحرف ترديد
اعني بلفظ او مذكور است پس خيار هر دو حكمين را خواهد بود وجواب علماي ما اين است كه لفظ كفاره معطوف بر جزا است ف
نه بلفظ هديا ص بدليل اينكه كفاره مرفوع است ف وهديا منصوب واعراب معطوف ومعطوف عليه مختلف نمي تواند شد ص
وهمچنين قول او تعالى وعدل ذلك صياما مرفوع است پس در آيت مذكوره دلالت نيست بر اختيار هر دو حكم وجز اين
نيست كه رجوع بسوي هر دو حكم لازم ست در قيمت كردن چيزيكه تلف شده است وبعد از ان اختيار كسي را است كه
جزا بروي واجب شده است مسئله ٦ + حكمين را بايد كه قيمت آن صيد نمايند در موضعيكه كشته است

لاختلاف القيم باختلاف الاماكن فان كان الموضع برّا لايباع فيه الصيد يعتبر اقرب المواضع اليه مما يباع فيه ويشترى
قالوا والواحد يكفي والمثنى اولى لانه احوط وابعد عن الغلط كما فى حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنصّ
والهدىُ لايذبح الا بمكّة لقوله تعالى هديًا بالغ الكعبة ويجوز الاطعام فى غيرها خلافا للشافعى رح هو يعتبره بالهدى
والجامعُ التوسعة على سُكّان الحرم ونحن نقول الهدى قربة غير معقولة فيختص بمكان اوزمان اما الصدقة
قربة معقولة فى كل زمان ومكان والصوم يجوز فى غير مكة لانه قربة فى كل مكان فان ذبح بالكوفة
اجزاه عن الطعام معناه اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لان الاراقة لاتنوب عنه واذا
وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزيه فى الاضحية لان مطلق اسم الهدى منصرف اليه وقال محمد
والشافعى يجزى صغار النعم فيها لان الصحابة رض اوجبوا عناقا وجفرة وعند ابى حنيفة وابى يوسف يجوز
الصغار على وجه الاطعام يعنى اذا تصدق واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا لانه هو
المضمون فيعتبر قيمته واذا اشترى بالقيمة طعاما تصدق على كل مسكين نصف صاع من برّ او صاعا من تمر او شعير ولايجوز ان يطعم المسكين

زیراچه قیمت آن تفاوت میشود باعتبار تفاوت مکان پس اگر آن موضع بر و بیابان باشد که در آنجا فروخته نمیشود صید
پس درینصورت اعتبار نموده می شود قریب ترین موضعیکه فروخته میشود **مسئله ۷** + فقها گفته اند که برای قیمت
نمودن آن صید یک شخص عادل کافی است و اگر دو کس باشند اولی است چه آن احوط است و از احتمال غلط ابعد
چنانچه همچنین است در حقوق عباد و بعضی گفته اند که درینجا دو کس معتبر است بنا بر نص **مسئله ۸** + هدی ذبح کرده
نمی شود مگر در مکه زیراچه در قرآن مجید چنین مذکور است و طعام دادن مساکین در غیر مکه نیز جائز است و شافعی رح
میگوید که آن نیز در غیر مکه جائز نیست بنا بر قیاس آن بر هدی بسبب آنکه مقصود از آن توسعه است در حق ساکنان
حرم و اینمعنی مشترک است میان هدی و طعام و علمای ما میگویند که ذبح کردن هدی عبادت است غیر معقول ف
اعنی خلاف قیاس و عقل است ص پس آن مختص خواهد بود بمکان خاص یا بزمان خاص ف که بیان آن در شرع
آمده است ص و اما صدقه پس آن عبادت معقول است در هر مکان و زمان و همچنین روزه داشتن جائز است در غیر
مکه زیراچه روزه عبادت است در هر مکان پس اگر هدی را ذبح کند در کوفه و بخوراند مسکینان را طعام واجب ادا میشود بشرطیکه قیمت
آن هدی برابر قیمت طعام واجب باشد زیراچه ذبح کردن آن قائم مقام طعام نمی شود **مسئله ۹** + وقتیکه محرم مذکور اختیار
نماید هدی را باید که هدی نماید چیزی را که برای اضحیه جائز است زیراچه از مطلق اسم هدی همین فهمیده میشود و محمد و شافعی رح
گفته اند که کفایت میکند برای آن جانور کوچک ف اعنی بچه ص زیراچه اصحاب رض واجب گردانیده اند درینباب عناق
و جفره را و نزد شیخین رح ذبح کردن صغار جائز است بر وجه اطعام اعنی اگر آن را ذبح کند و بمسکینان تصدق نماید واجب ادا
می شود **مسئله ۱۰** + اگر محرم مذکور اختیار نماید طعام را قیمت نموده میشود آن صید بطعام نزد علمای ما زیراچه واجب نیست مگر
جزای آن صید و ضمان آن پس اعتبار نموده خواهد شد قیمت آن صید و بعد از آن هرگاه خرید کند بقیمت آن طعام را باید که ف
تصدق نماید آن را باینطور که ص هر مسکین را نصف صاع از گندم و یا یک صاع از خرما و جو بدهد و جائز نیست که بدهد یکی از مسکینان

اقل من نصف صاع لان الطعام المذکور ینصرف الی ما ھو المعھود فی الشرع وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما ثم یصوم عن کل نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام فقدرناہ بالطعام والتقدیر علی ھذا الوجہ معھود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع فھو مخیر ان شاء تصدق بہ وان شاء صام عنہ یوما کاملا لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین یطعم قدر الواجب او یصوم یوما کاملا لما قلنا ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد ولو نتف ریش طائر او قطع قوائم صید فخرج من حیز الامتناع فعلیہ قیمۃ کاملۃ لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ وھذا مروی عن علی وابن عباس رض ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا فنزل منزلۃ الصید احتیاطا ما لم یفسد فان خرج من البیض فرخ میت فعلیہ قیمتہ وھذا استحسان والقیاس ان لا یغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج منہ الفرخ الحی والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ فیحال علیہ احتیاطا وعلی ھذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت

کم از نصف صاع زیراچہ طعامیکہ مذکور ست درین باب حمل نمودہ می شود بر طعامیکہ معہود ست در شرع **مسئلہ ۱۱** + اگر اختیار کند محرم مذکور روزہ را پس درینصورت قیمت کردہ میشود آن صید بطعام و بعد ازان باید کہ بمقابل ہر نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما و جو یک روزہ دارد زیراچہ اندازہ نمودن قیمت آن صید بروزہ ممکن نیست پس اندازہ نمودہ خواہد شد بطعام و اندازہ نمودن روزہ بروجہ مذکور یعنی اعتبار نمودن یکروزہ بعوض نصف صاع از گندم و یا یک صاع از خرما و جو معہود و معلوم است در شرع چنانچہ در باب فدیہ [illegible] در حق شیخ فانی چنین حکم آمدہ است پس اگر بعد از اندازہ نمودن روزہ بروجہ مذکورہ کم از نصف صاع از گندم باقی ماند پس درینصورت آن شخص مختار است درینکہ اگر خواہد تصدق نماید آن را بفقرا و اگر خواہد عوض آن یک روزہ دارد چہ روزہ کم از یک روز مشروع نیست و ہمچنین درصورتیکہ واجب شود طعام کمتر از طعام یک مسکین مختار میشود اگر خواہد بمقدار واجب طعام بدہد بمسکین یا عوض آن یکروز روزہ دارد بنا برانچہ مذکور شد **مسئلہ ۱۲** + اگر مجروح کند صیدی را یا برکند موی آنرا یا ببرد عضوی از اعضای آنرا پس او ضامن آن میشود بقدر نقصان بنا بر قیاس بعض بر کل چنانچہ در حقوق عباد **مسئلہ ۱۳** + اگر برکند پر طائری را یا ببرد پای صیدی را باین درجہ کہ آن صید و طائر از انسان گریختن نتوانند پس درینصورت تمام قیمت آن لازم می آید زیراچہ ہرگاہ آلت گریختن آن را شکست و دور کرد پس آن را امن نماند ازینکہ کسی بگیرد آن پس جزای آن براو لازم خواہد شد **مسئلہ ۱۴** + ہر کہ بشکند بیضہ نعامہ را پس براو قیمت آن لازم می آید بجہت آنکہ این مرویست از امیر المومنین علی و ابن عباس رض و بجہت آنکہ بیضہ اصل صید است و قابلیت این دارد کہ صید گردد پس بیضہ مادامیکہ فاسد نباشد بمنزلہ صید اعتبار نمودہ میشود احتیاطا پس اگر بعد از شکستن بیضہ بچہ مردہ برآید از ان پس براو قیمت بچہ زندہ لازم مے آید و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس این است کہ براو سوای قیمت بیضہ ہیچ تاوان لازم نمی شود زیراچہ حیات آن بچہ غیر معلوم است و وجہ استحسان اینست کہ بیضہ مہیا و آمادہ است برای اینکہ ازان بچہ زندہ برآید و شکستن بیضہ پیش از وقت برآمدن بچہ سبب مرگ آن بچہ است پس بنای حکم بر سبب مذکور نمودہ خواہد شد بنا بر احتیاط لہذا اگر کسی عصائی و سنگی بزند بر شکم آہو و بیندازد آن بچہ

جنينا ميتا وماتت فعليه قيمتهما وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب والحية والعقرب والفارة والكلب العقور جزاء لقوله عليه السلام خمس من
الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور وقال عليه السلام يقتل المحرم الفارة والغراب والحدأة والعقرب
والحية والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات وقيل المراد بالكلب العقور الذئب او يقال ان الذئب في معناه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف ويخلط لانه
يبتدي بالاذى اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدي بالاذى وعن ابي حنيفة رح ان الكلب العقور وغير العقور والمستانس والمتوحش منهما سواء لان المعتبر في ذلك الجنس وكذا
الفارة الاهلية والوحشية سواء والضب واليربوع ليسا من الخمس المستثناة لانهما لا يبتديان بالاذى وليس في قتل البعوض
والنمل والبراغيث والقراد شئ لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ثم هي مؤذية بطباعها والمراد بالنمل السوداء
والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتلها ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى ومن قتل قملة تصدق بما شاء
مثل كف من الطعام لانها متولدة من التفث الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيئا وهذا يدل على انه يجزيه ان
يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا ومن قتل جرادة تصدق بما شاء لان الجراد من صيد البر فان الصيد
ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ وتمرة خير من جرادة لقول عمر رض تمرة خير من جرادة ولا شئ عليه في ذبح السلحفاة

بچه مرده زاد و خود هم بمیرد پس بر او قیمت آن آهو و بچه هر دو لازم می آید مسئله ۱۵+ اگر قتل کند غراب یا غلیواز یا گرگ یا مار یا گژدم یا موش
یا کلب گزنده را پس جزای آن لازم نمی آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که پنج چیز از جمله فواسق است پس کشتن آن روا است در حل و
حرم فالتبیر جزا ص و آن پنج چیز این ست غلیواز و مار و گژدم و موش و کلب گزنده و نیز فرموده است که محرم را کشتن این پنج
چیز جائز است و در بعض روایات ذکر گرگ آمده است و بعضی گفته اند که مراد از کلب گزنده درین حدیث گرگ است و جائز است
که گفته شود که گرگ در معنی سگ گزنده است و مراد از غراب آنست که جیفه میخورد و خلط میکند نجس را با طاهر در تناول یعنی هر دو را میخورد چه این جانوران ابتدا
میکنند بایذای انسان اما عقعق که آنرا عکه میگویند پس این مستثنی است چه آنرا غراب نمیگویند و نه ابتدا میکند بایذای انسان و از ابی حنیفه رح مرویست
که کلب گزنده و غیر آن و کلب اهلی و غیر اهلی همه برابر ست زیرا چه معتبر دران جنس است و همچنین موش خانگی و موش وحشی و اهلی
همه برابر ست و ضب یعنی سوسمار و یربوع از جمله پنج فواسق که مستثنی است نیست چه آن هر دو ابتدا نمیکنند بایذای
انسان مسئله ۱۶+ بسبب کشتن پشه و مور و کیک و کنه ف و مگس ص جزا لازم نمی آید چه این چیزها از جمله صید نیست و هم از بدن
انسان متولد نیست و موذی است باعتبار مقتضای طبیعت و مراد از مور آن مور ست که ایذا برساند خواه سیاه باشد یا زرد
و اما موریکه ایذا نمیرساند پس کشتن آن مباح و روا نیست ولیکن اگر بکشد آنرا محرم جزای آن لازم نمی آید زیرا چه از جمله صید نیست
و نه متولد از بدن است مسئله ۱۷+ اگر محرم قتل کند سپش را لازم است مر او را که صدقه دهد هر قدر که خواهد چون یک مشت
گندم زیرا چه سپش متولد میشود از چرک بدن و در جامع صغیر مذکور است که بخوراند مسکین را چیزی و این دلالت میکند بر اینکه قاتل
سپش را کفایت میکند که بخوراند مسکینی را اندک چیزی بر سبیل اباحت اگر چه ازان سیری حاصل نشود مسکین را ف مانند پارهٔ نان ص
مسئله ۱۸+ اگر محرم قتل کند ملخ را لازم می آید که صدقه دهد هر قدر که خواهد زیرا چه ملخ از جمله صید بر است زیرا چه صید آن را
میگویند که گرفته نشود مگر بحیله و گیرنده بقصد میگیرد آنرا و گرفتن آن مقصود وی است و هرگاه قیمت آن بسیار کم است زیرا چه عمر رض
گفته است که یک خرما بهتر ست از یک ملخ لهذا گفته شد هر قدر که خواهد بدهد مسئله ۱۹+ محرم اگر ذبح کند باخه را هیچ چیز بر وی لازم نمی آید

لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ويمكن اخذه من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ
فلم يكن صيدا ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته لان اللبن من اجزاء الصيد فاشبه كله ومن
قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء الا ما استثناه الشرع وهو ما
عددناه وقال الشافعي رح لا يجب الجزاء لانها جبلت على الايذاء فدخلت في الفواسق المستثناة
وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا
بالاخذ اما لجلده او ليصطاد به او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا والعرف املك ولا يجاوز بقيمته شاة وقال زفر رح
يجب بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة ولان اعتبار
قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لانه محارب موذ ومن هذا الوجه لا يزداد على قيمة الشاة ظاهرا
واذا صال السبع على المحرم فقتله لا شيء عليه وقال زفر رح يجب اعتبارا بالجمل الصائل ولنا ما روي عن عمر رض انه قتل

زیراچه باخه از جمله هوام و حشرات است پس آن مانند خنفسه و وزغ است و نیز گرفتن آن بغیر حیله ممکن است
و همچنین گرفتن آن مقصود گیرنده نمیشود پس آن از جملهٔ صید نیست **مسئله ۲۰** + هر که شیر دوشید از صید حرم پس بر او قیمت
آن لازم می آید زیراچه شیر از اجزای صید است پس مانند صید خواهد بود **ف** در حکم **ص** **مسئله ۲۱** + هر که بکشد صیدی را
که ماکول اللحم نیست **ف** چون شیر وغیره که از جنس درنده است **ص** پس بر او جزای آن لازم می آید مگر آن درنده که استثنا نموده
است آنرا شارع چون کلب گزنده وغیره که مذکور شد **ف** چه جزای آن لازم نمی آید **ص** و شافعی رح گفته است **ف**
بسبب کشتن درنده چون شیر مثلا **ص** جزا لازم نمی آید زیراچه آن مقتضای طبیعت موذی است پس آن داخل است
در پنج فاسق که مستثنی نموده شده است و نیز کلب گزنده مستثنی است و اسم کلب جمیع درنده ها را شامل است از روی
لغت و دلیل علمای ما اینست که درنده صید است بجهت آنکه وحشی ست که بغیر حیله گرفتن آن ممکن نیست و گرفتن آن
مقصود گیرنده میشود برای پوست آن یا برای شکار کردن آن یا برای دفع ایذای آن و قیاس آن بر پنج جانور فواسق جائز
نیست زیراچه اگر قیاس نموده شود بران عدد پنج که مذکور است باطل میشود **ف** چه زیاده میشود بر آن و جواب شافعی رح انست
که **ص** اسم کلب واقع نمی شود بر درنده ها باعتبار عرف و عرف غالب است بر لغت و باید دانست که جزائیکه لازم میشود
بسبب کشتن غیر ماکول اللحم باید که زیاده نباشد از قیمت یک گوسفند و زفر رح گفته است که جزای آن لازم می آید هر قدر که باشد
چنانچه همین حکم است در ماکول اللحم و دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که ضبع صید است و بسبب کشتن آن
گوسفند لازم می آید و دوم اینست که اعتبار قیمت آن بجهت انتفاع است بچرم آن نه بجهت آنکه آن موذی و درنده است که
حمله میکند بر انسان و بنا بر جهت مذکوره ظاهرا قیمت آن زیاده نمی شود از قیمت یک گوسفند **مسئله ۲۲** + اگر درنده حمله نماید
بر محرم و محرم آنرا بکشد پس درینصورت بر او هیچ لازم نمی آید و زفر رح گفته است که درینصورت نیز جزای آن لازم می آید بنا بر
قیاس آن بر شتر یکه حمله نماید **ف** و بکشد آن را محرم **ص** و دلیل علمای ما یکی این ست که عمر رض کشته است

سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه ولان المحرم ممنوع عن التعرض لاعن دفع الاذى ولهذا كان ماذونا فى دفع المتوهم من الاذى كما فى الفواسق فلان يكون ماذونا فى دفع المتوهم من الاذى كما فى الفواسق فلان يكون ماذونا فى دفع المتحقق اولى ومع وجود الاذن من الشارع لا يجب الجزاء حقا له بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه من قبل ولا بأس للمحرم ان يذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الاهلى لان هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش والمراد بالبط الذى يكون فى المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة ولو ذبح حماما مسرولا فعليه الجزاء خلافا لمالك رحمه الله انه الوف مستانس ولا يمتنع بجناحيه لبطوء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطئ النهوض والاستيناس عارض فلم يعتبر وكذا اذا قتل ظبيا مستانسا لانه صيد فى الاصل فلا يبطله الاستيناس كالبعير اذا ند لا يأخذ حكم الصيد فى الحرمة على المحرم واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها وقال الشافعى

درنده را وبجهت آن هدی ساخت قچقاری را وگفت که ما ابتدا کشتیم آن را ف وازین معلوم شد که اگر ابتداء حمله از جانب آن بیشد چیزی لازم نمی آید ص دوم اینست که محرم را تعرض آن منع است ودفع نمودن ایذا از ذات خود منع نیست لهذا او از جانب شارع ماذون است که دفع نماید از ذات خود ایذائی را که موهوم است چنانچه درصورت کشتن فواسق پس دفع نمودن ایذای متحقق بطریق اولی روا خواهد بود ف باذن شرع ص و باوجود اذن شارع جزا لازم نخواهد شد برای حق شرع بخلاف شتریکه حمله کند وبکشد آنرا محرم زیراچه درینصورت اذن از جانب صاحب حق که بنده است یافته نشده است مسئله ۲۳ + اگر محرم بسبب مخمصه مضطر گردد بسوی کشتن صید وبنابرآن بکشد صیدی را پس براو جزای آن لازم می آید زیراچه درینصورت اگرچه وی را اذن کشتن آنست درنص قرآن ولیکن آن اذن مقیدست بدادن کفاره باعتبار نص چنانچه ذکر آن بالا رفت مسئله ۲۴ باک نیست محرم را دراینکه ذبح کند گوسفند یا گاؤ یا شتر یا ماکیان یا بط اہلی را زیراچه این چیزها از جمله صید نیست چه آنها وحشت ورم نمیکنند از انسان ومراد از بط آنست که درخانها وحوضها میباشد زیراچه آن باصل خلقت وحشت ندارد مسئله ۲۵ + محرم اگر ذبح کند کبوتر مسرول را ف اعنی کبوتر پای موزه دار ص پس براو جزای آن لازم می آید وامام مالک رح میگوید که براو هیچ لازم نمی آید زیراچه کبوتر مذکور از انسان وحشت ندارد وگریختن نمیتواند بسبب پرواز خود چه آن بطی الحرکت است در وقت پرواز وبزودی پرواز نمیکند وعلمای ما میگویند که کبوتر باعتبار اصل خلقت خود از انسان وحشت میدارد ومیگریزد بسبب پرواز خود اگرچه بطی الحرکت باشد ف در وقت پرواز ص وننگریختن از انسان وانس گرفتن او با انسان عارضی است پس این معتبر نیست مسئله ۲۶ + محرم اگر قتل کند آهوئی را که مانوس است با انسان ف مثل گوسفند ص براو جزای آن لازم می آید زیراچه آهو در اصل صید است پس بسبب مانوس شدن آن با انسان اہلی شمرده نمیشود چنانچه شتر که اہلی است در اصل خلقت اگر رم نماید از انسان ووحشت گیرد صید شمرده نمیشود درحق محرم مسئله ۲۷ + محرم اگر ذبح کند صیدی پس آن ذبح مردار است حلال نیست وشافعی رح گفته است

يحل ما ذبحه المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله اليه ولنا ان الذكاة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي وهذا لان المشروع هو الذي قام مقام الميز بين الدم واللحم تيسيرا فينعدم بانعدامه وان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه جزاء ما اكل وان اكل منه محرم آخر فلا شيء عليه في قولهم جميعا لهما ان هذه ميتة فلا يلزمه باكلها الا الاستغفار وصار كما اذا اكله محرم غيره ولابي حنيفة ان حرمته باعتبار كونه ميتة كما ذكرنا وباعتبار انه محظور احرامه لان احرامه هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية في حق الذكاة فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط مضافة الى احرامه بخلاف محرم آخر لان تناوله ليس من محظورات احرامه ولا بأس بان ياكل المحرم لحم صيد اصطاده

که حلال است ذبیحه که ذبح کند آنرا محرم برای غیر زیرا چه محرم درین صورت عمل میکند برای غیر پس فعل او منتقل و منسوب میگردد بسوی آن غیر ف وچنان شمرده میشود که آن غیر ذبح کرده است ص و دلیل علمای ما اینست که ذبح کردن فعل مشروع است و ذبح کردن محرم غیر مشروع و حرام است پس ذبح کردن او ذبح نیست ف در حقیقت همان ذبح کردن مجوسی و سر آن اینست که مشروع همان ذبح است که قائم مقام جدا کردن خون از گوشت است برای آسانی اهل اسلام ف حتی که اگر مسلم غیر محرم ذبح کند و از ذبیحه مطلقا خون نه برآید و از گوشت جدا نشود خوردن آن حلال ست بجهت آنکه ذبح مسلم غیر محرم قائم مقام جدا کردن خون ذبیحه از گوشت آن است و اگر ذبح کند مجوسی خوردن آن حلال نیست اگرچه خون برآید و از گوشت جدا شود بجهت آنکه ذبح او مشروع و قائم مقام جدا کردن خون از گوشت ذبیحه نیست ص پس اگر آن ذبح مشروع که قائم مقام جدا کردن خون از گوشت است منعدم شود ف بسبب محرم بودن ذابح ص جدا کردن خون از گوشت منعدم خواهد شد ف پس ذبیحه محرم حلال نخواهد شد مانند ذبیحه مجوسی ص پس اگر بخورد محرم از ذبیحه خود چیزی را لازم می آید برو قیمت آن چیز نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که برو بجهت خوردن آن هیچ لازم نمی آید و اگر بخورد از ذبیحه محرم دیگر پس برو هیچ لازم نمی آید بالاتفاق و دلیل صاحبین رح اینست که ذبیحه مذکور مردارست پس لازم نیست بسبب خوردن آن مگر استغفار چنانچه لازم نمی آید بر محرم دیگر بسبب خوردن ف آن مگر استغفار ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که حرمت آن باعتبار اینست که آن ذبح از محظورات احرام است زیرا چه آن ذبیحه بسبب احرام ذبح کننده آن از حلت بیرون شده است و هم بسبب آن احرام اهلیت ذبح کردن در حق محرم باقی نمانده است پس حرمت خوردن آن بسبب این وسائط منسوب و مضاف است بسوی احرام آن ذبح کننده و از محظورات احرام او گشته است ف و هرگاه چنین شد پس بر محرم مذکور بسبب خوردن چیزی از آن جزای آن لازم خواهد آمد برو ص و بخلاف محرم دیگر چه خوردن آن از محظورات احرام او نیست + مسئله ۳۸ + باک نیست محرم را اگر بخورد گوشت صیدی که صید کرده است آنرا

حلال وذبحه اذا لم یدل المحرم علیه ولا امره بصیده خلافا لمالك رح فیما اذا اصطاده لاجل المحرم له قوله علیه السلام لا بأس باکل المحرم لحم صید ما لم یصده او یصاد له قلنا ماروی ان الصحابة رض تذاکروا لحم الصید فی حق المحرم فقال علیه السلام لا بأس به واللام فیما روی لام تملیك فیحمل علی ان یهدی الیه الصید دون اللحم او معناه ان یصاد بامره ثم شرط عدم الدلالة وهذا تنصیص علی ان الدلالة محرمة قالوا فیه روایتان ووجه الحرمة حدیث ابی قتادة رض وقد ذکرناه وفی صید الحرم اذا ذبحه الحلال تجب قیمته یتصدق بها علی الفقراء لان الصید استحق الامن بسبب الحرم قال علیه السلام فی حدیث فیه طول ولا یجزیه الصوم لانها غرامة ولیست بکفارة فاشبه ضمان الاموال وهذا لانه یجب بتفویت وصف فی المحل وهو الامن والواجب علی المحرم بطریق الکفارة جزاء علی فعله لان الحرمة باعتبار معنی فیه وهو احرامه والصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وقال زفر رح یجزیه الصوم اعتبارا بما وجب علی المحرم والفرق قد ذکرنا

حلال ف یعنی غیر محرم ص وہم ذبح کرده است آنرا حلال بشرطیکه دلالت کرده نباشد بران محرم ونه امر کرده باشد ان حلال را بصید کردن آن صید و امام مالک رح گفت است که خوردن ان حلال نیست محرم را درصورتیکه شکار کرده باشد آنرا حلال برای محرم زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که باک نیست مر محرم را در خوردن گوشت صید بشرطیکه محرم شکار نکرده باشد آنرا ونه شکار کرده باشد آنرا کسی برای محرم ف دلیل علمای ما اینست که اصحاب رض که باهم مذاکره کردند در اباحت گوشت صید در حق محرم پس فرمود پیغمبر صلعم که باک نیست دران ف جواب از دلیل امام مالک رح اینست که درحدیثیکه دلیل آورده اند آنرا امام مالک رح لام تملیک مذکور است پس مراد ازان اینست که عین صید را هدیه دهد کسی محرم را نه گوشت آن را یا مراد ازان اینست که صید کرده شود بامر او و بعد ازان بدانکه انچه مذکور شد که خوردن گوشت صید مذکور مر محرم را باک نیست بشرطیکه دلالت نکرده باشد بران پس آن صریحا دلالت میکند براینکه اگر دلالت کند بران محرم پس او را خوردن گوشت آن حرام است و فقها گفته اند که دران دو روایت است بنابر یک روایت حرام است ف ویرا خوردن گوشت آن صید درصورتیکه دلالت کرده باشد بران ص و وجه حرمت حدیث ابو قتاده رضی الله عنه است که سابق مذکور شد ف درباب احرام ص

مسئله ۲۹ - اگر ذبح کند صید حرم را حلال پس براو لازم می آید که قیمت آنرا تصدق نماید بفقرا زیراچه صید حرم مستحق امن است بسبب حرم چه پیغمبر صلعم درحدیثیکه دراز است فرموده است که مگریزانید صید حرم را و روزه درحق او کفایت نمیکند زیراچه لازم قیمت آن برحلال مذکور بطریق تاوان است نه بطریق کفاره پس مانند تاوان مال شد و سر آن اینست که آن قیمت واجب میشود بسبب تفویت وصف امن در محل و انچه بر محرم واجب میشود آن بطریق کفاره و جزای فعل اوست زیراچه حرمت آن باعتبار معنی است که در محرم است و آن احرام اوست و روزه صلاحیت این دارد که جزای افعال واقع شود نه تاوان محال و زفر رح گفته است که درصورت مذکوره روزه نیز کفایت میکند ف درحق حلال مذکور بنابر ص قیاس آن بر چیزیکه واجب میشود بر محرم ولیکن هرگاه فرق میان آن و این بیان نموده شد ف ظاهر گشت که این قیاس مع الفارق است

وحل یجزیہ الهدی ففیه روایتان ومن دخل الحرم بصید فعلیه ان یرسله فیه اذا کان فی یده خلافا للشافعی رح فانه یقول حق الشرع لا یظهر فی مملوک العبد لحاجة العبد ولنا انه لما حصل فی الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ صار هو من صید الحرم فاستحق الامن لما روینا فان باعه رد البیع فیه ان کان قائما لان البیع لم یجز لما فیه من التعرض للصید وذلك حرام وان کان فائتا فعلیه الجزاء لانه تعرض للصید بتفویت الامن الذی استحقه وکذلك بیع المحرم الصید من محرم او حلال لما قلنا ومن احرم وفی بیته او فی قفص معه صید فلیس علیه ان یرسله وقال الشافعی رح علیه ان یرسله لانه متعرض للصید بامساکه فی ملکه فصار کما اذا کان فی یده ولنا ان الصحابة رض کانوا یحرمون وفی بیوتهم صیود ودواجن ولم ینقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشیة وهی من احدی الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو لیس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبیت والقفص لا به غیر انه فی ملکه ولو ارسله فی مفازة فهو علی ملکه فلا معتبر ببقاء الملك وقیل اذا کان القفص فی یده لزمه ارساله لکن علی وجه لا یضیع **قال** فان اصاب حلال صیدا

ص وبدانکه هدی کفایت میکند در حق الامحرم؟ یا نه پس دران دو روایت است مسئله ۳۰ + اگر غیر محرم مع صید داخل شود در حرم پس واجب است براو که بگذارد آنرا در حرم اگر آن صید در دست او باشد ف حقیقة نه در قفص یا کجا و ص و شافعی رح میگوید که گذاشتن آن براو واجب نیست چه آن صید مملوک وی است وحق الشرع ظاهر نمیشود در مملوک عبد بجهت آنکه بنده محتاج است و دلیل علمای ما این است که آن صید هرگاه داخل شد در حرم واجب گشت ترک تعرض آن بجهت تعظیم حرم چه صید درین هنگام از صید حرم گشت پس مستحق امن شد بنابر انچه مرویست پس اگر بفروشد آنرا مالک آن ف که داخل شده است در حرم ص پس آن بیع رد نموده میشود اگر آن صید موجود باشد زیراچه این بیع صحیح نیست بجهت آنکه دران تعرض صید حرم است وحال آنکه تعرض آن حرام است و اگر آن صید موجود نباشد پس بر بائع مذکور جزای آن لازم می آید بجهت آنکه بیع مذکور تعرض آن صید است باینطور که امن وی ازان زائل گردانیده است وحال آنکه صید درین هنگام مستحق امن است وهمین حکم است درصورتیکه بفروشد محرم صید را بدست محرم دیگر یا بدست حلال بنابر وجهیکه مذکور شد مسئله ۳۱ + اگر شخصی احرام نماید وحال آنکه صید در قفص دارد همراه خود یا در خانه پس واجب نیست براو که بگذارد آن صید را و شافعی رح گفته است واجب است بر او که بگذارد آن صید را زیراچه اگر نگذارد آنرا پس لازم می آید که تعرض آن نموده بسبب نگاهداشتن آن در ملک خود پس چنان شد که در دست او ف حقیقة باشد و دلیل علمای ما یکی اینست که اصحاب رض احرام می نمودند وحال آنکه در خانهای آنها صیدها و دواجن اعنی کبوتر وغیره می بود و منقول نیست که آنها را بگذاشتند و شان همین عمل عادت جاری است و این یک حجت است و دوم اینست که واجب بر محرم ترک تعرض آنست و در صورت مذکوره تعرض آن از جانب محرم یافته نمیشود بلکه آن جانور در صورت مذکوره محفوظ بخانه یا بقفص ف بدست محرم وجز این نیست که آن جانور در ملک وی است ف و دران مضائقه نیست ص چه اگر بگذارد آن را در صحرا و بیابان ملکیت او دران باقی می ماند پس بقای ملکیت اعتبار ندارد و بعضی گفته اند که اگر قفس آن جانور در دست محرم باشد لازم است براو که بگذارد آنرا بطوریکه ضائع نگردد ف باین طور که بگذارد آنرا در خانۂ خود ص مسئله ۳۲ + اگر بگیرد حلال صید را

ثم احرم فارسله من يده غيره يضمن عند ابي حنيفة رح وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناهٍ عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما اذا اخذه في حالة الاحرام لانه لم يملكه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا ونظيره الاختلاف في كسر المعازف

واذا اصاب محرم صيدا فارسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق لانه لم يملكه بالاخذ فان الصيد لم يبق محلا للتملك في حق المحرم لقوله تعالى وحُرِّم عليكم صيدُ البرِّ ما دُمتُم حُرُمًا فصار كما اذا اشترى الخمر فان قتله محرم اخر في يده فعلى كل واحد منهما جزاء لان الاخذ متعرض للصيد بازالة الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا ويرجع الاخذ على القاتل وقال زفر رح لا يرجع لان الاخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره قلنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند اتصال

و بعد از ان احرام نماید و رها کند کسی آنرا از دست محرم مذکور پس آنکس ضامن آن میشود نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که ضامن نمیشود زیرا چه آنکس درینصورت امر بمعروف و نهی عن المنکر نموده است و این را محسن گفته میشود و بر محسن چیزی لازم نمی آید و دلیل ابی حنیفه رح اینست که محرم مذکور مالک آن صید شده است بسبب گرفتن آن در حالیکه او حلال بود و این ملک محترم است پس احترام این ملک بسبب احرام آن شخص زائل نمیشود و هرگاه چنین شد پس آنکس بسبب رها نیدن آن از دست محرم مذکور ضامن آن خواهد شد چه او تلف کرد مملوک غیر را بخلاف آنکه اگر بگیرد محرم صیدی را در حالت احرام چه درینصورت اگر رها کند آن را کسی از دست او آنکس ضامن آن نمیشود بالاتفاق زیرا چه درینصورت محرم مالک آن صید نمیشود بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است بر شما صید بر مادامیکه شما محرم باشید پس صید نیز در حق محرم بمنزله خمر است در حق مطلق مسلمانان و مسلمان بسبب خریدن خمر مالک آن نمیشود همچنین محرم بسبب گرفتن صید مالک آن نخواهد شد و باید دانست که نظیر این اختلاف اختلاف آنهااست در شکستن آلت لهو که آنرا معازف میگویند ف چون طنبور و غیره اعنی اگر بشکند کسی معازف کسی را پس او ضامن آن میشود نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین ص

مسئله ۳۳ + اگر بگیرد محرم صیدی را و قتل کناند آنرا در دست محرم دیگر پس بر هر واحد از ان دو محرم جزا لازم می آید زیرا چه گیرنده تعرض آن نموده است باینطور که او بسبب گرفتن امنیت از ان زائل گردانیده است و کشنده مذکور تعرض مذکور را ثابت و برقرار داشته است بسبب کشتن آن و این بمنزله تعرض نمودن است ابتداءً در حق وجوب ضمان و جزا چنانچه گواهان طلاق قبل الدخول اگر رجوع نمایند ف ضامن نصف مهر میشوند ص و بعد از ان باید دانست که در صورت مذکوره گیرنده صید انچه جزای آن صید هست میگیرد آنرا از کشنده آن و زفر رح گفته است که او را نمیرسد که بگیرد آنرا از کشنده مذکور زیرا چه بر گیرنده مذکور جزا لازم آمده است بجهت فعل او که گرفتن صید است پس مواخذه آن نخواهد کرد از غیر و دلیل علمای ما اینست که گرفتن صید سبب ضمان و جزا نمیشود در حق محرم مگر وقتیکه آن گرفتن مفضی شود

الهلاك به فهو بالقتل جعل فعل الاخذ علة فيكون فى معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان عليه فان قطع حشيش الحرم او شجرة ليست بمملوكة وهو مما لا ينبته الناس فعليه قيمته الا فيما جف منه لان حرمتهما تثبت بسبب الحرم قال عليه السلام لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها ولا يكون للصوم فى هذه القيمة مدخل لان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الاحرام فكان من ضمان المحال على ما بينا ويتصدق بقيمته على الفقراء واذا اداها ملكه كما فى حقوق العباد ويكره بيعه بعد القطع لانه ملكه بسبب محظور شرعًا فلو اطلق له فى بيعه لتطرق الناس الى مثله الا انه يجوز البيع مع الكراهة بخلاف الصيد والفرق ما نذكره والذى ينبته الناس عادة عرفناه غير مستحق للامن بالاجماع ولان المحرم المنسوب الى الحرم والنسبة اليه على الكمال عند عدم النسبة الى غيره بالانبات وما لا ينبت عادة اذا انبته انسان التحق بما

بهلاكت آن پس کشندهٔ مذکور بسبب کشتن آن در دست محرم مذکور فعل ویرا سبب جزا گردانیده است پس کشندهٔ مذکور در معنی مباشر علت العلت است پس ضمان وجزای آن بروی عائد خواهد شد مسئله ۴۳۴ محرم اگر ببرد گیاه حرم را ف که سبز است ص یا ببرد درختی را که مملوک کسی نیست وهم خشک نباشد وهم درخت مذکور از جنس آن درخت نباشد که انسان آنرا می نشاند از روی عادت پس برو قیمت آن لازم می آید بالاتفاق زیراچه حرمت آن گیاه ودرخت ثابت است بسبب حرمت حرم چه پیغمبر صلعم فرموده است درحق حرم که ای دانا آگاه باشید که بریده نمیشود گیاه آن ونه بریده میشود خار آن وباید دانست که روزه داشتن بجای قیمت آن گیاه ودرخت کفایت نمیکند زیراچه حرمت آن گیاه ودرخت بجهت حرمت حرم است نه بسبب احرام پس قیمت مذکور ضمان بیجاست ف ودر ضمان محل روزه را دخل نیست وخبرین نیست که روزه در جزای فعل است ص وباید که قیمت مذکور را تصدق نماید وبدهد بفقرا وبعد از دادن قیمت آن گیاه ودرخت او مالک آن میشود چنانچه همین حکم است در حقوق عباد وباید دانست که فروختن آن گیاه ودرخت بعد از بریدن آن ویرا مکروه است زیراچه او مالک آن شده است بنا بر سببیکه محظور است از روی شرع پس اگر جائز داشته شود بیع ف آن بی کراهیت ص هرآینه مردمان جرات خواهند نمود در بریدن وفروختن آن ولیکن بیع آن جائز است مع کراهیت بخلاف صید چه بیع آن اصلا جائز نیست ص وبیان فرق میان گیاه ودرخت ومیان صید در حکم بیع خواهد آمد انشاء الله تعالی ودرختی که می نشاند آنرا انسان از روی عادت پس آن مستحق امن نیست بنا بر اجماع وبنا برآنکه بریدن آن گیاه ودرخت حرام است که منسوب بحرم باشد ومنسوب بروجه کمال نمیشود مگر وقتیکه منسوب بسوی غیر نباشد ف ودرختی که می نشاند آن را انسان از روی عادت منسوب است بسوی غیر حرم که انسان است ص بجهت نشاندن ف او پس درختی که نشانده است آنرا انسان ودر زمین حرم منسوب بحرم نیست بروجه کمال ص وباید دانست که درختیکه نمی نشاند آنرا انسان از روی عادت اگر نشاند آنرا انسان پس آن ملحق است بدرختی که می نشاند آنرا انسان از روی عادت اگر نشاند آنرا انسان پس آن ملحق له آن درخت شمرده میشود

ینبت عادۃ ولو نبت بنفسه فی ملك رجل فعلی قاطعه قیمة لحرمة الحرم حقا للشرع وقیمة اخری ضمانا لمالکه
کالصید المملوك فی الحرم وما جف من شجر الحرم لاضمان فیه لانه لیس بنامی ولا یرعی حشیش الحرم ویقطع الا
الاذخر وقال ابو یوسف رہ لا بأس بالرعی فیه لان فیه ضرورۃ فان منع الدواب عنه
متعذر ولنا ما رویناو القطع بالمشافر کالقطع بالمناجل وحمل الحشیش من الحل ممکن
فلا ضرورۃ بخلاف الاذخر لانه استثناه رسول اللہ صلی اللہ علیه واٰله وسلم فیجوز قطعه
ورعیه وبخلاف الکماۃ لانها لیست من جملة النبات وکل شی فعله القارن مما ذکرنا
ان فیه علی المفرد دما فعلیه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعی رہ دم واحد بناء
علی انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا باحرامین وقد مر من قبل **قال** الا ان یتجاوز
المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج فیلزمه دم واحد خلافا لزفر رہ لما ان المستحق علیه عند
المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد واذا اشترك محرمان فی قتل صید

درختیکه نمی نشانند آن را انسان اگر از خود روید که می نشانند آنرا انسان از روی عادت **مسئلہ ۳۵** + درحرم در زمینی که مملوک کسی است پس درینصورت بر قاطع آن دو قیمت لازم می آید یکی برای حرمت حرم و دوم برای مالک چنانچه دو قیمت لازم می آید بر کسی که بکشد درحرم صیدیرا که مملوک کسی است **مسئلہ ۳۶** + اگر ببرد کسی درحرم گیاه خشک یا درخت خشک را پس بر وضمان وجزای آن لازم نیست چه آن نامی نیست **مسئلہ ۳۷** + روا نیست چرانیدن دواب گیاهای حرم ونه بریدن آن مگر گیاهیکه آنرا اذخر میگویند واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که در چرانیدن دواب درگیاه حرم باك نیست زیراچه دران ضرورت وحاجت است بجهت آنکه باز داشتن دواب ازان متعذر است ودلیل طرفین رح اینست که مرویست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریدن بمشفر اعنی بلب شتر مانند بریدن بداس است وجواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که برداشتن گیاه برای علف دواب از حل ممکن است پس در چرانیدن آن گیاه حرم ضرورت نیست بخلاف اذخر چه رسول خدا صلعم آنرا استثنا نموده است پس جائز است بریدن آن وهم چرانیدن آن بخلاف کمات ف اعنی سمارو غ ص چه آن از جمله نباتات نیست **مسئلہ ۳۸** + درهر صورت که از صورتهای جنایت مذکور بر مفرد یکدم لازم می آید پس دران بر قارن دو دم لازم می آید یکی بجهت حج ودیگر بجهت عمره وشافعی رح گفته است که درصورتهای مذکوره بر قارن نیز یکدم لازم می آید بنابر آنکه قارن محرم است باحرام واحد نزد شافعی رح ونزد علمای ما او محرم است بدو احرام ف لیکن و دو دم لازم خواهد شد ص مگر درصورتیکه تجاوز نماید از میقات بدون احرام حج وعمره ف اعنی احرام یکی ازان هم نماید از میقات ص پس درینصورت براو یکدم لازم می آید زیراچه واجب نیست براو در میقات مگر احرام واحد وهرگاه یک احرام هم نکرد در میقات پس لازم می آید تاخیر واجب واحد وبسبب تاخیر واجب واحد لازم نمی آید مگر جزای واحد ودرین اختلاف زفر رح است **مسئلہ ۳۹** + اگر شریک شوند دو محرم در کشتن صیدی پس بر هر واحد از آنها لازم می آید جزای کامل زیراچه هر واحد درینصورت جنایتی کرده است که فوق دلالت است پس لازم خواهد شد جزای متعدد بسبب تعدد جنایت **مسئلہ ۴۰** + اگر شریک شوند دو حلال در کشتن صید حرم

فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما بالشركة يصير جانيا جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية واذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجناية فيتحد باتحاد المحل كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة واذا باع المحرم الصيد او ابتاعه فالبيع باطل لان بيعه حيا تعرض للصيد بتفويت الامن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة ومن اخرج ظبية من الحرم فولدت اولادا فماتت هي واولادها فعليه جزاؤهن لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فتسري الى الولد فان ادى جزاءها ثم ولدت ليس عليه جزاء الولد لان بعد اداء الجزاء لم تبق امنة لان وصول الخلف كوصول الاصل والله اعلم بالصواب

باب مجاوزة الوقت بغير احرام

واذا اتى الكوفي بستان بني عامر فاحرم بعمرة فان رجع الى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وان رجع اليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته فعليه دم وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان رجع اليه محرما فليس عليه شيء

پس بران هر دو جزای واحد لازم می آید زیرا چه جزا درینصورت عوض محل جنایت است نه بمقابل جنایت ومحل درینصورت واحد است پس جزای واحد بعوض آن لازم خواهد شد چنانچه اگر دو کس قتل نمایند کسی را بخطا واجب میشود بران دو کس دیت واحد و بر هر واحد از انها کفاره علیحده لازم می آید مسئله ۴۱+ اگر بفروشد محرم صید را یا خرید کند آنرا پس بیع درین هر دو صورت باطل است زیرا چه محرم اگر صید را زنده بفروشد پس این تعرض آن است و اگر بفروشد آن را بعد از کشتن آن پس درینصورت فروختن آن فروختن مردار ست ف چه صید یکه بکشد آن را محرم مردار ست پس بهر طور بیع آن جائز نیست ص مسئله ۴۲ هر که بیرون کند آهوئی را از حرم و بعد از ان بزاید آن آهو بچه ها را و بمیرد آن آهو و بچه های آن پس جزای هر واحد از آنها لازم می آید زیرا چه صید حرم بعد از اخراج آن از حرم مستحق امن ست شرعًا لهذا رد آن واجب است بسوی مامن آن ف که حرم هست ص واین استحقاق صفت شرعیست پس سرایت خواهد کرد بسوی اولاد ف لهذا درصورت مذکوره برای هر یک از آهو و بچه های آن جزای علیحده لازم خواهد شد ص و اگر بعد از اخراج آن ادا نماید اخراج کننده و بعد از ان بچه ها بزاید آن آهو پس درینصورت لازم نمی آید برو جزای بچه آن زیرا چه آهوی مذکور بعد از ادای جزای آن مستحق امن باقی نمی ماند ف لهذا درین هنگام رد آن بمامن آن که حرم است برو واجب نیست ص زیرا چه جزای آن که بدل آن است بمنزله عین آنست ف ودرینصورت ادای جزای آن نموده است پس بعد از ان چیزی دیگر لازم نخواهد شد ص والله اعلم

باب در بیان احکام تجاوز نمودن از میقات بغیر احرام مسئله ۱+ کوفی اگر داخل شود در بستان بنی عامر و بعد از ان احرام نماید برای عمره پس اگر بازگشت نماید بسوی ذات عرق ف که میقات اهل کوفه است ص و در آنجا تلبیه بگوید پس ساقط می شود از و دم ف که واجب میشود بر انسان بجهت تجاوز نمودن او از ص میقات خود و اگر بعد از بازگشت نمودن او بذات عرق تلبیه نگوید تا آنکه بمکه داخل شود و طواف نماید برای عمره پس برو دم لازم می آید و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که اگر کوفی مذکور بعد از احرام نمودن از بستان مذکور بازگشت نماید بذات عرق در حالیکه محرم هست پس هیچ لازم نمی آید

لبّى او لم يلبّ وقال زفر رحمه الله لا يسقط لبّى او لم يلبّ لان جنايته لم ترتفع بالعود وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد اليه بعد الغروب ولنا انه تدارك المتروك في اوانه وذلك قبل الشروع في الافعال فيسقط الدم بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك على ما مرّ وان التدارك عندهما بعوده محرما لانه اظهر حق الميقات كما اذا مرّ به محرما ساكتا وعنده رحمه الله بعوده محرما ملبيا لان العزيمة في الاحرام من دويرة اهله فاذا ترخص بالتاخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء التلبية وكان التلافي بعوده ملبيا وعلى هذا الخلاف اذا احرم بحجة بعد المجاوزة مكان العمرة في جميع ما ذكرنا ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق ولو عاد اليه قبل الاحرام يسقط بالاتفاق وهذا الذي ذكرنا اذا كان يريد الحج او العمرة فان دخل البستان لحاجته فله ان يدخل مكة بغير احرام ووقته البستان

تلبيه بگويد بعد از رسيدن بذات عرق يا نگويد و زفر رح گفته است كه دم براو لازم است خواه بعد از رسيدن بذات عرق تلبيه بگويد يا نگويد زيرا چه جنايت او مرتفع نميگردد بسبب عود نمودن او بذات عرق چنانچه اگر افاضه نمايد كسى از عرفات پيش از ايام و بعد از ان عود نمايد بعرفات بعد از غروب آفتاب پس بسبب عود نمودن او جنايت او مرتفع نميگردد همچنين درينجا نيز و دليل علماى ما اينست كه كوفى از ميقات تجاوز نموده بود بغير احرام پس او ترك نموده بود احرام را از ميقات و بعد از ان تدارك آن نموده در وقت آن چه پيش از شروع نمودن افعال عمره يا حج همه وقت آنست پس ساقط خواهد شد دم كه بسبب تجاوز نمودن از ميقات بدون احرام لازم ميشود بخلاف آنكس كه افاضه نمايد از عرفات و بعد از ان عود نمايد بعرفات بعد از غروب آفتاب زيرا چه او تدارك متروك نموده است در وقت آن بنابر آنچه سابق مذكور شده است وليكن تدارك متروك در صورت مذكوره نزد صاحبين رح حاصل ميشود بسبب عود نمودن كوفى مذكور بذات عرق در حالت احرام چه درين هنگام حق ميقات از و فوت نشد چنانچه در صورتيكه بحالت احرام بگذرد از ميقات در حاليكه ساكت است و نزد ابى حنيفه رح تدارك آن حاصل ميشود بسبب عود نمودن او بذات عرق در حالت احرام بشرطيكه تلبيه بگويد در ذات عرق زيرا چه عزيمت در احرام اينست كه از خانه خود احرام كند و هرگاه بطريق رخصت جائز داشته شد تاخير آن تا ميقات پس واجب است بر تاخير كننده مذكور كه قضا نمايد حق آنرا باينطور كه بعد از رسيدن بذات عرق تجديد تلبيه نمايد و همچنين اختلاف است در صورتيكه احرام حج نمايد كوفى بعد از تجاوز نمودن از ميقات و بعد از ان بازگشت نمايد بسوى ميقات كه ذات عرق است بطوريكه در صورت عمره بازگشت نموده بود و اگر كوفى مذكور عود نمايد بسوى ذات عرق بعد از شروع نمودن او در طواف خانه كعبه او استلام حجر اسود پس درينصورت دم از و ساقط نمى شود بالاتفاق و اگر عود كند از بستان مذكور بسوى ذات عرق پيش از احرام پس درينصورت دم ساقط ميشود بالاتفاق و اينهمه مذكور شد وقتى است كه كوفى مذكور اراده حج و عمره باشد و اگر او داخل شود در بستان بنى عامر براى حاجتى پس ميرسد و يرا كه داخل شود در مكه بغير احرام و درينصورت و يرا اگر بعد از رسيدن به بستان مذكور اراده حج يا عمره شود پس ميقات او بستان مذكور است

وهو وصاحب المنزل سواء لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده
واذا دخله التحق باهله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له والمراد
بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم وقد مر من قبل فكذا وقت الداخل الملحق به
فان احرما من الحل ووقفا بعرفة لم يكن عليهما شئ يريد به البستاني والداخل فيه لانهما
احرما من ميقاتهما ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت
واحرم بحجة عليه اجزاه ذلك من دخوله مكة بغير احرام وقال زفر رح لا يجزيه وهو القياس
اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك في وقته لان
الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء

وصاحب بستان هر دو برابر اند زيرا چه بستان مذكور واجب التعظيم نيست پس بسبب قصد رفتن به بستان مذكور
احرام واجب نيست و هرگاه داخل شد دران و لاحق شد باهل آن بستان بمنزله يكي از انها گشت و بستاني را جائز است
كه براي حاجت بمكه رود بغير احرام پس همچنين كوفي مذكور را نيز جائز خواهد شد رفتن بمكه براي حاجت بدون احرام
و بايد دانست كه انچه مذكور شد كه بستان مذكور ميقات وي است پس مراد ازان جميع زمين حل است كه واقع است
ميان آن و ميان حرم چنانچه سابق مذكور شده است پس اگر كوفي مذكور يا يكي از اهل بستان احرام نمايد از حل و توقف
بعرفات نمايد پس برآنها هيچ لازم نمي آيد زيرا چه آنها احرام نموده اند از ميقات خود ❊ مسئله ❊
آفاقي اگر داخل شود در مكه بدون احرام و بعد ازان خارج شود از مكه دران سال و رود
بسوي ميقات خود و از ميقات احرام حج فرض نمايد پس بسبب اين احرام جنايتيكه بسبب
داخل شدن در مكه بدون احرام بوقوع آمده بود مرتفع ميگردد و چنان شود كه گويا او بدون احرام در مكه داخل نشده است
و زفر رح گفته است كه آن جنايت مرتفع نميگردد و همين موافق قياس است چنانچه در صورت نذر ف اعني اگر نذر كند
كسي باينطور كه بگويد علي ذهاب الى مكة بالاحرام پس او اگر احرام از ميقات براي حج فرض نمايد و بعد ازان داخل شود در مكه
پس نذر مذكور بسبب رفتن باين احرام بسوي مكه ادا نميشود بلكه ص لازم است ف مراو را ص كه باحرام مستقل ج بسوي
مكه چنانچه آفاقي مذكور اگر بعد از گذشتن آن سال در سال ديگر بسوي ميقات رفته احرام حج نمايد و بمكه رود پس بسبب رفتن
بمكه باحرام حج در سال ديگر مرتفع نميشود جنايتيكه بوقوع آمده بود بسبب داخل شدن در مكه بدون احرام در سال اول و دليل
علماي ما اينست كه آفاقي مذكور تلافي متروك ف و تدارك آن ص نمود در وقت آن زيرا چه واجب بر او اين است كه تعظيم
اين بقعه نمايد باينطور كه باحرام داخل شود دران ف و لازم نيست تخصيص بر او في داخل شدن در مكه كه احرام مستقل نمايد در صورت
مذكوره داخل شدن در مكه باحرام يافته شد پس كفايت خواهد كرد ص چنانچه اگر داخل ميشد در مكه باحرام حج فرض در ابتدا ف كفايت ميكرد

بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا فی ذمته فلا يتادى الا باحرام مقصود كما فی الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثانی ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرة وافسدها مضى فيها وقضاها لان الاحرام يقع لازما فصار كما اذا افسد الحج وليس عليه دم لترك الوقت وعلى قياس قول زفر رح لا يسقط عنه وهو نظير الاختلاف فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغير احرام وفيمن جاوز الوقت بغير احرام واحرم بالحج ثم افسد حجته هو يعتبر المجاوزة هذه بغيرها من المحظورات ولنا انه يصير قاضيا حق الميقات بالاحرام منه فی القضاء وهو يحكی الفائت ولا ينعدم به غيره من المحظورات فوضح الفرق

ص بخلاف آنکه سال دیگر در آید چه درین هنگام داخل شدن بمکه باحرام برای آن دین واجب میشود بر ذمه او پس آن ادا نمیشود مگر باینطور که باحرام مستقل داخل شود در مکه چنانچه اگر نذر کند کسی باینکه اعتکاف خواهم نمود در ماه رمضان درین سال پس اعتکاف مذکور ادا میشود بروزه رمضان مذکور و برای آن اعتکاف روزه علیحده سوای روزه رمضان درکار نمیشود و اگر در رمضان مذکور اعتکاف نماید پس بعد ازان واجب میشود براو که اعتکاف نماید در ماه دیگر سوای رمضان بروزه مستقل و اگر در سال آینده در ماه رمضان آن اعتکاف ادا نماید بروزه رمضان مذکور صحیح نمیشود مسئله ۳۱ هر که بعد از گذشتن از میقات احرام عمره نماید و بعد ازان عمره مذکوره را فاسد کند باید که افعال آن عمره را تمام کند و بعد ازان آن را قضا کند زیرا چه احرام لازم میشود پس این چنان شد که فاسد کند حج ف بعد از احرام ص و درینصورت براو واجب نمیشود دم بسبب تجاوز نمودن او از میقات بدون احرام زیرا چه براو قضای آن حج و عمره لازم است پس وقت قضا احرام آن از میقات خواهد کرد و بسبب آن این جنایت مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام مرتفع خواهد گشت بجهت آنکه بسبب احرام نمودن از میقات در قضای آن حج و عمره حق میقات که فوت شده بود نیز قضا خواهد شد و هرگاه قضای آن خواهد شد پس سوای آن چیزی دیگر لازم نیست و بنا بر قیاس قول زفر رح دم مذکور از و ساقط نمیشود چنانچه همین اختلاف است در حق کسیکه حج او فوت شود ف و ایام حج باقیماند ص و آنکس بغیر احرام تجاوز نماید از میقات و در حق کسیکه تجاوز نماید از میقات بغیر احرام ف و بعد ازان ص احرام حج نماید و بعد ازان آن حج را فاسد گرداند ف اعنی درینصورتها نزد زفر رح دم مجاوزت از میقات بغیر احرام برو لازم می آید و بسبب قضا نمودن آن حج و عمره ساقط نمیشود و نزد علمای ما ساقط میشود ص و زفر رح این جنایت را قیاس میکند بر محظورات دیگر ف و دران هیکه واجب میشود بسبب قضا نمودن آن حج و عمره که دران محظورات ص واقع شده بود آن دم ساقط نمیشود و همچنین ساقط نمیشود دمیکه واجب میشود بسبب مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام ص و علمای ما میگویند که ف قیاس آن بمحظورات دیگر معقول نیست زیرا چه ص بسبب احرام نمودن از میقات در وقت قضای حج و عمره حق میقات نیز قضا نموده میشود پس جنایت مجاوزت مرتفع میگردد بخلاف محظورات دیگر ف چه بسبب قضا نمودن آن حج و عمره مرتفع نمیگردد ص پس فرق واضح شد

واذا خرج المكي يريد الحج فاحرم ولم يعد الى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لان وقته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الى الحرم ولبى او لم يلب فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الآفاقي والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فاحرم ووقف بعرفة فعليه دم لانه لما دخل مكة واتى بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتاخيره عنه فان رجع الى الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهو على الخلاف الذي تقدم في الآفاقي

باب اضافة الاحرام

قال ابو حنيفة رح اذا احرم المكي بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة وقال ابو يوسف ومحمد رح رفض العمرة احب الينا وقضاها وعليه دم لرفضها لانه لا بد من رفض احدهما لان الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء لكونها غير موقتة وكذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم يأت بشيء من افعال العمرة لما قلنا فان طاف للعمرة اربعة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل

مسئله ۴ مكي اگر خارج شود از حرم و بعد از ان اراده حج نمايد و احرام كند و عود نكند بحرم و وقوف بعرفات نمايد پس بر او يك گوسفند لازم مے آيد زيرا چه ميقات او حرم ست و از ان تجاوز نموده ست بغير احرام پس اگر عود كند بسوى حرم و تلبيه بگويد يا نگويد پس دران اختلافست بر وجهي كه مذكور شد در حق آفاقي **مسئله ۵** متمتع اگر بعد از فراغت از عمره خارج شود از حرم و احرام حج نمايد و وقوف بعرفات كند پس بر و دم لازم مى آيد زيرا چه او هرگاه داخل شد در مكه و افعال عمره را بجا آورده بمنزله مكي گشت و ميقات مكي حرم ست و او تجاوز نموده ست از ميقات خود بغير احرام پس دم لازم خواهد شد بر او پس اگر باز آيد بحرم پيش از انكه وقوف بعرفات نمايد و تلبيه بگويد در حرم پس بر او هيچ چيز لازم نيست و درين صورت نيز اختلافست بر وجهي كه مذكور شد در حق آفاقي والله اعلم

باب در بيان اضافت احرام بسوى احرام ديگر **مسئله ۱** مكي اگر احرام عمره نمايد و يك شوط طواف نمايد براى آن و بعد از ان احرام حج نمايد پس ابو حنيفه رح گفته است كه درين صورت مكي مذكور را لازم ست كه بالفعل ترك كند حج را و بر وے دم واجب ميشود بسبب ترك نمودن حج و بر او لازم ست كه در صورت ترك نمودن حج حج و عمره نمايد و ابو يوسف و محمد رح گفته اند كه در صورت مذكوره نزد علماى ما اين ست كه ترك كند عمره را و قضا كند آن را و بر او دم واجب ميشود بسبب ترك عمره و دليل ابو يوسف و محمد رح اينست كه مكي را ترك نمودن يكى از حج و عمره لازم ست زيرا چه جمع نمودن ميان حج و عمره در حق مكي غير مشروع ست و ترك عمره اولى ست چه آن ادنى ست از روى رتبه و اعمال آن قليل ست بنسبت اعمال حج و قضاى آن آسان ست بجهت آنكه عمره موقت نيست **ف** بلكه عمره نمودن در هر وقت رواست **ص** و اگر احرام عمره نمايد مكي و بعد از ان احرام حج نمايد بے آنكه از افعال عمره چيزى بفعل آورده باشد پس درين صورت نيز همان حكم ست كه در صورت اول مذكور شد بنا بر وجهي كه مذكور شد پس اگر مكي بعد از احرام چهار شوط طواف نمايد و بعد از ان احرام حج نمايد پس درين صورت لازم ست بر او كه ترك كند حج را بالاتفاق زيرا چه چهار شوط اكثر اجزاى طوافست و اكثر شي بمنزله كل آن ست

فیتعذر رفضها کما اذا فرغ منها ولا کذلک اذا طاف للعمرة اقل من ذلک عند ابی حنیفة رح وله ان احرام العمرة قد تأکد باداء شیء من اعمالها واحرام الحج لم یتأکد ورفض غیر المتأکد ایسر ولان فی رفض العمرة والحالة هذه ابطال العمل وفی رفض الحج امتناع عنه وعلیه دم بالرفض ایهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضی فیه فکان فی معنی المحصر الا ان فی رفض العمرة قضاؤها لا غیر وفی رفض الحج قضاؤه وعمرة لانه فی معنی فائت الحج وان مضی علیهما اجزاه لانه ادی افعالهما کما التزمهما غیر انه منهی عنه والنهی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا وعلیه دم لجمعه بینهما لانه تمکن النقصان فی عمله لارتکابه المنهی عنه وهذا فی حق المکی دم جبر وفی حق الآفاقی دم شکر ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجة اخری فان حلق فی الاولی لزمته الاخری ولا شیء علیه وان لم یحلق فی الاولی لزمته الاخری وعلیه دم قصر او لم یقصر عند ابی حنیفة رح وقالا ان لم یقصر فلا شیء علیه لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فهو وان کان نسکا فی الاحرام الاول فهو جنایة علی الثانی لانه فی غیر اوانه فلزمه الدم بالاجماع وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته فی الاحرام الاول وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفة رح

پس درین صورت ترک نمودن عمره متعذر است چنانچه ترک آن متعذر است در صورتی که فراغت نماید از عمره و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که در صورت مذکوره احرام عمره موکد شده است بسبب ادا نمودن بعضی از افعال آن و احرام حج موکد نشده است و ترک نمودن غیر موکد آسان است ف بنسبت ترک نمودن موکد ص و دوم اینست که در ترک نمودن عمره بعد از شروع در ان ابطال عمل لازم می آید و در ترک نمودن حج ابطال عمل لازم نمی آید و چنین نیست که در ان باز ماندن از عمل است و باید دانست که براو دم لازم می آید هر کدام را که ترک نماید زیرا چه او حلال گشت پیش از وقت آن بسبب آنکه متعذر شد تمام نمودن افعال آن پس او در معنی محصر گشت ولیکن در صورت ترک نمودن عمره براو قضای عمره است فقط و در صورت ترک نمودن حج قضای حج و ادای عمره لازم می آید زیرا چه او مانند کسی است که حج او فوت شود ف و بر کس حج و عمره لازم می آید ص و اگر یکی مذکور ف ترک نماید هیچ یکی از حج و عمره را بلکه ص افعال هر دو را بجا آورد ادا میشود هر دو زیرا چه او بجا آورده افعال آن حج و عمره را بطوری که التزام آن نموده بود ولیکن بجا آوردن هر دو در حق او منهی است و معهذا اگر هر دو را بجا آورد صحیح میشود زیرا چه نهی مانع تحقق فعل نیست بنا بر قاعدهٔ علمای ما که مقرر است در موضع خود و درین صورت براو دم لازم می آید بسبب جمع نمودن او میان حج و عمره زیرا چه بسبب نمودن حج و عمره نقصان راه می یابد در عمل بجهت ارتکاب منهی عنه و باید دانست که این دم در حق مکی برای جبر نقصان است ف و در حق آفاقی برای ادای شکر است ف مسئله ۳ هر که احرام حج نماید و بعد ازان در روز عید احرام حج دیگر نماید پس اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول واجب میشود براو حج و هیچ چیز براو لازم نمی آید و اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول حج دیگر براو واجب میشود و درین صورت اجتماع میان دو احرام حج لازم می آید و آن بدعت است پس اگر حلق نماید بعد از احرام دوم براو دم لازم می آید بالاجماع زیرا چه این حلق نمودن اگرچه نسکی از مناسک احرام اول است لیکن آن جنایت در حق احرام دوم است زیرا چه این حلق بنسبت احرام دوم در غیر وقت آن واقع شده است و اگر حلق نکند تا آنکه حج نماید در سال دیگر پس درین صورت دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح زیرا چه او درین صورت تاخیر کرده است حلق را از وقت آن در احرام اول و بسبب تاخیر حلق از وقت آن دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح

وعندهما لا يلزمه شيء على ما ذكرنا فلهذا استوى بين التقصير وعدمه عنده وشرط التقصير عندهما ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لانه جمع بين احرامي العمرة وهذا مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة ومن اهل بالحج ثم احرم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي والمسئلة فيه فيصير بذلك قارنا لكنه اخطأ السنة فيصير مسيئا فلو وقف بعرفات ولم يأت بافعال العمرة فهو رافض لعمرته لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة فان توجه اليها لم يكن رافضا حتى يقف وقد ذكرناه من قبل فان طاف للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما لزماه وعليه دم لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر فصح الاحرام بهما والمراد بهذا الطواف طواف التحية وانه سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شيء واذا لم يأت بما هو ركن يمكنه ان يأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر هو الصحيح لانه بان بافعال العمرة على افعال الحج من وجه ويستحب ان يرفض عمرته لان احرام الحج قد تأكد بشيء من اعماله بخلاف ما اذا لم يطف للحج واذا رفض عمرته يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها

ونزد صاحبين رح درین صورت هیچ چیز براو لازم نمی آید بنا بر آنچه مذکور شده است ف در باب جنایات حج ص و هرگاه چنین است پس بنا بر مذهب ابوحنیفه رح حلق کردن بعد از احرام و دم و نکردن آن هر دو برابر است و بنا بر مذهب صاحبین رح حلق نمودن بعد از احرام و دم شرط لزوم دم است. **مسئله ۳** هر که فراغت نماید از افعال عمره مگر حلق و پیش از حلق نمودن احرام نماید برای عمره دیگر پس براو دم لازم می آید بجهت احرام نمودن او برای عمره پیش از وقت آن چرا که جمع نمود میان دو احرام عمره و آن مکروه است پس دم لازم خواهد شد و این دم برای جبر و کفاره است. **مسئله ۴** هر که احرام حج نماید و بعد از آن احرام عمره نماید هر دو لازم میشود براو زیرا که جمع نمودن میان حج و عمره مشروع است در حق آفاقی و کلام در حق وی است پس درین صورت قارن میگردد ولیکن طریق سنت را مرعی نداشت لهذا تارک سنت میشود و اگر او وقوف بعرفات نماید در حالی که افعال عمره بجا نیاورده است پس عمره متروک میگردد زیرا چه ادا نمودن عمره باینطور که افعال عمره را بعد از حج بعمل آرد غیر مشروع است لیکن باید دانست که مجرد متوجه شدن او بسوی عرفات عمره متروک نمی شود بلکه وقتی متروک میشود که او وقوف بعرفات نماید. **مسئله ۵** هر که طواف قدوم نماید برای حج و بعد از آن احرام عمره نماید و حج و عمره هر دو را بجا آرد پس هر دو لازم است براو و دم لازم می آید بجهت جمع نمودن میان حج و عمره زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره مشروع است بنا بر آنچه سابق مذکور شد پس صورت مذکوره احرام هر دو صحیح است زیرا چه طواف قدوم سنت است و رکن حج نیست لهذا اگر ترک کند آنرا کسی براو هیچ لازم نمی آید پس پیش از بجا آوردن رکن حج ممکن است وی را که افعال عمره بجا آرد و بعد از آن حج نماید لهذا اگر درصورت مذکوره هر دو را ادا نماید جائز است و براو دم لازم می آید برای جمع نمودن میان حج و عمره و باید دانست که این دم برای جبر نقصان است و همین صحیح است زیرا چه درین صورت بنا نموده است افعال عمره را برافعال حج من وجه و مستحب وی را که درین صورت ترک نماید عمره را زیرا چه احرام حج موکد شده است بسبب بجا آوردن بعض اعمال حج ف چه طواف قدوم را او بجا آورده است ص بخلاف آنکه طواف قدوم نموده باشد برای حج پس اگر ترک کند عمره را چنانچه مستحب است باید که قضا کند آن را چه شروع در آن صحیح شده است و درین صورت براو دم لازم می آید برای ترک نمودن عمره

ومن اهل بعمرة فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمته لما قلنا ویرفضها ای یلزمه الرفض لانه قد ادی رکن الحج فیصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج من کل وجه وقد کرهت العمرة فی هذه الایام ایضا علی ما نذکر فلهذا یلزمه رفضها فان رفضها فعلیه دم لرفضها وعمرة مکانها لما بینا فان مضی علیها اجزاه لان الکراهة لمعنی فی غیرها وهو کونه مشغولا فی هذه الایام باداء بقیة اعمال الحج فیجب تخلیص الوقت له تعظیما وعلیه دم لجمعه بینهما اما فی الاحرام او فی الاعمال الباقیة قالوا وهذا دم کفارة ایضا وقیل اذا حلق للحج ثم احرم لا یرفضها علی ظاهر ما ذکر فی الاصل وقیل یرفضها احترازا عن النهی قال الفقیه ابو جعفر ومشائخنا علی هذا فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه یرفضها لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرة من غیر ان ینقلب احرامه احرام العمرة علی ما یأتیك فی باب الفوات ان شاء الله فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال فعلیه ان یرفضها کما لو احرم بعمرتین وان احرم بحجة یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیه ان یرفضها کما لو احرم بحجتین وعلیه قضاءها لصحة الشروع فیها ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه

مسئلہ ۶ اگر آفاقی احرام عمرہ نماید در روز عید یا در روزی از ایام تشریق پس آن عمرہ لازم میشود مر او را زیرا چہ جمع نمودن میان حج وعمرہ مشروع ست در حق آفاقی ولیکن لازم ست وی را کہ ترک نماید این عمرہ را زیرا چہ او ادا نمودہ است رکن حج را پس در عمرۂ مذکورہ بنای افعال عمرہ بر افعال حج لازم می آید من کل وجہ ونیز عمرہ نمودن درین ایام مکروہ است بنا بر آنچہ مذکور خواہد شد انشاء اللہ تعالیٰ پس لازم ست وی را کہ ترک نماید این عمرہ را پس اگر ترک نماید آن را بر او دم لازم می آید بسبب ترک آن وہم واجب ست بر او کہ قضای آن نماید بجہت آنکہ جمع نمودن میان حج وعمرہ در حق او مشروع ست ومع ہذا اگر ہر دو را بجا آرد جائز داشتہ میشوند زیرا چہ کراہیت دران لغیرہ است وآن اینست کہ او درین ایام مشغول میباشد باداء باقی افعال حج پس ضرورست کہ آن وقت خالص باشد برای باقی افعال بجہت تعظیم حج وبر او دم لازم ست بجہت آنکہ او جمع نمودہ است حج وعمرہ را در احرام یا در باقی افعال حج وفقہا گفتہ اند کہ این دم نیز برای جبر نقصان ست زیرا چہ جمع نمودن میان حج وعمرہ بطور مذکور **ف** خلاف سنت ست **ص** وبعضی گفتہ اند کہ اگر کسی حلق نماید برای حج وبعد از ان احرام عمرہ نماید ترک نکند آن عمرہ را بنا بر آنچہ فہمیدہ میشود از ظاہر عبارت مبسوط وبعضی گفتہ اند کہ ترک کند عمرہ را برای احتراز نمودن از چیزی کہ منہی ست وفقیہ ابو جعفر گفتہ است کہ مشائخ ما رہ باین فتوی دادہ اند مسئلہ ۷ اگر فوت شود حج شخصی وبعد از ان احرام حج یا عمرہ نماید آن شخص پس باید کہ ترک کند آن را زیرا چہ کسی کہ حج او فوت میشود لازم ست وی را کہ افعال عمرہ بجا آوردہ حلال شود بے آنکہ احرام نماید برای عمرہ بنا بر آنچہ ذکر آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالیٰ در باب فوات پس اگر احرام نماید برای عمرہ دیگر لازم می آید کہ او جمع کرد میان دو عمرہ باعتبار افعال لہذا لازم ست وی را کہ آن عمرہ را ترک نماید چنانچہ ہمین حکم ست در صورتیکہ احرام دو عمرہ نماید کسی وشخص مذکور اگر احرام حج نمودہ باشد لازم می آید کہ جمع کرد میان دو حج باعتبار احرام لہذا لازم ست مر او را کہ ترک نماید آن حج را چنانچہ اگر احرام دو حج نماید کسی ولیکن بر شخص مذکور در صورت مذکورہ قضای آن حج یا عمرہ کہ ترک کردہ است آنرا واجب ست بجہت صحیح شدن شروع دران وہم بر او دم لازم ست بسبب ترک نمودن آن بحلال شدن پیش از وقت واللہ اعلم

باب الاحصار

واذا احصر المحرم بعدو او اصابه مرض فمنعه من المضي جاز له التحلل وقال الشافعي رح لا يكون الاحصار الا
بالعدو لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة وبالاحلال ينجو من العدو لا من المرض ولنا
ان اية الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر
بالعدو والتحلل قبل اوانه لدفع الحرج الاتي من قبل امتداد الاحرام والحرج في الاصطبار عليه مع المرض اعظم
واذا جاز له التحلل يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل و
انما يبعث الى الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر
فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ
الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وقال الشافعي رح لا يتوقت به لانه شرع

باب در بیان احصار **ف** وآن عبارت ست از اینکه محرم را عارضه از ادای حج در پیش شود که بسبب آن ادای حج نمی
تواند چون عدو و بیماری مثلا و این محرم را محصر میگویند بفتح صاد **ص** **مسئله ۱** محرم اگر محصر شود بسبب عدو یا بیماری
که مانع ست وی را از ادا نمودن حج پس جائز ست وی را که حلال شود و شافعی رح گفته است که احصار متحقق نمیشود مگر بسبب عدو
زیرا چه حلال شدن بفرستادن هدی مشروع نیست مگر در حق کسیکه محصر شود برای تحصیل نجات از دست عدو و بسبب حلال شدن
نجات می یابد از دست عدو نه از بیماری و دلیل علمای ما این ست که لفظ احصار که در قرآن مجید آمده است اطلاق آن بر حصار
بسبب بیماری صحیح ست باجماع چه اهل لغت میگویند که احصار بسبب بیماری گفته میشود و بسبب عدو حصر گفته میشود
و جواب شافعی رح این ست که حلال شدن پیش از وقت آن برای دفع حرج ست یعنی اگر محصر را حلال شدن جائز نباشد
باید که او تا مدت دراز در حالت احرام بماند و این حرج ست **ف** و حلال شدن پیش از وقت آن مشروع شده است
برای دفع این **ص** و در حالت احرام تا مدت دراز ماندن اشد حرج ست در حق بیمار و هرگاه جائز باشد محصر را حلال
شدن پس باید او را که بفرستد گوسفندی را بدست شخصی برای ذبح کردن در حرم و بگوید آن شخص را که در فلان تاریخ این را
در حرم ذبح کن و از شخص مذکور وعده آن بگیرد و بعد از ان **ف** هرگاه آن تاریخ بگذرد **ص** حلال شود و بدانکه وجه
فرستادن آن گوسفند در حرم این ست که ذبح کردن این گوسفند قربت و عبادت ست **ف** و ذبح کردن گوسفند **ص**
و ریختن خون آن معلوم نیست که عبادت شود مگر در زمان خاص و مکان خاص چنانچه سابق مذکور شده است پس بدون
آن زمان و مکان خاص ذبح آن قربت و عبادت واقع نخواهد شد و در صورتی که ذبح آن قربت واقع نشود حلال شدن
بسبب آن متحقق نخواهد شد چنانچه قول خدای تعالی در قرآن مجید که حلق نکنید سرهای خود را تا آن زمان که برسد هدی
بمحل خود بران دلالت می کند چه هدی اسم آن چیز ست که فرستاده شود بسوی حرم و شافعی رح گفته است **ف**
که ذبح آن گوسفند که در صورت احصار ست واجب ست **ص** مقید و مخصوص **ف** بحرم **ص** نیست بلکه آن مشروع شده است

رخصة والتوقيت يبطل التخفيف قلنا المراعى اصل التخفيف لا نهايته ويجوز الشاة لان المنصوص عليه الهدى
والشاة ادناه وتجزيه البقرة والبدنة كما فى الضحايا وليس المراد بما ذكرنا بعث الشاة بعينها
لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى تشترى الشاة هنالك وتذبح عنه وقوله ثم
تحلل اشارة الى انه ليس عليه الحلق او التقصير وهو قول ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رض
عليه ذلك ولو لم يفعل لا شئ عليه لانه عليه السلام حلق عام الحديبية وكان محصرا بها وامر اصحابه
بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج فلا يكون نسكا قبلها وفعل النبى عليه السلام
واصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف قال وان كان قارنا بعث بدمين لاحتياجه الى التحلل عن احرامين
فان بعث بهدى واحد ليتحلل عن الحج ويبقى فى احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما شرع
فى حالة واحدة ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا فى الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند ابى حنيفة رح وقالا لا يجوز
الذبح للمحصر بالحج الا فى يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتبارا بهدى المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق

بطريق رخصت است ای تخفیف مر اگر مقید شود ذبح کردن آن بحرم تخفیف حاصل نمیشود و علمای ما در جواب این میگویند که مقصود
از آن مطلق تخفیف است نه نهایت تخفیف ف و بسبب حلال شدن بفرستادن هدی مطلق تخفیف حاصل است ص
و بدانکه محصر را فرستادن هدی لازم است خواه آن هدی گوسفند باشد یا شتر یا گاو و حاصل آنکه فرستادن گوسفند نیز جائز است
زیرا چه در نص قرآن ذکر هدی آمده است و آن شامل است مر گوسفند را نیز و بدانکه مراد از فرستادن گوسفند این نیست که اگر گوسفند
معین را بفرستد چه این گاهی متعذر میشود بلکه جائز است وی را که قیمت آن را بفرستد تا آن قیمت گوسفندی را خریده
در حرم ذبح کنند شخص مذکور و باید دانست که بر محصر واجب نیست که حلق یا قصر نماید برای حلال شدن و این قول ابی حنیفه و
محمد رح است و ابو یوسف رح میگوید که واجب است بر او زیرا چه پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حلق نموده است در سال حدیبیه
و امر کرد اصحاب خود را بآن و در آن سال پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مع اصحاب خود محصر بودند و معهذا اگر او حلق یا قصر نکند
چیزی لازم نمی شود بر او نزد ابی یوسف رح و دلیل طرفین رح این است که قربت و عبادت شدن حلق معلوم نشده است
مگر در صورتیکه مرتب بر افعال حج باشد پس بدون ادای حج قربت نخواهد شد و فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب وی
برای آن بود که تا ظاهر شود بر مردمان که عزم آنها درست و محکم است برای برگشتن مسئلہ ۲ قارن اگر محصر شود پس
لازم است بر او که دو هدی فرستد زیرا چه او محتاج است باینکه حلال شود از دو احرام پس اگر یک هدی فرستد قارن تا که حلال
شود از احرام حج و باقی ماند در حالت احرام عمره حلال نمی شود از هیچ یکے از دو احرام زیرا چه حلال شدن از هر دو احرام
در یک حالت مشروع است مسئلہ ۳ جائز نیست ذبح کردن هدی احصار مگر در حرم و جائز است ذبح نمودن آن پیش از روز
عید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که جائز نیست ذبح نمودن دم احصار محصر را مگر در روز عید ف در صورتیکه
احصار او از حج باشد ص و اگر احصار او از عمره باشد پس جائز است وی را ذبح نمودن آن هر وقتیکه خواهد و دلیل صاحبین رح این است
که دم احصار حج مانند دم تمتع و قران است ف و ذبح نمودن دم تمتع و قران جائز نیست پیش از روز عید ص و مر ذبح نمودن دم احصار را

اذکل واحد منهما محلل ولابی حنیفة رح انه دم کفارة حتی لایجوز الاکل منه فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك وبخلاف الحلق لانه فی اوانه لان معظم افعال الحج وهو الوقوف ینتهی به **قال** والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیه حجة وعمرة هکذا روی عن ابن عباس وابن عمر رض ولان الحجة تجب قضاءها لصحة الشروع والعمرة لما انه فی معنی فائت الحج وعلی المحصر بالعمرة القضاء والاحصار عنها یتحقق عندنا وقال مالك رح لایتحقق لانها لاتتوقت ولنا ان النبی علیه السلام واصحابه رض احصروا بالحدیبیة وکانوا عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود فی احرام العمرة واذا تحقق الاحصار فعلیه القضاء اذا تحلل کما فی الحج وعلی القارن حج وعمرتان اما الحج واحداهما فلما بینا والثانیة لانه خرج منها بعد صحة الشروع فان بعث القارن هدیا وواعدهم ان یذبحوه فی یوم بعینه ثم زال الاحصار فان کان لایدرك الحج والهدی لایلزمه ان یتوجه بل یصبر حتی یتحلل بنحر الهدی لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الافعال وان توجه لیتحلل بافعال العمرة

سبب حلال شدن ست مانند حلق و حلق جائز نیست پیش از روز عید و دلیل ابی حنیفه رح اینست که دم احصار واجبست بطریق کفاره **ف** وجبر نقصان لهذا **ص** خوردن گوشت جائز نیست مر محصر را پس ذبح نمودن آن مختص خواهد شد بمکان نه بزمان مانند جمله دمهای کفاره بخلاف دم تمتع وقران چه آن دم کفاره نیست وبخلاف حلق چه حلال شدن بسبب آن در وقت خودست **ف** معظم افعال حج که وقوف بعرفات ست منتهی میشود بآن **ف** ودرین حال حلال شدن بسبب ذبح نمودن دم احصار پیش از وقت آنست پس قیاس این بر حلق مع الفارق ست **ص** **مسئله ۴** محصر از حج اگر حلال شود پس بر او لازم میشود حج وعمره بجهت آنکه چنین مرویست از ابن عباس و ابن عمر رض وبجهت آنکه حج واجب میشود بطریق قضا و برای صحت شروع دران عمره واجب میشود براو بجهت آنکه او مانند کسی ست که حج او فوت شده باشد **مسئله ۵** بر محصر از عمره واجبست مگر قضای آن وبدانکه احصار از عمره متحقق میشود نزد علمای ما و امام مالك رح میگوید که متحقق نمیشود زیراچه عمره موقت نیست و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم واصحاب وی محصر شده بودند در حدیبیه وآنها احرام عمره نموده بودند فقط و دوم اینست که در صورت احصار از حج حلال شدن مشروع شده است بسبب دفع حرج واین سبب موجودست در احرام عمره وهرگاه ثابت شد که احصار از عمره متحقق میشود پس صورتیکه احصار از ان متحقق شود در حق کسی قضای آن براو واجب خواهد شد وقتیکه حلال شود چنانچه در صورت احصار از حج قضای حج واجب میشود **مسئله ۶** قارن اگر محصر گردد پس براو یك حج و دو عمره لازم می آید اما لزوم یك حج ویك عمره پس آن بنابر وجهی ست که سابق مذکور شد واما لزوم عمره دیگر پس آن بجهت آنست که او از حج وعمره بیرون شده است بعد از انکه شروع نمودن او دران صحیح شده بود **مسئله ۷** قارن اگر فرستد هدی را بدست شخصی و وعده بگیرد ازو باینکه در فلان روز ذبح خواهد کرد آنرا و بعد از ان زائل شود احصار پس اگر زائل شود احصار در وقتیکه دران اینقدر فرصت نباشد که ادا نماید حج را و دریابد هدی را پس درینصورت لازم نیست براو که متوجه شود برای ادای حج زیراچه آنچه مقصود از انست درینصورت حاصل نمیشود بلکه باید که صبر کند تا آن زمان که حلال گردد بسبب ذبح نمودن هدی که فرستاده است آنرا و همچنا اگر متوجه شود باراده اینکه افعال عمره بجا آورده حلال خواهد شد

له ذلك لانه فائت الحج وان كان يدرك الحج والهدى لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف
واذا ادرك هديه صنع به ما شاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه وان كان يدرك الهدى
دون الحج يتحلل لعجزه عن الاصل وان كان يدرك الحج دون الهدى جاز له التحلل استحسانا وهذا التقسيم لا يستقيم
على قولهما فى المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدى وانما يستقيم على قول
ابى حنيفة رح وفى المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر وجه القياس وهو قول زفر رح انه
قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى ووجه الاستحسان انا لو الزمناه التوجه لضاع
ماله لان المبعوث على يديه الهدى يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس
وله الخيار ان شاء صبر فى ذلك المكان او فى غيره ليذبح عنه فيتحلل وان شاء توجه
ليؤدى النسك الذى التزمه بالاحرام وهو افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعد ومن

پس این جائز است زیراچه حج او فوت شده است ف وکسیکه حج او فوت میشود افعال عمره بجا آورده حلال میشود ص واگر احصار او زائل گردد
در وقتیکه دران ادای حج وادراک هدی تواند کرد لازم میشود براو که متوجه شود برای ادای حج زیراچه عجزی که بسبب مانع از ادای حج
عارض شده بود زائل گشت پیش از انکه خلف وعوض آنرا بعمل آورده باشد پس درینصورت هرگاه روانه شود وهدی خود را سلامت بیابد
پس آنرا هرچه خواهد کند زیراچه آن هدی ملک اوست وآنرا برای مقصودی معین نموده بود که استغنا از ان حاصل گشت واگر
احصار او زائل گردد در وقتی که دران ادراک هدی تواند کرد نه ادای حج پس درینصورت حلال خواهد شد بسبب عجز او از ادای
اصل واگر احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج تواند کرد نه ادراک هدی باین طور که وعده گرفته باشد از برنده هدی
که ذبح کند آنرا بتاریخ هفتم شهر ذی حجه پس درینصورت نیز جائز است وی راکه حلال شود بنابر استحسان وزفر رح گفته است که
درینصورت وی را جائز نیست که حلال شود وهمین موافق قیاس است زیراچه او درینصورت قادر است بر اصل که حج است
پیش از حاصل کردن مقصود از بدل که هدی است وباید دانست که این تقسیم وتردید که مذکور شد بنابر قول صاحبین رح درست
نمی شود در حق کسیکه محصر باشد از حج زیراچه ذبح نمودن دم احصار حج نزد ایشان جائز نیست مگر در روز عید پس هرکه خواهد یافت
حج را خواهد یافت هدی را نیز وجز این نیست که تقسیم مذکور درست میشود در حق محصر مذکور بنابر قول ابی حنیفه رح ودر حق محصر از عمره
درست است بالاتفاق چه ذبح نمودن دم احصار از عمره موقت نیست بروز عید بالاتفاق وباید دانست که وجه استحسان اینست
که درصورت مذکوره اگر لازم گردانیده شود براو که متوجه شود برای ادای حج هرآینه مال او ضائع خواهد شد زیراچه شخصی که بدست او هدی
فرستاده است ذبح خواهد کرد آنرا بیفائده چه مقصود از ان حاصل نخواهد شد وحرمت مال مانند حرمت ذات انسان است وباید دانست
که درصورت مذکوره محصر مذکور مختار است اگر خواهد صبر کند درمکانی که محصر شده است دران یا در غیر آن تا آن زمان که هدی
ذبح کرده شود از جانب وی پس او درین هنگام حلال گردد واگر خواهد متوجه شود بسوی ادا نمودن عبادتی که التزام آن نموده بود
بسبب احرام وادا نماید آن را واین افضل است چه درین وفا نمودن چیزیست که وعده آن نموده بود مسئله هرکه بعد از

وقف بعرفة ثم احصر لا یکون محصرا لوقوع الامن عن الفوات ومن احصر بمکة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر علیه الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل وان قدر علی احدهما فلیس بمحصر اما علی الطواف فلان فائت الحج یتحلل به والدم بدل عنه فی التحلل واما علی الوقوف فلما بینا وقد قیل فی هذه المسئلة خلاف بین ابی حنیفة وابی یوسف رح والصحیح ما اعلمتک من التفصیل

باب الفوات

ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاته الحج لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیه وعلیه ان یطوف ویسعی ویتحلل ویقضی الحج من قابل ولا دم علیه لقوله علیه السلام من فاته عرفة بلیل فقد فاته الحج فلیتحلل بعمرة وعلیه الحج من قابل والعمرة لیست الا الطواف والسعی ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج عنه الا باداء احد النسکین کما فی الاحرام المبهم وهنا عجز عن الحج فتعین علیه العمرة

وقوف بعرفات محصر گردد پس او درحقیقت محصر نیست زیراچه درین هنگام بسبب احصار حج او فوت نمی شود **مسئله ۹** هرکه محصر شود در مکه بسبب احصار طواف خانه کعبه ووقوف بعرفات نتواند کرد پس او محصر است زیراچه درحق او متعذر است تمام حج پس او مانند کسی است که محصر شود در زمین حل واگر او قادر باشد بر یکی از طواف ووقوف بعرفات پس درین دو صورت او محصر نیست اما در صورت اول پس بجهت آنکه فائت الحج حلال میشود بسبب طواف و در صورتی که قادر نباشد بر طواف پس دم قائم مقام آن میشود ودرین صورت بسبب دم حلال میشود **ف** واصل همان طواف است درحق او وهرگاه او بر طواف قادر باشد محصر نخواهد شد **ص** واما در صورت دوم پس بنابر وجهی است که در مسئله اول مذکور شد وبعضی گفته اند که درین مسئله اختلاف است میان ابی حنیفه ومیان ابی یوسف رح **ف** باین طور که امام ابوحنیفه رح میگوید که محرم محصر میشود درحرم وابویوسف رح میگوید که اگر عدو غالب شود بر مکه حتی که حائل شود عدو میان محرم ومیان خانه کعبه پس درین صورت احصار متحقق میشود ولیکن این بیان اختلاف صحیح نیست **ص** وصحیح همانست که اول مذکور شد والله اعلم ✝ ✝ ✝ ✝ ✝

باب دربیان فوت شدن حج **مسئله ۱** هرکه احرام حج نماید وبعد از ان اتفاق وقوف بعرفات نافتد تا فجر روز عید پس حج او فوت میشود بجهت آنکه سابق مذکور شده است که وقت وقوف بعرفات تا فجر روز عید است ودرین هنگام بروواجب است که طواف خانه کعبه وسعی میان صفا ومروه نموده حلال شود ودر سال آینده قضای حج نماید وبر او دم لازم نیست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرکرا وقوف بعرفات اتفاق نشود ودر شب عید نیز وقوف بعرفات اتفاق نافتد پس حج او فوت میشود ولازم است وی را که عمره نموده حلال شود ودر سال آینده حج نماید وعمره عبارتست از طواف وسعی وبجهت آنکه هرگاه احرام صحیح ومنعقد گردد پس خروج ازان متصور نیست مگر باداء حج یا عمره چنانکه اگر کسی احرام مبهم کند ودر **ف** تلبیه گوید اللهم لبیک وتعیین حج وعمره ننماید ودر دل هم نیت یکی ازان نکند پس حج وعمره او از احرام متصور نمی شود مگر باداء یکی از دو نسک **ص** ودر صورت مذکوره اداء حج متصور نیست پس اداء عمره بر او لازم است

ولا دم علیه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینهما والعمرة لا تفوت وهی جائزة فی جمیع السنة الا خمسة ایام یکره فیها فعلها وهی یوم عرفة ویوم النحر وایام التشریق لما روی عن عائشة رض انها كانت تكره العمرة فی هذه الایام الخمسة ولان هذه ایام الحج فكانت متعینة له وعن ابی یوسف رح انه لا تكره فی یوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبله والاظهر من المذهب ما ذکرناه ولكن مع هذا لو اداها فی هذه الایام صح ویبقی محرما بها فیها لان الكراهة لغیرها وهو تعظیم امر الحج وتخلیص وقته له فیصح الشروع والعمرة سنة وقال الشافعی رح فریضة لقوله علیه السلام العمرة فریضة کفریضة الحج ولنا قوله علیه السلام الحج فریضة والعمرة تطوع ولانها غیر موقتة بوقت وتتادی بنیة غیرها کما فی فائت الحج وهذه امارة النفلیة وتاویل ما رواه انها مقدرة باعمال کالحج اذ لا تثبت الفرضیة مع التعارض فی الاثار قال وهی الطواف والسعی وقد ذکرناه فی باب التمتع والله اعلم بالصواب

باب الحج عن الغیر

الاصل فی هذا الباب ان الانسان له ان یجعل ثواب عمله لغیره صلوة او صوما او صدقة او غیرها عند اهل السنة والجماعة لما روی عن النبی علیه السلام

و دم لازم نیست زیرا چه او حلال شد بسبب افعال عمره و افعال عمره در حق او که فائت الحج ست بمنزله دم ست و در حق محصر پس جمع نموده نمیشود میان آن هر دو ف یعنی افعال عمره و دم ص مسئله ۲ عمره فوت نمیشود چه آن جائز ست در جمیع ایام سال مگر پنج روز از ایام سال و آن پنج روز روز عرفه و عید اضحی و سه روز ایام تشریق ست چه درین روزها عمره مکروه است بجهت آنکه مرویست که عائشه رض مکروه داشته است عمره را درین روزهای پنجگانه و بجهت آنکه این روزها ایام حج ست پس این روزها برای حج متعین ست و از ابی یوسف رح مرویست که او مکروه نمی داشت عمره را در روز عرفه پیش از وقت زوال زیرا چه وقت رکن حج میرسد بعد از وقت زوال و در روز عرفه نه قبل از ان و مذهب ظاهر همانست که اول مذکور شد ولیکن معهذا اگر عمره کند درین روزها صحیح میشود و او محرم میماند برای عمره درین روزها زیرا چه کراهت آن درین روزها لغیره است بجهت تعظیم امر حج و هم بجهت آنکه این ایام وقت حج ست پس باید که خالص برای حج باشد پس شروع او باکراهت صحیح خواهد بود مسئله ۳ عمره سنت ست و شافعی رح گفته است که فرض ست زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که عمره فرض ست مانند حج و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که حج فرض است و عمره نفل ست و دوم اینست که عمره موقت نیست بوقتی معین و ادا میشود به نیت غیر او چنانچه در صورتی که فوت شود حج کسی ف چه او بعد فوت عمره می نماید بنا بر آنچه مذکور شد حال آنکه فرض به نیت غیر ادا نمیشود ص و این احکام دلالت میکند بر اینکه عمره نفل ست و حدیثی که شافعی رح آورده است که عمره فرض ست مانند حج پس جواب آن اینست که میان این حدیث و میان حدیثی که علمای ما آورده اند تعارض ست و با وجود این تعارض فرضیت ثابت نخواهد شد پس تاویل آن ضرورست و تاویل آن این ست که فرض بمعنی تقدیر ست و در حدیث مذکور یعنی افعال عمره مقدر ست مانند اعمال حج مسئله ۴ عمره عبارتست از طواف خانه کعبه و سعی نمودن میان صفا و مروه چنانچه مذکور شد در باب تمتع والله اعلم

باب در بیان حج نمودن انسان از جانب غیر مسئله ۱ قاعده ف نزد اهل سنت و جماعت ص اینست که جائز ست مر انسان را که بگرداند ثواب عمل خود را برای غیر خواه آن عمل روزه باشد یا نماز یا صدقه باشد یا غیر آن و وجه جواز آن اینست که پیغمبر صلعم

انه ضحّى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ جعل
تضحية احدى الشاتين لامته والعبادات انواع مالية محضة كالزكوة وبدنية محضة كالصلوة ومركبة
منهما كالحج والنيابة تجري في النوع الاول في حالتي الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب
ولا تجري في النوع الثاني بحال لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل به وتجري في النوع الثالث
عند العجز للمعنى الثاني وهو المشقة بتنقيص المال ولا تجري عند القدرة لعدم اتعاب النفس
والشرط العجز الدائم الى وقت الموت لان الحج فرض العمر وفي الحج النفل تجوز الانابة حالة
القدرة لان باب النفل اوسع ثم ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد
الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية فانه عليه السلام قال فيه حُجّي عن ابيك
واعتمري وعن محمد رح ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة لانه عبادة
بدنية وعند العجز اقيم الانفاق مقامه كالفدية في باب الصوم **قال** ومن امره رجلان

قربانی نمود دو قچقار املحی را برای ذات خود و دیگری را برای امت خود که ایمان آورده باشند بوحدانیت خدای تعالی برسالت
پیغمبر او صلی الله علیه وسلم پس ازین معلوم شد که انسان اگر رسانیدن ثواب عمل خود برای غیر جائز ست چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بامت خود
بخشید ثواب قربانی نمودن قچقار که عمل وی ست و باید دانست که عبادات بر چند نوعست یکی عبادت مالی فقط چون ادای زکوة مال
دوم عبادت بدنی فقط چون نماز سوم عبادتی ست که ببدن و بمال هر دو تعلق دارد چون حج و در نوع اول نیابت جاری ست
در هر دو حال یعنی در حالت صحت و اختیار و در حالت ضرورت و بیماری زیرا چه مقصود از عبادت مالی دادن مال ست و آن
حاصل میشود از فعل نائب نیز و در نوع دوم نیابت جاری نیست در هیچ حال زیرا چه مقصود از ان رنج و مشقت دادن ست
بنفس و آن حاصل نمیشود از فعل نائب و در نوع سوم نیابت جاری میشود در وقت عجز و ضرورت و جاری نمیشود در وقت قدرت
زیرا چه دران جهت مالی و جهت بدنی هر دو متحقق ست پس دران در حالت عجز نیابت جاری خواهد شد بنا بر جهت اول و جاری
نخواهد شد در حالت قدرت بنا بر جهت دوم و باید دانست که شرط جواز حج نمودن انسان از جانب غیر اینست که آن غیر
همیشه عاجز باشد تا دم مرگ زیرا چه حج نمودن در تمامی عمر یکبار فرض ست پس وقت آن تمام عمر ست **ف** پس عجز از ان
متحقق نمیشود مگر وقتیکه حالت عجز ممتد شود تا دم مرگ **ص** **مسئله ٢** در حج نفل نیابت جائز ست در حالت قدرت نیز
زیرا چه در باب نفل وسعت ست و بعد ازان باید دانست که محمد رح میگوید که در صورتی که حج نماید انسان از جانب غیر حج واقع میشود
از حج کننده و ثواب نفقه آن میشود مر آن غیر را که امر کرده ست آن انسان را بحج نمودن از جانب او و چنین حج از جانب آن
غیر واقع نمیشود زیرا چه حج عبادت بدنی ست و در صورت عجز انفاق یعنی خرج دادن قائم مقام حج نموده میشود مانند فدیه در باب
روزه **ف** پس ساقط میشود حج از ذمه امر کننده **ص** و ظاهر روایت اینست که در صورت مذکوره حج واقع میشود از جانب آن
غیر زیرا چه برین دلالت میکنند احادیثی که درین باب وارد شده ست چون حدیث خثعمیه چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است
خثعمیه را که حج بکن از جانب پدر خود و عمره بکن از جانب او **مسئله ٣** اگر شخصی را امر کنند دو کس

ان يحج عن كل واحد منهما بحجة فاهل بحجة عنهما فهي عن الحاج ويضمن النفقة لان الحج يقع عن الآمر
حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام وكل واحد منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك ولا يمكن ايقاعه
عن احدهما لعدم الاولوية فيقع عن المأمور ولا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك بخلاف
ما اذا حج عن ابويه فان له ان يجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فيبقى
على خياره بعد وقوعه سببا لثوابه وهنا يفعل بحكم الآمر وقد خالف امرهما فيقع عنه ويضمن
النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوى عن
احدهما غير عين فان مضى على ذلك صار مخالفا لعدم الاولوية وان عين احدهما
قبل المضي فكذلك عند ابي يوسف وهو القياس لانه مأمور بالتعيين والابهام يخالفه
فيقع عن نفسه بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة حيث كان له ان يعين ما شاء لان الملتزم هناك مجهول

بانیکه از جانب هر واحد از ایشان حج فرض بجا آرد از جانب وی پس کسی احرام حج نماید پس درین صورت آن حج واقع میشود از جانب آن حج کننده ف نه از جانب آمر حج
از آنها ص زیرا چه هر واحد از آنها امر کرده بود مر آن شخص را باینکه حج نماید از جانب او ف فقط و نگردانید آن حج را برای وی
ص خالصا بغیر اشتراک ف شخص مذکور مخالفت آن نمود ص و ممکن نیست که آن حج واقع شود از جانب یکی از آن دو کس چه
یکی اولی نیست از دیگری ف پس بالضرورة ص از جانب مامور واقع خواهد شد و بعد از آن اگر خواهد آن شخص که بگرداند آن حج را
برای یکی از آن دو کس پس آن نیز ممکن نیست بخلاف آنکه اگر شخصی حج نماید از جانب پدر و مادر هر دو چه آن شخص را میرسد که بگرداند
آن حج را برای یکی از مادر و پدر زیرا چه این شخص تبرع کننده است در حق مادر و پدر بسبب گردانیدن ثواب عمل خود برای مادر و پدر
ف یعنی مختار است درینکه ببخشد ثواب عمل خود را بهر کدام که خواهد از مادر و پدر ص پس اختیار او باقی خواهد ماند بعد از تحقق
عمل که سبب ثواب است و در صورتی که کلام در آن است شخص مذکور حج نموده است بحکم آن دو کس ف و بامر آنها ص و هر که
مخالفت امر آنها کرد پس آن حج از و واقع خواهد شد ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص و درین صورت شخص مذکور ضامن نفقه میشود
برای هر واحد از آنها اگر خرج نموده باشد ف در راه حج ص از مال آنها زیرا چه او خرج کرده است مال امر کننده را در حج خود و اگر
شخص مذکور احرام مبهم نماید باین طور که احرام حج نماید از جانب یکی از آن دو کس بغیر تعیین ف یعنی احرام حج از جانب یک کس مبهم نماید
ص پس درین صورت اگر باین احرام مبهم حج نماید آن حج از جانب او واقع میشود ف نه از جانب هیچ کس از آنها ص چه یکی اولی
نیست از دیگری و اگر پیش از تمام حج معین نماید آن حج را برای یکی پس این جائز است بنا بر استحسان نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف درین صورت
نیز حج او واقع میشود از جانب آن شخص ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص و همین موافق قیاس است زیرا چه شخص مذکور مامور بود بحج
نمودن برای معین و مبهم مخالف معین است ف و هرگاه شخص مذکور مخالفت امر آنها کرد ص پس آن حج از جانب او واقع خواهد شد
ف نه از جانب آنها ص بخلاف آنکه اگر شخصی احرام مبهم نماید باین طور که در احرام خود تعیین حج یا عمره ننماید چه درین صورت آن شخص را میرسد
که آن احرام را تعیین نماید برای هر کدام که خواهد ف از حج و عمره ص زیرا چه درین صورت امری که التزام آن نموده است آن شخص مجهول است

وههنا المجهول من له الحق وجه الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الى الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفي به شرطا بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام لان المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا قال فان امره غيره ان يقرن عنه فالدم على من احرم لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه وهذه المسألة تشهد بصحة المروي عن محمد رح ان الحج يقع عن المأمور وكذلك ان امره واحد بان يحج عنه والاخر بان يعتمر عنه واذنا له بالقران فالدم عليه لما قلنا ودم الاحصار على الآمر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على الحاج لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه ولهما ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم في مال الميت عندهما خلافا لابي يوسف رح ثم قيل هو

ودرینصورت که کاامر دران صاحب حق مجهول است وجه استحسان آنست که احرام مشروع گشته است برای حج که وسیله افعال حج است ومقصود بذات نیست واحرام مبهم وسیله آن میتواند شد بواسطه تعیین پس احرام مبهم معتبر خواهد شد در صورت مذکوره بخلاف آنکه اگر تمام نماید افعال حج را باحرام مبهم ف برای یک کس معین نکند وبعد ازان بخواهد که تعیین نماید آنرا برای یک از آن دو کس حج این جائز نیست ص زیرا چه حجی که ادا نموده شد ف باحرام مبهم ص صلاحیت این ندارد ف بعد ازان ص معین نموده شود ف برای یکی ازان دو کس ص پس ثابت شد که درینصورت حج شخص مذکور مخالف امر آن کسانست ف لهذا آن حج از جانب شخص مذکور واقع خواهد شد نه از جانب آن کس ص مسئله ۴ اگر کسی امر کند شخصی را باینکه قران نماید از جانب او پس درینصورت دم قران واجب میشود بر شخص مذکور که مامور است زیرا چه دم قران واجب شده است بطریق شکر الله بر توفیق جمع نمودن میان دو نسک واین جمع نمودن میان دو نسک فعل مامور است فقط چه او جمع مینماید میان آن هر دو ف نه آمر ص وباید دانست که این مسئله دلالت میکند بر صحت آنچه از محمد رح مرویست که حج از مامور واقع میشود ف چنانچه سابق مذکور شده است ص مسئله ۵ اگر امر کند انسانی را دو کس بر وجهی که یکی امر کند وی را باینکه حج نماید از جانب او ودیگری امر کند وی را باینکه عمره نماید از جانب او وهر دو اذن قران بدهند وی را پس درینصورت دم واجب میشود بر انسان مذکور ف زیرا چه او درینصورت قران مینماید پس قران برو واجب خواهد شد ص بنا بر آنچه در مسئله سابق مذکور شد مسئله ۶ اگر امر کند کسی کسی را بحج نمودن از جانب خود پس درینصورت اگر محصر شود مامور پس دم احصار بر آمر است واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که این دم بر محصر مذکور است زیرا چه وجوب دم احصار برای دفع ضرریست واین ضرر عبارتست از امتداد احرام واین ضرر هست در حق محرم محصر پس دم احصار برو واجب خواهد شد ودلیل طرفین آنست که درصورت مذکوره آمر مذکور آن مامور را درین ضرر انداخته است پس بر آمر است که خلاص کند وی را ازین ضرر مسئله ۷ اگر کسی احرام حج نماید از جانب میت وبعد ازان محصر گردد پس دم احصار درینصورت واجب میشود در مال میت نزد طرفین رح بخلاف قول ابی یوسف رح وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که درصورت مذکوره دم مذکور

من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل من جميع المال لانه وجب حقا للمأمور فصار دينا ودم الجماع

على الحاج لانه دم جناية وهو الجاني عن اختيار ويضمن النفقة معناه اذا جامع قبل الوقوف حتى فسد حجه

لان الصحيح هو المأمور به بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته باختياره اما اذا جامع بعد

الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول مقصود الآمر وعليه الدم في ماله لما بينا وكذلك سائر دماء الكفارات

على الحاج لما قلنا ومن اوصى بان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا فلما بلغ الكوفة مات او سرقت نفقته

وقد انفق النصف يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي وهذا عند ابي حنيفة ره وقالا يحج عنه من حيث مات

الاول فالكلام ههنا في اعتبار الثلث وفي مكان الحج اما الاول فالمذكور قول ابي حنيفة ره اما عند محمد يحج عنه

بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الموصي اذ تعيين الوصي كتعيينه وعند ابي يوسف يحج عنه بما

از ثلث مال میت داده میشود زیراچه آن صله است مانند زکات وغیره ف چه صله عبارت است از دادن مال بغیر عوض مانند حج ونذر
وکفاره ص وبعضی گفته اند که آن داده میشود از جمیع مال میت زیراچه دادن آن واجب شده است در مال میت بجهت حق مامور پس
آن دین شد ف ودین میت از جمیع مال او ادا نموده میشود ص مسئله اگر مامور بحج از جانب غیر بعد از احرام جماع نماید
پس دم بر مامور مذکور واجب میشود زیراچه این دم بسبب جنایت است ومامور مذکور باختیار خود جنایت کرده است ومامور مذکور ضامن
نفقه میشود برای آمر اگر او جماع نموده باشد پیش از وقوف بعرفات زیراچه او بسبب جماع نمودن پیش از وقوف بعرفات فاسد کرده حج را و
مامور نبود مگر بحج صحیح بخلاف آنکه اگر فوت شود حج بغیر اختیار او چه درین صورت او ضامن نفقه نمیشود بجهت آنکه باختیار او حج فوت نشده
است و اگر جماع نماید بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود ف ولهذا درین صورت ص او ضامن نفقه نمیشود برای آمر چه مقصود آمر
درین صورت حاصل است ولیکن دم لازم می آید بر مامور مذکور بنا بر وجهی که مذکور شد وهمچنین واجب است بر مامور جمیع دمها که واجب میشود
بطریق کفاره جنایت بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۹ هرکه وصیت کرد باینکه حج نموده شود از جانب او پس وارثان او مقرر نمودند
شخصی را برای آنکه حج نماید از جانب او وبعد ازان هرگاه رسید آن شخص بکوفه ومرد یا مالی که بوی داده بود برای حج دزد برد آنرا حال آنکه
آن شخص نصف آن مال را خرچ نموده بود پس درین صورت باید که شخصی دیگر را مقرر نماید که او برای حج رود از جانب میت از خانه میت وخرچ او داده شود
از ثلث مال میت که باقی است آنکه مذکور شد نزد ابی حنیفه ره است وصاحبین رح گفته اند که درصورت مذکوره وارثان میت مذکور را
لازم است که مقرر سازند شخصی را برای حج نمودن از جانب میت مذکور بر وجهی که آن شخص برای حج رود
از مکانی که مامور اول دران جا مرده است ولیکن نزد محمد رح خرچ آن داده میشود از مالیکه باقی مانده است از مالی که بمامور اول داده شده بود و اگر ازان
مال چیزی باقی مانده باشد و اگر چیزی ازان باقی نمانده باشد پس درین صورت وصیت مذکوره باطل میشود بنا بر قیاس این بر صورتیکه
موصی معین نماید مقدار مال را برای حج و آن مال خرچ شود و باقی نماند ف چه درین صورت وصیت باطل میگردد پس همچنین درینجا هم
ص چه معین نمودن وصی مقدار مال را برای حج مانند معین نمودن موصی است و نزد ابی یوسف رح خرچ آن حج داده میشود از مالی که

بقي من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصية ولابي حنيفة ان قسمة الوصي وعزله المال لا يصح الا بالتسليم
الى الوجه الذي سماه الموصي لانه لا خصم له ليقبض ولم يوجد فصار كما اذا هلك قبل الافراز والعزل فيحج بثلث
ما بقي واما الثاني فوجه قول ابي حنيفة رح وهو القياس ان القدر الموجود من السفر قد بطل في حق احكام
الدنيا قال عليه السلام اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث الحديث وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا
فبقيت الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج ووجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم يبطل
لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية وقال عليه السلام من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة
في كل سنة واذا لم يبطل سفره اعتبرت الوصية من ذلك المكان واصل الاختلاف في الذي يحج بنفسه ويبتنى على ذلك المامور بالحج

باقی مانده است از ثلث جمیع مال میت ف که از ان خرج داده شده بود بمامور اول ص زیرا چه ثلث جمیع مال محل نفاذ وصیت
و دلیل ابی حنیفه رح اینست که قسمت نمودن وصی مال میت را و علیحده نمودن مقداری را از ان برای حج نمودن از جانب او صحیح نیست
مگر وقتیکه خرج نماید آنرا در وجهی که مقرر نموده بود آنرا موصی زیرا چه کسی خصم نیست در ان مال تا قبض کند آنرا و در صورت مذکوره آن مقدار
مال که آن را بمامور اول داده بود وصی خرج نشد در وجهی که موصی آنرا مقرر نموده بود پس چنان شد که مال هلاک شود پیش از انکه علیحده نماید
آنرا وصی برای خرج حج و در صورت حج نموده میشود از جانب میت از ثلث مالیکه باقی ست همچنین در ینجا نیز خرج داده خواهد شد از ثلث
مال میت که باقی ست ف بعد از مردن مامور اول و بعد از خرج نمودن او مقداری را که خرج کرد آن را مامور اول ص باید دانست
که اختلاف میان علمای ما در دو مقام ست یکی در اعتبار ثلث مال و دوم در مکانی که از انجا برای حج رود مامور دوم و اختلاف آنها در
مقام اول مع دلیل هر یک بیان نموده شد و اما دلیل قول ابی حنیفه رح در مقام دوم پس آن این ست که هر قدر سفر که مامور اول نموده بود
در صورت مذکوره بسبب مردن او باطل گشت در حق احکام دنیا زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه می میرد انسان
منقطع میگردد عمل او مگر سه چیز باقی میماند الی آخر الحدیث و یکی از ان سه چیز وصیت است پس وصیت میت مذکور در صورت مذکوره
باقیست و چنان شد که گویا سفر نکرده بود و باینکه حج نماید ف از جانب او باید که شخصی برای ص حج از وطن او ف فرستند ص پس چنانکه در صورت مذکوره کسی برای حج نمودن از
جانب او اصلا نرفته است و همین موافق قیاس ست و وجه قول صاحبین ف در مقام دوم ص اینست که آن مقدار سفر که مامور اول نموده بود باطل نگشته است
بجهت آنکه خدای تعالی فرموده است که هر که بیرون شود از خانه خود بنیت آنکه هجرت نماید بسوی خدا و رسول خدا صلی الله علیه وسلم ف و بعد از ان میرسد اجر او بر خداست
ص و بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که بمیرد در راه حج نوشته میشود برای او ثواب حج مقبول در سال هرگاه باطل نشد مقدار سفر مذکور پس اعتبار نموده
خواهد شد وصیت مذکوره از مکانیکه رسیده بود در ان مامور اول و این استحسانست ف باید دانست که این اختلاف در صورت مذکوره مبنی ست بر اختلاف آنها در حق
انسانی که خود حج نماید یعنی اگر خود بعد از ان در مکانی رسیده بمیرد ف پس حضرت ابو حنیفه رح میگوید که از جانب او حج نموده شود از خانه او بدینطور که شخصی فرستاده
میشود از خانه او برای حج نماید از جانب او و صاحبین رح میگویند که فرستاده میشود شخصی از مکانیکه در ان مرده است تا آن شخص حج نماید از جانب او

قال ومن اهل بحجة عن ابويه يجزيه ان يجعله عن احدهما لان من حج عن غيره بغير اذنه فانما يجعل ثواب حجه له وذلك بعد اداء الحج فلغت نيته قبل ادائه وصح جعله ثوابه لاحدهما بعد الاداء بخلاف المامور على ما فرقنا من قبل والله اعلم بالصواب

باب الهدى

الهدى ادناه شاة لما روى انه عليه السلام سئل عن الهدى فقال ادناه شاة قال وهو من ثلثة انواع الابل والبقر والغنم لانه عليه السلام لما جعل الشاة ادنى لا بد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور ولان الهدى ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه والاصناف الثلثة سواء فى هذا المعنى ولا يجوز فى الهدايا الا ما جاز فى الضحايا لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيتخصصان بمحل واحد والشاة جائزة فى كل شىء الا فى موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فانه لا يجوز فيهما الا البدنة وقد بينا المعنى فيما سبق ويجوز الاكل من هدى التطوع والمتعة والقران لانه دم نسك فيجوز الاكل منها بمنزلة الاضحية وقد صح ان النبى عليه السلام اكل من لحم هديه وحسا من المرقة ويستحب له ان ياكل منها لما روينا وكذا يستحب ان يتصدق على الوجه الذى عرف فى الضحايا ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا لانها دماء كفارات وقد صح ان النبى عليه السلام لما احصر بالحديبية وبعث الهدايا على يدى ناجية الاسلمى قال له لا تاكل انت

مسئلہ ۱ هر که احرام حج نماید از جانب پدر و مادر خود پس جائز است وی را که بگرداند آنرا برای یکی از پدر و مادر زیرا چه هر که حج نماید از جانب غیر بغیر امر وی پس جز این نیست که او میگرداند ثواب حج خود را برای آن غیر و ثواب متحقق میشود بعد از ادای حج پس لغو شد نیت پدر و مادر که پیش از ادای حج نموده بود لغو است و بعد از ادای آن ثواب آنرا بهر کدام که بخشد صحیح است بخلاف مامور بنا بر آنچه سابق مذکور شد والله اعلم

باب در بیان هدی

مسئلہ ۱ ادنی هدی گوسفند است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ادنی هدی گوسفند است و بدانکه هدی بر سه نوع است یکی شتر دوم گاو سوم گوسفند بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه گوسفند را ادنی هدی گردانید پس معلوم شد که چیزی اعلی از ان خواهد بود و اعلی از آن گاو و شتر است و بجهت آنکه هدی آنرا می گویند که برده شود بحرم برای ذبح بطریق عبادت و این معنی یافته میشود در هر سه نوع مذکور مسئلہ ۲ جائز نیست هدی نمودن چیزی از این سه نوع مذکور مگر چیزیکه اضحیه نمودن آن جائز است زیرا چه ذبح نمودن هدی عبادت است که تعلق دارد بریختن خون مانند اضحیه پس مختص خواهد شد هدی بچیزی که مختص است باضحیه مسئلہ ۳ ذبح نمودن گوسفند جائز است در هر صورتی که دم لازم می آید در حج مگر در دو صورت ف یکی ص اینکه طواف زیارت نماید در حالت جنابت ف دوم ص اینکه جماع نماید بعد از وقوف بعرفات پس درین دو صورت جائز نیست مگر شتر یا گاو بنا بر آنچه سابق بیان نموده شده است مسئلہ ۴ کسی که ذبح کند هدی را پس جائز است وی را خوردن گوشت آن هدی اگر آن هدی نفل باشد یا هدی تمتع یا هدی قران زیرا چه این هدیها هدی نسک است پس جائز است خوردن گوشت آن چنانچه اگر قربانی نماید کسی جائز است وی را خوردن گوشت آن نیز و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم خورده است گوشت و شوربای هدی خود را و مستحب است انسان را که از گوشت هدی خود چیزی بخورد بجهت آنچه مذکور شد از عمل ف پیغمبر صلی الله علیه وسلم ص و همچنین مستحب است وی را که تصدق نماید گوشت هدی خود را بر وجهی که بیان نموده شده است در تصدق نمودن گوشت قربانی و جائز نیست خوردن گوشت هدی سوای هدیها که مذکور شد زیرا چه هدیهای دیگر برای کفاره جنایت است و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه محصر شده بود در حدیبیه و هدیها فرستاده بود بدست ناجیه اسلمی رض فرموده بود وی را که تو نـ

و رفقتك منها شيئا ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران الا في يوم النحر قال وفي الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر
افضل وهذا هو الصحيح لان القربة في التطوعات باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في
غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها اظهر اما دم المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها واطعموا
البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث يختص بيوم النحر ولانه دم نسك فيختص بيوم النحر كالاضحية ويجوز ذبح بقية الهدايا
في اي وقت شاء وقال الشافعي رح لا يجوز الا في يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان كل واحد دم جبر عنده ولنا ان هذه دماء
كفارات فلا يختص بيوم النحر لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به من غير تاخير بخلاف
دم المتعة والقران لانه دم نسك **قال** ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة فصار اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم
قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر ويجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم
خلافا للشافعي رح لان الصدقة قربة معقولة والصدقة على كل فقير قربة **قال** ولا يجب التعريف بالهدايا لان الهدي ينبئ

رفیقان ترا چیزی از گوشت آن نباید خورد **مسئله ۵** ذبح کردن هدی نفل و هدی تمتع و قران جائز نیست مگر در روز عید اضحی و
در مبسوط ذکر کرده است که ذبح نمودن هدی نفل پیش از روز عید نیز جائز است و ذبح کردن آن در روز عید افضل است و همین صحیح است
زیرا چه معنی عبادت در هدی نفل باعتبار آنست که آن هدی است و این معنی متحقق میشود برسانیدن آن در حرم و هرگاه یافته شود این معنی
پس جائز است ذبح کردن آن در غیر روز عید ولیکن ذبح کردن آن در ایام نحر افضلست زیرا چه معنی عبادت در ذبح کردن آن درین روزها
ظاهر است و ذبح نمودن هدی تمتع و قران جائز نیست مگر در روز عید بجهت آنکه از قرآن مجید چنین فهمیده میشود زیرا چه او تعالی
فرموده است که بخورید از ان و بخورانید فقیر را و بعد از ان ادا کنید تفث خود را ف یعنی شرائط حج را مانند حلق و رمی و غیره
ص و ادای تفث مختص است بروز نحر ف و هدی تمتع و قران در تفث داخل است ص و بجهت آنکه این هر دو هدی هدی
نسک است پس ذبح کردن آن مختص بروز عید خواهد شد مانند اضحیه و ذبح نمودن هدیهای دیگر در هر وقت جائز است و شافعی رح گفته است که ذبح نمودن هدیهای دیگر نیز جائز نیست
مگر در روز عید بنا بر قیاس آن بر هدی تمتع و قران زیرا چه هدی تمتع و قران نیز در جبر نقصان است نزد شافعی رح و دلیل علمای ما آنست
که هدیهای دیگر سوای تمتع و قران برای کفاره جنایت است پس ذبح کردن آن مختص بروز عید نخواهد شد زیرا چه آن هرگاه واجب
شده است برای جبر نقصان پس تعجیل آن بهتر است تا بسبب آن نقصان از وی مرتفع شود بلا تاخیر بخلاف هدی تمتع و قران چه آن
دم نسک است نه برای کفاره جنایت **مسئله ۶** جائز نیست ذبح نمودن هدیها مگر در حرم بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید
فرموده است در بیان جزای صید باید که هدی برسد بکعبه و این اصلست ازین معلوم شد که هر هدیها که واجب شود برای کفاره
جنایت آنرا بحرم باید برد و بجهت آنکه هدی نام چیزیست که برده شود بسوی مکانی و مکان آن حرم است چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
فرموده است که منا بتمامه مکان نحر است و راههای مکه همه مکان نحر است **مسئله ۷** جائز است مر صاحب هدی را که تصدق
نماید گوشت آنرا بمساکین حرم و غیر حرم زیرا چه تصدق نمودن عبادت معقولست ف یعنی موافق عقلست ص و صدقه دادن
بهر فقیر عبادت معقولست و شافعی رح بر خلاف این میگوید **مسئله ۸** تعریف هدیها واجب نیست زیرا چه هدی آگاهی میدهد

عن النقل الى مكان ليتقرب باراقة دم فيه لا عن التعريف فلا يجب فان عرف بهدى المتعة فحسن لانه يتوقت بيوم النحر فعسى لا يجد من
يمسكه فيحتاج الى ان يعرف به ولانه دم نسك فيكون مبناه على التشهير بخلاف دماء الكفارات لانه يجوز ذبحها قبل يوم النحر
على ما ذكرنا وسببه الجناية فيليق به الستر قال والافضل فى البدن النحر وفى البقر والغنم الذبح لقوله تعالى فصل لربك وانحر
قيل فى تاويله الجزور وقال الله تعالى ان تذبحوا بقرة وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم والذبح ما اعد للذبح وقد صح ان النبى عليه السلام
نحر الابل وذبح البقر والغنم ثم ان شاء نحر الابل فى الهدايا قياما او اضجعها واى ذلك فعل فهو حسن والافضل ان ينحرها قياما لما روى
انه عليه السلام نحر الهدايا قياما واصحابه رض كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى ولا يذبح البقر والغنم
قياما لان فى حالة الاضطجاع المذبح ابين فيكون الذبح ايسر والذبح هو السنة فيهما والاولى ان يتولى ذبحها
بنفسه اذا كان يحسن ذلك لما روى ان النبى عليه السلام ساق مائة بدنة فى حجة الوداع فنحر نيفا و
ستين بنفسه وولى الباقى عليا رض ولانه قربة والتولى فى القربات اولى لما فيه من زيادة الخشوع
الا ان الانسان قد لا يهتدى لذلك ولا يحسنه فجوزناه توليه غيره

از بیرون آن در حرم تا که عبادت حاصل شود بریختن خون در آن نه آگاهی رسیدن هدی و تعریف آن پس تعریف آن واجب نخواهد شد
ف حاصل آنکه دلیل وجوب آن یافته نشده است ص ومعهذا اگر تعریف نماید هدی تمتع را پس این حسن است بجهت آنکه ذبح
کردن آن مختص بروز عید است پس شاید که محرم نیابد کسی را که نگاه دارد آنرا ف تا روز عید ص پس او بتعریف نمودن آن محتاج
و بجهت آنکه هدی تمتع هدی نسک است پس بنای آن بر تشهیر ف و اشتهار ص است بخلاف هدیهای که برای کفاره جنایت است
زیرا چه ذبح نمودن آن پیش از روز عید جائز است چنانچه سابق مذکور شد ونیز بسبب آن جنایت است پس ستر و اخفای آن سزاوار است مسئله ۹ شتر را نحر کردن افضل است
و گوسفند و گاو را ذبح کردن زیرا چه چنین فهمیده میشود از قرآن مجید چه او تعالی فرموده است فصل لربک وانحر اعنی نماز بخوان
برای پروردگار خود و نحر بکن و در تاویل آن گفته شده است که مراد شتر است و نیز فرموده است او تعالی که ذبح کنید گاوی را و
نیز فرموده است او تعالی که عوض دادیم ابراهیم علیه السلام را بذبح عظیم و ذبح بالکسر چیزیست که آماده باشد برای ذبح ف بالفتح ص و نیز
بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم نحر نموده است شتر را و ذبح نموده است گاو و گوسفند را و بعد از ان باید دانست که اگر
خواهد صاحب هدی نحر کند شتر را باین طور که استاده دارد شتر را و به بندد دست چپ آنرا و نحر نماید آنرا و اگر خواهد نحر نماید آنرا باین طور
که بغلطاند آنرا و نحر نماید و این هر دو طور حسن است ولیکن همان طور اول افضل است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بطور
اول نحر نموده است و همچنین اصحاب رض بطور اول نحر نموده اند و نباید که گاو و گوسفند را ذبح نماید در حالیکه استاده باشند زیرا چه
در حالت غلطانیدن گلوی آن که موضع ذبح است واضح و روشن میشود و هم ذبح کردن در حالت غلطانیدن آسان تر است نسبت
حالت قیام و ذبح نمودن گاو و گوسفند سنت است مسئله ۱۰ اولی آنست که صاحب هدی خود ذبح یا نحر کند آنرا بشرطیکه
ذبح نمودن داند بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حجة الوداع صد هدی روان کرده بود و از انجمله شصت و چند
هدی را بدست مبارک خود نحر نموده بود و باقی علی رض را فرمود و بجهت آنکه ذبح نمودن هدی عبادت است عبادت را بذات خود
بجا آوردن اولی است بجهت آنکه زیاده خشوع متحقق میشود ولیکن گاه باشد که انسان نمی داند آنرا لهذا جائز داشته شد که امر کند غیر را بذبح نمودن آن

مسئله ۱۱

قال ويتصدق بجلالها وخطامها ولا يعطي اجرة الجزار منها لقوله عليه السلام لعلي رض تصدق بجلالها وبخطمها ولا تعطي اجرة الجزار منها ومن ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها وان استغنى عن ذلك لم يركبها لانه جعلها خالصا لله تعالى فلا ينبغي ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبها لما روي انه عليه السلام رأى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها ويلك وتاويله انه كان عاجزا محتاجا ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك وان كان لها لبن لم يحلبها لان اللبن متولد منها فلا يصرفه الى حاجة نفسه وينضح ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع اللبن ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر ذلك بها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته لانه مضمون عليه ومن ساق هديا فعطب فان كان تطوعا فليس عليه غيره لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات وان كان عن واجب فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته وان اصابه عيب كثير يقيم غيره مقامه لان المعيب بمثله لا يتادى به الواجب فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه واذا عطبت البدنة في الطريق فان كان تطوعا نحرها وصبغ نعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها ولا ياكل هو ولا غيره من الاغنياء بذلك امر رسول الله عليه السلام ناجية الاسلمي والمراد بالنعل قلادتها وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدي

مسئله ۱۱ باید که تصدق نماید جل و مهار آنرا و باید که جزوی از اجزای هدی را در اجرت پاک کننده آن ندهد زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعلی فرموده که جل و مهار آنرا تصدق نما و اجرت جزار از آن مده مسئله ۱۲ هر که هدی نماید شتری را و در اثنای راه محتاج و مضطر شود بسوی سوار شدن بران جائز ست که سوار شود بران و اگر محتاج نباشد بآن باید که سوار نشود بران زیرا چه او آن هدی را خالص برای خدا گردانیده است پس سزاوار نیست که جزوی از اجزا یا از منافع آن صرف نماید برای ذات خود تا آن زمان که برسد بمحل و مگر آنکه محتاج شود بسوی سوار شدن بران بجهت آنکه مروی است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم دید شخصی را که در پیش می خود میرود هدی را پس فرمود بوی که سوار شو بران و تاویل اینست که شخص مذکور محتاج بود بسوار شدن بران پس اگر سوار شود کسے بر هدی خود و بسبب آن نقصان شود چیزی از هدی مذکور پس بر او ضمان نقصان آن لازم می آید مسئله ۱۳ هدی اگر شیر دار باشد باید که ندوشد آنرا زیرا چه شیر متولد ست از ان پس باید که صرف نکند آنرا برای ذات خود و باید که آب سرد بپاشد بپستان آن حتی که شیر آن منقطع گردد و این عمل کفایت میکند وقتیکه زمانه ذبح نمودن قریب باشد پس اگر بعید باشد آنوقت جائز ست که شیر آنرا دوشیده تصدق نماید تا بسبب جمع شدن شیر بپستان آن ضرر نرسد بآن و اگر صرف نماید آنرا در حاجت خود باید که تصدق نماید آن مقدار شیر را یا قیمت آنرا زیرا چه ضمان آن شیر بر او واجب ست مسئله ۱۴ اگر هدی روان کند کسی آن هدی در اثنای راه هلاک گردد پس اگر آن هدی هدی نفل باشد بر او لازم نیست که بجای آن هدی دیگر را هدی نماید زیرا چه قربت و عبادت او متعلق شده بود بهدی که هلاک شد و محل قربت در حق او همان هدی بود و آن فوت شد و اگر آن هدی هدی واجب باشد باید که بجای آن هدی دیگر نماید زیرا چه واجب بر ذمه او باقی ست و همچنین اگر یافته شود دران عیب کثیره بجای آن هدی دیگر نماید زیرا چه بسبب معیوب بعیب کثیر واجب ادا نمیشود پس ضرورست که دیگری را قائم مقام آن نماید و آن معیوب را هر چه خواهد بکند چه آن از جمله مملوکات ویست مسئله ۱۵ هدی نفل اگر در اثنای راه قریب بهلاکت رسد پس اگر آن هدی شتر باشد باید که نحر کند آنرا و رنگ کند قلاده آنرا بخون او ملوث گرداند بخون آن کوهان آنرا و باید که نخورد آنرا صاحب هدی و نه غیر او از اغنیا چه باین امر کرده بود پیغمبر صلی الله علیه وسلم ناجیه اسلمی را و باید دانست که فائده رنگ کردن قلاده آن اینست که بدانند مردمان که آن هدی ست

فيأكل منه الفقراء دون الأغنياء وهذا لأن الإذن يتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلا
إلا أن التصدق على الفقراء أفضل من أن يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود فإن كانت واجبة أقام
غيرها مقامها وصنع بها ما شاء لأنه لم يبق صالحا لما عينه وهو ملكه كسائر أملاكه ويقلد هدي التطوع والمتعة والقران
لأنه دم نسك وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الإحصار ولا دم الجنايات لأن سببها الجناية
والستر أليق بها ودم الإحصار جابر فيلحق بجنسها ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لأنه لا يقلد الشاة عادة
ولا يسن تقليده عندنا لعدم فائدة التقليد على ما تقدم والله أعلم **مسائل منثورة**
أهل عرفة إذا وقفوا في يوم وشهد قوم أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم والقياس أن لا يجزيهم اعتبارا
بما إذا وقفوا يوم التروية وهذا لأنه عبادة تختص بزمان ومكان فلا يقع عبادة دونهما وجه
الاستحسان أن هذه شهادة قامت على النفي وعلى أمر لا يدخل تحت الحكم لأن المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل
تحت الحكم فلا تقبل ولأن فيه بلوى عاما لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الأمر بالإعادة حرج بين فوجب أن يكتفى به

پس بخورند گوشت آن را فقرا نه اغنیا و سر آن اینست که اذن خوردن گوشت هدی معلق ست بشرط رسیدن آن بمحل آن که حرم ست
پس سزاوار ست که حلال نشود خوردن آن پیش از رسیدن بمحل آن اصلا مگر اینکه تصدق بر فقیران افضل ست ازینکه بطمع گذاشته شود
آنرا برای ددان و دران نوعی از عبادت ست و همان مقصود ست و اگر آن هدی هدی واجب باشد بجای آن دیگری را نماید و آن مذبوح را هرچه
خواهد بکند چه آن از جمله مملوکات وی ست **مسئله ۱۶** باید که قلاده ببندد در گردن هدی نفل و هدی تمتع و قران زیرا چه این هدیها هدی
نسک ست و بسبب قلاده بستن در گردن آن اشتهار آن میشود پس قلاده بستن لائق آنست و باید که قلاده ننهاد در گردن هدیکه بسبب احصار
واجب میشود یا بسبب جنایت زیرا چه سبب وجوب آن جنایت ست پس ستر و اخفای آن لائق ست و دم احصار برای جبر نقصان ست پس
ملحق خواهد شد بدمهائیکه برای جبر نقصانست **ف** یعنی دمهائیکه برای جبر نقصان جنایت واجب میشود **ص** باید دانست که
مراد از هدی درین مسئله شتر ست زیرا چه در گردن گوسفند قلاده بسته نمیشود باعتبار عادت و نه قلاده بستن در
گردن آن سنت ست نزد علمای ما چه در بستن قلاده در گردن آن فائده نیست چنانچه سابق مذکور شده است و الله اعلم
مسائل متفرقه **مسئله ۱** اهل طوفان اگر وقوف بعرفات نمایند در روزی بگمان آنکه آن روز روز عرفه است و بعد
از ان گواهی دهند قومی باینکه روزی که وقوف بعرفات نموده اند آن روز عرفه نبود بلکه آن روز روز عید بود پس درین صورت وقوف نمودن
آنها جائز و معتبر ست و گواهی قوم مذکور مقبول نیست این بنابر استحسانست و مقتضای قیاس اینست که وقوف مذکور صحیح نباشد چنانچه اگر وقوف
بعرفات نمایند بتاریخ هشتم بوجهیکه آن را یوم ترویه میگویند **ف** و بعد از ان معلوم شود که آن روز روز عرفه نبود پس این وقوف بعرفات
جائز نیست **ص** زیرا چه وقوف بعرفات عبادتی ست مختص بمکان خاص و زمان خاص پس بدون آن مکان و زمان عبادت نخواهد شد و وجه استحسان
یکی اینست که گواهی قوم مذکور در صورت مذکوره قائم شده است بر نفی و بر چیزی که تحت حکم قاضی داخل نمیشود زیرا چه مقصود آن قوم از گواهی
مذکور نفی حج ست و حج چیزی نیست که داخل شود تحت حکم قاضی پس این گواهی مقبول نخواهد شد و دوم اینست که در صورت مذکوره عموم
بلوی ست بجهت آنکه احتراز نمودن از ان متعذر ست و تدارک آن در صورت مذکوره ممکن نیست پس حرج ست اگر حکم اعاده نموده شود بوقوف فائده کرده

عند الاشتباه بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية لان التدارك ممكن فى الجملة بان يزول الاشتباه فى يوم عرفة ولان جواز المؤخر له نظير ولا كذلك جواز المقدم قالوا وينبغى للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس فانصرفوا لانه ليس فيها الا ايقاع الفتنة وكذا اذا شهدوا عشية عرفة برؤية الهلال ولا يمكنه الوقوف فى بقية الليل مع الناس او اكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة **قال** ومن رمى فى اليوم الثانى الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى فان رمى الاولى ثم الباقيتين فحسن لانه راعى الترتيب المسنون ولو رمى الاولى وحدها اجزاه لانه تدارك المتروك فى وقته وانما ترك الترتيب وقال الشافعى رح لا يجزيه ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا فصار كما اذا سعى قبل الطواف او بدأ بالمروة قبل الصفا ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض بخلاف السعى لانه تابع للطواف لانه دونه والمروة عرفت منتهى السعى بالنص فلا تتعلق بها البداية **قال** ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وفى الاصل خيره بين الركوب والمشى وهذا اشارة الى الوجوب وهو الاصل لانه التزم القربة بصفة الكمال

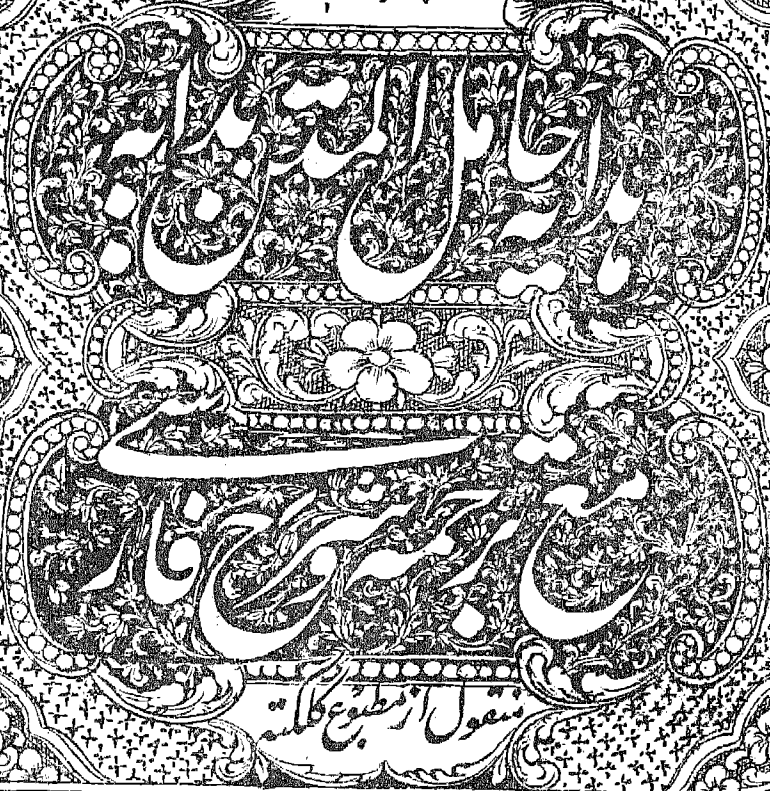
در صورت اشتباه بخلاف آنکه اگر وقوف بعرفات نمایند بتاریخ هشتم زیراچه تدارک آن درین صورت ممکن ست فی الجمله باینطور که اشتباه زائل گردد در روز عرفه و نیز جواز چیزی که موخر شود از وقت خود نظیر آن موجود است در شرع و جواز تقدیم چیزی بر وقت آن چنین نیست **ف** یعنی نظیر آن در شرع یافته نشده است لهذا در صورتیکه گواهی دهند گواهان که وقوف بعرفات واقع شده است در روز عید گواهی مقبول خواسته نمی شود چه این موخر است از وقت بخلاف وقتیکه گواهی دهند باینکه وقوف بعرفات واقع شده است بتاریخ هشتم چه این مقدم واقع شده است از وقت **ص** و باید دانست که فقها گفته اند که درصورت مذکوره سزاوار است مر حاکم را که بسوی گواهی قوم مذکور گوش نکند و متوجه نشود و بگوید بقوم مذکور که حج مردمان تمام شد و شما برگردید زیراچه در شنیدن این گواهی جز فتنه نیست و همچنین اگر وقت شام در روزی که تاریخ هشتم ست بزعم امام گواهی دهند قومی برویت هلال عید در روزی که بحساب آن روز تاریخ مذکور روز عرفه میشود پس درینصورت نیز باید که گواهی آنها را قبول نکند حاکم زیراچه درینصورت ممکن نیست امام را که در بقیه شب توقف نماید بعرفات مع کثر مردمان پس در شنیدن گواهی مذکور فتنه برپا میشود **مسئله ۲** هر که رمی نماید در روز دوم جمره وسطی و ثالث را و جمره اول را رمی ننماید پس اگر او رمی نماید جمره اول را و اعاده نماید رمی جمره دوم و سوم را پس این حسن ست زیراچه او رعایت کرد ترتیب را که سنت ست و اگر همان اول را رمی نماید فقط کفایت میکند مر او را زیراچه او تدارک کرد متروک را در وقت آن و جز این نیست که ترک کرد ترتیب را **ف** که مسنون ست و از ترک مسنون چیزی لازم نمی آید **ص** و شافعی رح گفته است که این جائز نیست بلکه ضرور ست که اعاده کل نماید زیراچه رمی نمودن آن جمره ها بترتیب مذکور مشروع ست پس این چنانست که سعی نماید میان صفا و مروه پیش از طواف نمودن **ف** خانه کعبه **ص** یا ابتدا نماید در سعی نمودن از مروه نه از صفا و دلیل علمای ما اینست که رمی نمودن هر جمره عبادت علیحده است پس جواز آن متعلق نیست بتقدیم بعض آن بر بعض دیگر بخلاف سعی نمودن **ف** میان صفا و مروه **ص** زیراچه آن تابع طواف ست چه سعی مذکور کمتر ست از طواف خانه کعبه معلوم شده است از نص که مروه منتهای سعی ست پس ابتدای سعی از آن متعلق نخواهد شد **مسئله ۳** هر که بطریق نذر واجب گرداند بر خود حج را بطور پیاده پس لازم ست وی را که سوار نشود تا آن زمان که فراغت نماید از طواف زیارت زیراچه او التزام نموده است عبادت را بصفت کمال

فيلزمه بتلك الصفة كما اذا نذر الصوم متتابعا وافعال الحج تنتهي بطواف الزيارة فيمشي الى ان يطوف ثم قيل يبتدى المشي من حين يحرم وقيل من بيته لان الظاهر انه هو المراد ولو ركب اراق دما لانه ادخل نقصا فيه قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب ومن باع جارية محرمة قد اذن لها في ذلك فللمشتري ان يحللها ويجامعها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا العقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما اذا اشترى جارية منكوحة ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها فكذا المشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا باشر باذنه فكذا لا يكون ذلك للمشتري واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع عن غشيانها وذكر في بعض النسخ او يجامعها والاول يدل على انه يحللها بغير الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم يجامع والثاني يدل على انه يحللها بالمجامعة لانه لا يخلو عن تقديم مس يقع به التحليل والاولى ان يحللها بغير المجامعة تعظيما لامر الحج والله اعلم

پس ہمان صفت لازم خواہد شد چنانچہ اگر نذر کند روزہ را بطریق تتابع پس بصفت تتابع لازم میشود و افعال حج منتہی و تمام میشود بطواف زیارت پس آن شخص تا آن زمان کہ طواف زیارت نماید پیادہ خواہد رفت **ف** و اینکہ مذکور شد کلام در انتہای پیادہ رفتن بود و اما کلام در ابتدای آن پس آن اینست **ص** کہ بعضی گفتہ اند کہ از وقت احرام پیادہ رود و بعضی گفتہ اند کہ از خانۂ خود پیادہ رود زیراچہ ظاہر مراد ہمین ہست و اگر سوار شود دم لازم آید زیراچہ بسبب سوار شدن نقصان واقع میشود دران و فقہا گفتہ اند کہ سوار نشود مگر وقتیکہ مسافت بعید باشد و پیادہ رفتن شاق باشد بر او و اگر مسافت قریب باشد و پیادہ رفتن شاق نباشد بر او بلکہ عادت او باشد پس اولی برای او اینست کہ سوار نشود **مسئلہ** در بعضی نسخۂ جامع صغیر مذکور ہست کہ ہر کہ بفروشد کنیز را کہ احرام نمودہ ہست باذن او پس میرسد مشتری را کہ حلال گرداند آن کنیز او جماع کند آنرا و زفر رح گفتہ ہست کہ این نمیرسد او را زیراچہ کنیز مذکورہ عقد احرام نمودہ ہست پیش از انکہ مشتری مذکور مالک آن شود و پس او را نمیرسد کہ احرام آنرا فسخ نماید چنانچہ اگر خرید کند کسی کنیز را کہ منکوحہ کسی ہست **ف** نمیرسد او را کہ فسخ نماید عقد نکاح آنرا **ص** و دلیل علمای ما اینست کہ مشتری قائم مقام بائع ہست و بائع را جائز بود کہ حلال میگردانید آنرا پس ہمچنین میرسد مشتری را نیز ولیکن بائع را حلال گردانیدن آن مکروہ ہست زیراچہ دران خلاف وعدہ لازم می آید و این معنی یافتہ نمیشود در حق مشتری بخلاف نکاح چہ بائع را نمیرسد کہ فسخ آن نماید وقتی کہ آن نکاح متحقق شدہ باشد باذن او پس ہمچنین مشتری را نیز نخواہد رسید کہ فسخ نماید آنرا و بعد ازان بدانکہ ہرگاہ در صورت مذکورہ مشتری را میرسد کہ حلال گرداند آن کنیز را پس نمیرسد او را کہ رد کند آن کنیز را بسبب عیب احرام نزد علمای ما و نزد زفر رح میرسد او را کہ رد نماید آنرا بسبب عیب مذکور زیراچہ ممنوع ہست از جماع و بدانکہ در بعض نسخہ آن مذکور ہست کہ میرسد مشتری را کہ حلال گرداند آنرا و جماع کند و بدانکہ در بعض نسخۂ آن مذکور ہست کہ میرسد مشتری را کہ حلال گرداند آن کنیز را یا جماع کند آنرا و این نسخہ دلالت میکند بر اینکہ حلال گرداند آنرا بمجامعت چہ مجامعت خالی نمی باشد از اینکہ مقدم ازان مس یا بوسہ یافتہ شود و بدان تحلل متحقق میشود و نسخۂ اول دلالت میکند بر اینکہ اول آنرا حلال گرداند بغیر مجامعت چون بریدن موی و تراشیدن ناخن و بعد ازان جماع کند و اولی ہمین ہست چہ درین تعظیم امر حج ہست و اللہ اعلم

فهرس المجلد الثاني للهداية

فهرست جلد دوم ترجمه فارسی هدایه

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ
بیمن توفیقات یزدان و فیض مفیض الاحسان گلدستهٔ دین متین یعنی
جلد دوم
هدایه احائل المبتدی بدایه
مع ترجمه شرح فارسی
منقول از مطبوع کلکته
بحسن اهتمام کارپردازان والا فطرت مشتهر تمتع طلباء علوم و وکلا و مفتیان عدالت
در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور بطبع مزین مطبوع جهان شد

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النكاح

قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل مثل ان يقول زوجني فيقول زوجتك لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح على ما نبينه ان شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والتمليك والصدقة وقال الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لان التمليك ليس حقيقة فيه ولا مجازا عنه

كتاب النكاح ف وآن در لغت عبارت ست از وطی و بعضی گفته اند که عبارت ست از ضم و در شرع عبارت ست از عقد خاص که موضوع ست برای حلت وطی ص مسئله ۱ - نکاح منعقد میشود ف یعنی حاصل و متحقق میگردد ص بسبب ایجاب و قبول بدو لفظ ماضی بجهت آنکه وضع صیغهٔ ماضی اگرچه برای اخبار ست ولیکن مقرر گردانیده شده است در شرع برای انشا تا حاجت مندفع گردد ف باید دانست که ایجاب در شرع عبارت ست از لفظیکه اول صادر گردد از یکی از دو عاقد و آنرا ایجاب بجهت آن میگویند که واجب می شود جواب بر دیگری یا انضمام و قبول عبارت ست از لفظیکه صادر شود از دیگری بمقابل ایجاب ص مسئله ۲ - نکاح منعقد میشود بدو لفظ که یکی از آن ماضی است و دیگر مستقبل ف یعنی امر ص باینطور که بگوید شخصی بکسی که تزویج کن دختر خود را از من و آن کس بگوید که تزویج کردم بجهت آنکه قول وی تزویج کن دختر خود را از من توکیل است بنکاح و شخص واحد ولی هر دو طرف نکاح میشود چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ف پس قول وی تزویج کردم بمنزلهٔ ایجاب و قبول هر دو ست یعنی تزویج کردم و قبول نمودم ص مسئله ۳ - منعقد میشود عقد نکاح بلفظ نکاح و بلفظ تزویج و بلفظ هبه و بلفظ تملیک و بلفظ صدقه و گفته است شافعی رح که منعقد نمی شود مگر بلفظ نکاح یا تزویج بجهت آنکه نکاح را معنی حقیقی تملیک نیست و نه مجازی ف اما نبودن آن حقیقی ظاهر ست چه لفظ تملیک موضوع برای نکاح نیست ص و اما نبودن آن مجازی بجهت آنکه مجاز یافته نمی شود مگر بسبب مناسبت از ضم و در معنی خاص آن یافته نمی شود

لان التزويج للتلفيق والنكاح للضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوك اصلا ولنا ان التمليك سبب لملك المتعة في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز وينعقد بلفظة البيع هو الصحيح لوجود طريق المجاز ولا ينعقد بلفظة الاجارة في الصحيح لانه ليس بسبب لملك المتعة ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعارة لما قلنا ولا بلفظة الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت **قال** ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين رجلين او رجل وامرأتين عدولا كانوا او غير عدول او محدودين في القذف قال رضي الله عنه اعلم ان الشهادة شرط في باب النكاح لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو حجة على مالك في اشتراط الاعلان دون الشهادة ولا بد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لا شهادة له لعدم الولاية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة للكافر على المسلم ولا يشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين وفيه خلاف الشافعي وستعرف في الشهادات ان شاء الله ولا تشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره لانه من جنسه ولانه صلح مقلدا فيصلح مقلدا وكذا شاهدا

بسبب آنکه تزویج و نکاح در لغت عبارت ست از ضم و میان مالک و مملوک ضم و ازدواج نیست اصلا و دلیل علمای ما آنست که تملیک سبب ملک وطی ست در محل وطی بواسطهٔ ملک رقبه و ملک وطی ثابت می شود بنکاح پس علاقهٔ سببیت میان هر دو یافته می شود و آن صحیح مجاز ست **مسئله ۴** - منعقد می شود نکاح بلفظ بیع و همین صحیح ست زیرا چه **ف** بیع سبب ملک رقبه ست و ملک رقبه سبب ملک وطی ست پس **ص** علاقهٔ مجاز دران یافته میشود **مسئله ۵** - بنا بر روایت صحیح منعقد نمی شود نکاح بلفظ اجاره و نه بلفظ اباحت و نه بلفظ احلال و نه بلفظ عاریت بجهت آنکه این همه الفاظ سبب ملک وطی نیست و نه بلفظ وصیت بجهت آنکه از وصیت ثابت می شود ملکیکه منسوب ست بسوی ما بعد موت **مسئله ۶** - منعقد نمی شود نکاح دو مسلمان مگر بحضور دو گواه آزاد که هر دو عاقل و بالغ و مسلمان باشند یا یک مرد و دو زن عادل باشند آنها یا غیر عادل یا محدود بحد قذف و باید دانست که شهادت شرط نکاح ست چه پیغمبر صلعم فرموده ست که نیست نکاح مگر بشهود و این حجت ست بر مالک رح زیرا چه او میگوید که اعلان شرط ست در نکاح نه شهادت و باید دانست که ضرور ست که گواهان آزاد باشند زیرا چه شهادت بنده جائز نیست بجهت آنکه او را ولایت نیست **ف** بر ذات خود **ص** و نیز ضرور ست که آنها عاقل و بالغ باشند چه غیر عاقل و بالغ را ولایت نیست بر ذات خود و نیز ضرور ست که آنها مسلمان باشند در صورت نکاح مسلمانان زیرا چه جائز نیست گواهی کافران بر مسلمانان و باید دانست که وصف ذکورت شرط نیست در گواهان حتی که نکاح منعقد میشود بحضور یک مرد و دو زن و دران خلاف شافعی رح ست و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الشهادات و باید دانست که عدالت گواهان شرط نیست حتی که منعقد می شود بحضور دو فاسق نزد علمای ما رح و شافعی رح میگوید که عدالت شرط ست بجهت آنکه شهادت از باب کرامت و تعظیم ست **ف** یعنی تکریم و تعظیم گواهان باید نمود چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده ست که تکریم و تعظیم گواهان نمائید **ص** و فاسق **ف** قابل تکریم نیست **ص** بلکه اهانت او باید نمود و دلیل علمای ما رح این ست که فاسق اهلیت ولایت بر ذات خود دارد پس اهلیت شهادت نیز خواهد بود مر او را بجهت آنکه بسبب فسق هرگاه او محروم نگشت از ولایت بر ذات خود **ف** و بر مال خود **ص** بسبب اسلام پس محروم نخواهد گشت از ولایت بر غیر چه ولایت بر غیر از جنس ولایت بر ذات خود ست و بجهت آنکه فاسق اهلیت این دارد که سلطان و امام شود پس صلاحیت این خواهد بود مر او را که قاضی گردد و گواه شود

والمحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولا يبالي بفواته كما في شهادة العميان وابني العاقدين قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم فكانهما لم يسمعا كلام المسلم ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان العقد ينعقد بكلاميهما والشهادة شرطت على العقد ومن امر رجلا بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما جاز النكاح لان الاب يجعل مباشرا لاتحاد المجلس فيكون الوكيل سفيرا ومعبرا فيبقى المزوج شاهدا وان كان الاب غائبا لم يجز لان المجلس مختلف فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا وعلى هذا اذا زوج الاب بنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان كانت حاضرة جاز وان كانت غائبة لا يجوز

و باید دانست که محدود بحد قذف از اهل ولایت است پس او اهلیت تحمل شهادت دارد باینطور که بشنود ایجاب و قبول را و جز این نیست که مقبول نیست گواهی آن اگر ادای شهادت نماید بسبب نهی که وارد است و در ان باک نیست چنانچه در صورتیکه دو کور شاهد باشند و یا دو پسر هر دو عاقد ف چه مقبول نیست گواهی آنها و معهذا منعقد می شود نکاح بگواهی آنها پس همچنین در اینجا نیز ص مسئله – اگر نکاح کند مسلمانی ذمیه ف کتابیه را ص بشهادت دو ذمی ف کتابی ص جائز است نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته اند محمد و زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه شنیدن ایجاب و قبول در باب نکاح شهادت است و جائز نیست شهادت کافر بر مسلمان پس گویا آنها نشنیدند کلام مسلمان را و دلیل شیخین رح اینست که شهادت شرط است در نکاح بجهت آنکه ثابت می شود ملک متعه یعنی ملک وطی زن مر زوج را چه آن محل شریف است و عظیم ف پس شرط شهادت برای تعظیم منفعت است ص برای وجوب مهر زیرا چه شهادت بجهت لزوم مال شرط نیست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو ذمیان شاهد اند ف برای زوج مذکور ص بر زن ذمیه ف سوال هرگاه گواهان مذکوران گواه اند برای مرد بر زن مذکوره پس باید که کفایت کند شنیدن کلام زن مذکوره و حاجت شنیدن کلام زوج نباشد وحالانکه چنین نیست زیرا چه اگر نشنوند آنها کلام هر دو نکاح منعقد نمیشود جواب ص شنیدن کلام زوج ضرور است بجهت آنکه عقد منعقد نمی شود مگر بکلام هر دو و شهادت بر عقد شرط انعقاد آنست مسئله – اگر شخصی امر نمود مردی را که تزویج کند دختر شخص مذکور را که صغیره است و او تزویج نمود دختر مذکوره را از کسی بحضور شخص مذکور بشهادت مرد واحد سوای آمر و مامور پس این نکاح جائز است زیرا چه پدر مذکور اعتبار نموده میشود عقد کننده نکاح بسبب اتحاد مجلس پس وکیل مذکور خواهد بود سفیر و تعبیر کننده محض ف مانند پیام بر ص پس او شاهد دیگر خواهد شد و اگر پدر صغیره مذکوره در مجلس عقد حاضر نباشد پس نکاح مذکور جائز نیست بجهت آنکه ممکن نیست که پدر مذکور اعتبار نموده شود عاقد بسبب اختلاف مجلس ف پس عاقد نکاح وکیل مذکور خواهد بود و گواه همان مرد واحد خواهد شد فقط و گواهی یک کس کفایت نمیکند ص و همین حکم است وقتیکه تزویج کند پدر دختر خود را که بالغه است ف بامر آن ص بحضور شاهد واحد یعنی اگر حاضر باشد دختر مذکوره در وقت نکاح پس جائز است نکاح آن و اگر حاضر نباشد جائز نیست والله اعلم

فصل في بيان المحرمات قال لا يحل للرجل ان يتزوج بامه ولا بجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ والجدات امهات اذ الام هو الاصل لغة او ثبتت حرمتهن بالاجماع قال ولا ببنته لما تلونا ولا ببنت ولده وان سفلت للاجماع ولا باخته ولا ببنات اخته ولا ببنات اخيه ولا بعمته ولا بخالته لان حرمتهن منصوص عليها في هذه الآية وتدخل فيها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقين لان جهة الاسم عامة قال ولا بام امرأته التي دخل بابنتها او لم يدخل لقوله تعالى وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ من غير قيد الدخول ولا ببنت امرأته التي دخل بها لثبوت قيد الدخول بالنص سواء كانت في حجره او في حجر غيره لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط ولهذا اكتفى في موضع الاحلال بنفي الدخول

فصل دربیان محرمات ف یعنی بیان زنهائیکه نکاح از آنها حرام ست ص مسئله ۱- حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر خود را و جدات خود را مادری باشند خواه پدری بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام ست بر شما امهات شما یعنی مادران شما و دختران شما و جده ام ست چه ام در لغت بمعنی اصل ست یا بجهت آنکه حرمت جده ثابت ست باجماع مسئله ۲- حلال نیست که نکاح کند دختر خود را بسبب آیت مذکوره و همچنین حلال نیست که نکاح کند دختر فرزند خود را اگرچه پائین باشد باجماع و نه خواهر خود را و نه دختران خواهر خود را و نه دختران برادر خود را و نه عمه خود را و نه خاله خود را زیرا چه حرمت آنها منصوص ست در آیت مذکوره و داخل ست در ان عمات متفرقات ف یعنی عمه مادری و پدری و عمه پدری و عمه مادری ص و خالات متفرقات ف یعنی خاله مادری و پدری و خاله پدری و خاله مادری ص و همچنین دختران برادران ف یعنی برادر مادری و پدری و برادر پدری و برادر مادری ص و همچنین دختران خواهران ف یعنی خواهر مادری و پدری و خواهر پدری و خواهر مادری ص بجهت آنکه اسم ف عمه و خاله و اخ و اخت که مذکور ست در آیت مذکوره ص عام و شامل ست ف مر جمیع اینها را ص مسئله ۳- حلال نیست که نکاح کند مادر زن خود وطی کرده باشد زن مذکوره را یا نکرده باشد چه حق تعالی فرموده است که حرام ست بر شما مادرهای زنان شما و حرمت آنها را مقید بوطی نکرده است و همچنین حلال نیست که نکاح کند دختر زن خود را که وطی کرده است آن زن را بجهت آنکه در نص حرمت آن مقید ست بوطی زن مذکوره ف پس نکاح دختر آن حرام ست وقتیکه وطی کرده باشد با زن مذکوره خواه دختر مذکوره ص در کنار وی باشد یا نباشد بدانکه ف آنچه در قرآن مجید آمده است که حرام ست بر شما ربیبه های شما که در کنار شما اند و متولد اند از زنهای شما که وطی کرده اید با آنها پس ص این ذکر ف قید ص کنار بنا بر عادت ست ف یعنی عادت ست که [illegible] پس دختر وی در کنار شوهر ثانی می باشد ص نه بنا بر شرط ست و برین دلالت میکند آنچه خدا تعالی فرموده در اباحت آن را مقید نکرده است مگر بنفی وطی ف و اگر ذکر کنار بطریق شرط می بود مقید میکرد [illegible]

قال ولا بامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا بامرأة ابنه وبني اولاده لقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن من الرضاعة ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجمع بين اختين نكاحا ولا بملك يمين وطيا لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح لصدوره من اهله مضافا الى محله واذا جاز لا يطأ الامة وان كان لم يطأ المنكوحة لان المنكوحة موطوءة حكما ولا يطأ المنكوحة للجمع الا اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحة لعدم الجمع وطيا ويطأ المنكوحة ان لم يكن وطئ المملوكة لعدم الجمع وطيا اذ المرقوقة ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما اولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احديهما

ص مسئله ۴ ـ حلال نیست کسی را که نکاح کند زن پدر خود را و زن جد خود را چه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان را که نکاح کرده اند آنرا آبای شما یعنی پدر و جد شما مسئله ۵ ـ حلال نیست که نکاح کند زن پسر خود را و زن پسر فرزند خود را بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان پسران خود را که از صلب شما اند و باید دانست که ذکر صلب در قرآن مجید برای آنست که اعتبار متبنی نیست نه برای آنکه حلال است زن پسر رضاعی ف چه آن حرام است بجدیثیکه ذکر آن خواهد آمد در مسئله آینده ص مسئله ۶ ـ حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر رضاعی خود را یا خواهر رضاعی خود را بجهت آن که حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید مادران خود را که شیر داده اند شما را و خواهران خود را که رضاعی اند و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب مسئله ۷ ـ جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در نکاح ف باینطور که نکاح کند دو خواهر را ص و نیز جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در وطی بملک رقبه ف یعنی وطی کند هر دو خواهر را بملک رقبه ص بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که حرام است اینکه جمع کند میان دو خواهر و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که شخصیکه ایمان آورده است بخدا و بروز آخرت باید که جمع نکند آب منی خود را در رحم دو خواهر پس اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که وطی کرده است آنرا صحیح است نکاح آن چه عقد مذکور صادر شده است از کسیکه اهلیت نکاح دارد و مضاف و منسوب است بسوی محل نکاح و هرگاه نکاح مذکور جائز گشت پس کنیز مذکوره را وطی نخواهد کرد اگرچه وطی نکرده باشد منکوحه مذکوره را بجهت آنکه منکوحه در حکم موطوءه است و منکوحه مذکوره را نیز وطی نخواهد کرد تا جمع میان دو خواهر در وطی لازم نیاید مگر وقتیکه حرام گرداند کنیز مذکوره را بر ذات خود بسببی از اسباب ف باینطور که آزاد کند او را یا تزویج کند او را از غیر خود یا ص پس درین هنگام وطی خواهد کرد منکوحه را چه جمع میان دو خواهر در وطی درین هنگام لازم نمی آید و اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که وطی نکرده است آنرا جائز است که وطی کند منکوحه را چه جمع میان دو خواهر در وطی لازم نمی آید بجهت آنکه کنیز در حکم موطوءه نیست مسئله ۸ ـ اگر شخصی نکاح کند دو خواهر را در دو عقد و معلوم نشود که نکاح کدام از آنها اول است تفریق نموده شود میان او و میان هر دو بجهت آنکه نکاح یکی از آنها

باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولية فينصرف اليهما وقيل لابد من دعوى كل واحدة منهما انها الاولى او الاصطلاح لجهالة المستحقة ولا يجمع بين المرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ولا يجمع بين امرأتين لو كانت احدهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لما روينا من قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال زفر لا يجوز لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكرا لا يجوز له التزوج بامرأة ابيه قلنا

باطل ست يقينا وتعيين آن متصور نيست بسبب عدم اولويت ونيز متصور نيست كه حكم نموده شود بجواز نكاح يكى غير معين چه هرگاه مجهول ماند و تعيين نگشت نكاح يكى از آنها پس حكم بجواز آن جائز نيست بجهت آنكه فائده ندارد ف چه مقصود از نكاح توالد و تناسل ست و آن بدون وطى متصور نيست و ممكن نيست كه وطى كند غير معين را زيرا چه آنها در نصورت معلق خواهند ماند كه صاحب شوهر و نه مطلقه ص پس ضرورست كه تفريق نموده شود و خواهد رسيد بهر دو نصف مهر بجهت آنكه واجب ميشود نصف مهر براى آنكه نكاح آن اول ست و چون آن مجهول ست و كسى از آنها اولويت ندارد بر ديگرى پس نصف مهر مذكور مقسوم خواهد شد ميان هر دو و بعضى گفته اند كه اين وقتى ست كه هر واحد از آنها دعوى نمايد كه نكاح من اول شده است و حجتى نباشد مر كسى را و يا هر دو متفق شوند بر گرفتن نصف مهر بجهت آنكه نصف مهر واجب شده است براى مجهول مسئله ٩ — جائز نيست كه جمع كند در نكاح ميان دو زن كه يكى از آنها عمه ديگرست يا خاله ديگرى يا دختر برادر ديگرى يا دختر خواهر ديگرى بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه نكاح نموده نميشود زنى بر عمه وى و نه بر خاله وى و نه بر دختر برادر وى و نه بر دختر خواهر وى و اين حديث مشهور ست و جائزست بامثال اين حديث زياده كردن بر كتاب الله تعالى مسئله ١٠ — جائز نيست كه جمع كند در نكاح ميان دو زنى كه اگر هر كدام از ان مرد بودى جائز نمى شد ويرا نكاح آن زن ديگر بجهت آنكه جمع در نكاح ميان آن هر دو موجب قطع رحم ست ف چه عداوت ميان دو زن يك كس متعارف ست و قطع رحم ميان آنها حرام ست ص بجهت آنكه قرابتى كه موجب حرمت نكاح ست ف ميان آنها يافته ميشود و اين قرابت ص موجب حرمت قطع رحم ست ف لهذا حرام ست نكاح ايشان چه اگر جائز مى بود قطع رحم لازم مى آمد زيرا چه نكاح مشتمل ست بر معنى اذلال و مملوك نمودن ص همچنين حلال نيست جمع در نكاح ميان هر دو زن كه باشد ميان آنها محرميت بسبب رضاعت چه ف پيغمبر صلعم فرموده است كه حرام ميگردد بسبب رضاعت آنچه حرام ميگردد بسبب نسب ص چنانچه سابق مذكور شد مسئله ١١ — باك نيست اگر جمع كند در نكاح ميان زنى و دختر شوهر زن مذكوره كه از زن ديگرست بجهت آنكه ميان زن و دختر مذكوره هيچ قرابت نيست و نه رضاعت و گفته است زفر رح كه جائز نيست بجهت آنكه دختر مذكوره را اگر مرد فرض نمايند جائز نيست مر او را كه نكاح كند زن پدر خود را و علماى ما رح ميگويند كه حرمت جمع ميان دو زن كه بجهت قرابت مذكوره است

امرأة الابن او صورتها ذكراً جاز له التزوج بهذه والشرط ان يصدق ذلك

من كل جانب ومن زنا بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وقال الشافعي الزنا لا يوجب

حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى

يضاف الى كل واحد منهما كملاً فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك على العكس

والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطي محرم ص

یافتہ می شود دیگر وقتیکہ صورت از ہر دو جانب متحقق شود ف باینطور کہ ہر کدام را کہ ازان دو زن مرد فرض کنند حرام باشد بروی نکاح
دیگری ص و صورت مذکورہ ف چنین نیست زیرا چہ ص زن مذکورہ را اگر مرد فرض نمایند جائز است مر او را کہ نکاح کند دختر زوج
او را و نیز بنقل صحیح آمدہ است کہ عبداللہ بن جعفر رض جمع نمودہ بود میان زن علی رض و دختر وی ص مسئلہ ۱۲ –
اگر شخصے زنا کند از زنی حرام میگردد بران شخص مادر زن مذکورہ و دختران و شافعی رح گفتہ است کہ حرام نیست زیرا چہ زنا موجب حرمت
مصاہرت نیست چہ حرمت مذکورہ نعمت ست ف بجہت آنکہ حق تعالی منت نہادہ است بآن بر بندگان خود ص پس زانی بسبب زنا
کہ حرام ست نخواہد یافت حرمت مصاہرت را کہ نعمت ست و دلیل علمای ما رح اینست کہ وطی سبب جزئیت ست ف میان وطی
کنندہ و زن موطوءہ ص بواسطۂ ولد زیرا چہ ولد ف جزو مادر و پدر ہر دو ست چہ ولد ص منسوب میشود بسوی ہر دو احد
از مادر و پدر بتمامہ ف دگفتہ میشود کہ این ولد فلان زن ست و ولد فلان ... ست و ہرگاہ ثابت شد جزئیت میان ولد و میان
ہر واحد از مادر و پدر ثابت شد جزئیت میان وطی کنندہ و موطوءہ بواسطۂ ولد ہمانا بجہت آنکہ بعض فرزند جزو مادر ہست منسوب ہست
بتمامہ بسوی پدر پس جزو مادر منسوب شدہ ہست بسوی پدر و ہمچنین بعکس آن و ہرگاہ ثابت شد جزئیت میان وطی کنندہ و موطوءہ
ص پس ثابت شد کہ مادر موطوءہ و دختران در حکم مادر و دختر وطی کنندہ است ف از یک وجہ بجہت آنکہ مادر موطوءہ مذکورہ جدہ ولد
مذکور ست پس آن اصل اصل ولد ست و ولد مذکور بتمامہ فرع فرع وی و ہمچنین است کہ ولد مذکور بتمامہ فرع فرع وی شود دیگر وقتیکہ باشد وطی
کنندہ فرع وی و جدہ مذکورہ اصل وطی کنندہ ص و ہمچنین ست اعتبار مذکور در دختر ف پس مادر موطوءہ مذکورہ و دختران در حکم مادر و دختر
وطی کنندہ خواہد بود پس حرام خواہد شد بروی سوال ہرگاہ جزئیت میان وطی کنندہ و موطوءہ ثابت شد و وطی نمودن بجزو حرام ست
پس باید کہ حرام شود وطی موطوءہ نیز اگرچہ منکوحہ باشد جواب ص وطی از جزو حرام ست مگر در موضع ضرورت و آن ضرورت یافتہ میشود
در موطوءہ ف پس آن حرام نخواہد گشت ص و جواب شافعی رح این ست کہ ف در وطی مذکور دو جہت ست یکی آنکہ سبب ولد ست
و باین اعتبار حرام نیست چہ باین جہت سبب بقاست دوم آنکہ وطی مذکور زنا ست و باین اعتبار حرام ست پس ص حرمت مصاہرت بآن یافتہ نشود

من حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها
وابنتها وقال الشافعي لا تحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى ذكره عن شهوة له
ان المس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا يلحقان
به ولنا ان المس والنظر سبب داع الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاحتياط ثم ان المس بشهوة ان تنتشر
الآلة او تزداد انتشارا هو الصحيح والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا عند اتكائها ولو مس
فانزل فقد قيل انه يوجب الحرمة والصحيح انه لا يوجبها لانه بالانزال تبين انه غير مفض
الى الوطى وعلى هذا اتيان المرأة في الدبر واذا طلق امرأته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجز له
ان يتزوج باختها حتى تنقضي عدتها وقال الشافعي رح ان كانت العدة عن طلاق
بائن او ثلث يجوز لانقطاع النكاح بالكلية اعمالا للقاطع ولهذا لو وطيها مع العلم بالحرمة
يجب الحد ولنا ان نكاح الاولى قائم لبقاء احكامه كالنفقة والمنع والفراش

بجهت اول که مشروع ست نه بجهت زنا ف که حرام ست پس لازم نیاید که حصول نعمت شود بسببی که حرام ست
ص مسئله ۱۳ - اگر مس کند شخصی زنی را بشهوت حرام میگردد بر آن شخص مادر آن زن و دختران وگفته است شافعی رح
که حرام نمیشود و برهمین اختلاف ست اگر مس کند مردی زنی را بشهوت یا ببیند بسوی فرج آن یا ببیند زنی ذکر مرد را بشهوت
پس نزد شافعی رح حرام نمیشود مادر و دختر زن مذکوره در صورتها بجهت آنکه مس و دیدن در معنی دخول نیست و بنا بر آن
فاسد نمیشود بسبب آن روزه و احرام حج و واجب نمیشود بسبب آن غسل ف پس مس و دیدن در حکم دخول نخواهد بود ص و دلیل
علمای ما رح اینست که مس و دیدن سبب باعث وطی ست پس قائم مقام وطی خواهد بود در موضع احتیاط و بعد از آن باید دانست
که مس بشهوت عبارت ست از اینکه منتشر گردد آلت مرد یا انتشار زیاده گردد ف اگر منتشر بود ص و همین صحیح ست و باید دانست
که مراد از دیدن بسوی فرج دیدن داخل فرج ست و آن حاصل نمیگردد مگر وقتیکه تکیه زده نشسته باشد زن مسئله ۱۴ - اگر شخصی
مس نمود زنی را و انزال کرد پس بعضی گفته اند که موجب حرمت مصاهرت ست و صحیح اینست که آن موجب حرمت مذکوره نیست
زیرا چه بسبب انزال ظاهر گشت که آن مفضی بوطی نیست پس قائم مقام آن نخواهد شد و برهمین اختلاف ست اگر کسی دخول کند
در دبر زنی ف پس بعضی گفته اند که آن موجب حرمت مصاهرت ست چه آن خالی از مس بشهوت نیست و صحیح این ست که آن موجب
حرمت مصاهرت نیست بجهت آنکه وطی قائم مقام ولد نیست مگر باین جهت که سبب ولد ست و دخول در دبر سبب ولد نیست پس قائم مقام
آن نخواهد شد ص مسئله ۱۵ - اگر شخصی طلاق بائن دهد زن خود را یا طلاق رجعی پس جائز نیست او را که نکاح کند خواهر
آن را تا که نگذرد عدت آن وگفته است شافعی رح که اگر در عدت نشسته باشد از طلاق بائن یا از سه طلاق پس جائز ست مر او را که نکاح کند
خواهر آن را بجهت آنکه نکاح منقطع گردید بالکلیه بسبب قاطع نکاح که طلاق بائن ست یا سه طلاق بنا بر آن اگر وطی کند زن مذکوره را در ایام
عدت با وجود یکه عالم باشد بحرمت آن واجب میشود بر وی حد ف زنا ص و دلیل علمای ما رح اینست که نکاح خواهر اول
هنوز باقی ست بسبب باقی ماندن بعضی احکام آن چون نفقه و ممانعت از بیرون شدن و از نکاح نمودن با شوهر دیگر

والقاطع تأخر عنه ولهذا بقي القيد والحد لا يجب على إشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحدود يجب
لأن الملك قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا ولا يتزوج المولى أمته
ولا المرأة عبدها لأن النكاح ما شرع إلا مثمرا بثمرات مشتركة بين المتناكحين والمملوكية تنافي المالكية فيمتنع
وقوع الثمرة على الشركة ويجوز تزوج الكتابيات لقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أي العفائف
ولا فرق بين الكتابية الحرة والأمة على ما نبين إن شاء الله ولا يجوز تزوج المجوسيات لقوله عليه السلام سنوا بهم
سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
ويجوز تزوج الصابيات إن كانوا يؤمنون بدين ويقرون بكتاب لأنهم من أهل الكتاب وإن كانوا يعبدون الكواكب
ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لأنهم مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل أجاب
على ما وقع عنده وعلى هذا حال ذبيحتهم قال ويجوز للمحرم والمحرمة أن يتزوجا في حالة الإحرام وقال الشافعي لا يجوز وتزويج الولي
المحرم وليته على هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روي أنه عليه السلام تزوج بميمونة وهو محرم

و در اثر قاطع نکاح تاخیر است بنابرآن جائز نیست نکاح زن مذکوره از شوهر دیگر و حد واجب نمیشود بر شخصیکه وطی کند در ایام عدت ف با وجود علم بحرمت آن ص بنابر اشارت کتاب الطلاق و بنابر عبارت کتاب الحدود حد واجب میشود بجهت آنکه ملک شوهر زائل گشته است در حق حلت وطی پس زنا متحقق خواهد شد و ملک آن زائل نشده است در حق نفقه و جز آن که مذکور شد پس شخص مذکور بسبب نکاح خواهر زن مذکوره خواهد شد جمع کننده در نکاح میان دو خواهر مسئله ۱۶ — نکاح نکند خواجه از کنیز خود و نه زن از بنده خود بجهت آنکه نکاح مشروع است برای آنکه ثمرهٔ آن مشترک باشد میان زن و شوهر و مملوکیت منافی مالکیت است پس ممتنع است که ثمرهٔ آن مشترک باشد ف میان مالک و مملوک ص مسئله ۱۷ — جائز است نکاح از زنان کتابیه چه حق تعالی فرموده است که حلال گردانیده شده است برشما زنان محصنه که از اهل کتاب اند و مراد از محصنه عفیفه است ف نه مسلمه ص و باید دانست که زن کتابیه آزاد و کنیز هر دو برابر است ف در حق جواز نکاح ص چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاءالله تعالی مسئله ۱۸ — جائز نیست نکاح از زن مجوسیه بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که سلوک کنید با مجوسیان مانند سلوک اهل کتاب لیکن نکاح نکنید زنان آنها را و مخورید ذبیحهٔ آنها مسئله ۱۹ — جائز نیست نکاح از زن وثنیه ف یعنی بت پرست ص بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که نکاح نکنید زن مشرکه تاکه ایمان بیارد مسئله ۲۰ — جائز است نکاح از زنان صابیه اگر آنها مقر باشند بکتاب آسمانی و ایمان آورده باشند بدین پیغمبری چه آنها از اهل کتاب اند و اگر آنها پرستنده کواکب باشند و نباشد مر آنها را کتاب آسمانی جائز نیست نکاح نمودن از آنها چه آنها مشرکه اند و اختلافی که منقول است میان ابی حنیفه و صاحبین رح محمول است بر اشتباه مذهب آنها پس هر یکی حکم کرده است موافق تفسیر خود ف پس ابوحنیفه رح میگوید که آنها از اهل کتاب اند و صاحبین رح میگویند که آنها پرستندهٔ کواکب اند ص و همچنین اختلاف است حال ذبیحهٔ آنها مسئله ۲۱ — جائز است شخصی را که احرام حج نموده است اینکه نکاح کند در حالت احرام خود یا شد آن احرام کننده یا زن و گفته است شافعی رح که جائز نیست و بر همین اختلاف است اگر تزویج کند ولی محرم زن ولیه که او ولی آنست دلیل شافعی رح قول پیغمبر صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم است که لا ینکح المحرم ولا ینکح یعنی نکاح نکند محرم زن را و نه تزویج کند و دلیل علمای ما رح این است که پیغمبر صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نکاح کرده بود از میمونه رض در حالتیکه او علیه السلام محرم بود

وما رواه محمول على الوطى ويجوز تزوج الامة مسلمة كانت او كتابية وقال الشافعي رح لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعا منه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضى وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وله ان لا يحصل الاصل فيكون له ان لا يحصل الوصف ولا يتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام ويجوز تزوج الحرة عليها لقوله عليه السلام وتنكح الحرة على الامة ولانها من المحللات في جميع الحالات

و آنچه روایت نموده است شافعی رح محمول است بر وطی ف یعنی نکاح بمعنی وطی است ای وطی نکند محرم و تمکین کند زن محرمه مرد را بر وطی خود ص مسئله ۲۳ - جائز است مسلمان آزاد را که نکاح کند کنیز مسلمه یا کتابیه را ف اگرچه طول حره داشته باشد یعنی قدرت ادای مهر و دادن نفقه وی را ص و گفته است شافعی رح که جائز نیست و برا که نکاح کند کنیز کتابیه را بجهت آنکه نکاح نمودن او کنیز جائز نیست نزد شافعی رح مگر بضرورت زیرا چه اگر نکاح کند کنیز را لازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند ف یعنی آب منی که جزو او ست بسبب ادخال آن در رحم کنیز ولد رقیق و مملوک خواهد شد پس نکاح نمودن کنیز وی را بضرورت خواهد بود ص و ضرورت مندفع است بکنیز مسلمه و لهذا نزد شافعی رح طول حره مانع نکاح کنیز است و نزد علمای ما رح نکاح کنیز مطلقا جائز است بجهت آنکه آیت قرآن که دلیل حلت نکاح آنهاست مطلق است و مقید نیست بزنان آزاد ف و آنچه شافعی رح میگوید که اگر نکاح کند کنیز را لازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند پس جواب آن اینست که ص در نکاح نمودن کنیز باز ماندن است از حاصل نمودن فرزند آزاد نه رقیق نمودن جزو ست ف چه جزو آن که آب منی ست موصوف برقیت و حریت نیست ص و مر مرد را که از تحصیل اصل فرزند باز ماند ف بانطور که نکاح کند از زن عقیمه مثلا ص و هرگاه چنین شد پس جائز است او را که باز ماند از تحصیل صفت آن ف که آزادگی ست ص مسئله ۲۴ - جائز نیست که نکاح کند کنیز را بر زن آزاد ف یعنی کسیکه در نکاح وی ست زن آزاد جائز نیست او را که نکاح کند کنیز را ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مکن کنیز را بر حره و گفته است شافعی رح نکاح کنیز بر زن آزاد جائز است غلام را و مالک رح گفته است که جائز است نکاح کنیز بر زن آزاد برضای وی و حدیث مذکور حجت است بر هر دو زیرا چه آن مطلق است و بجهت آنکه ف حلت نکاح نعمت است در حق مردان و زنان هر دو ص و بسبب رقیت نصف میگردد نعمت مذکوره ف حتی که آزاد نکاح میکند و زن را آزاد چهار زن را چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی پس بجهت تنصیف نعمت مذکوره خواهد شد حالت دیگر ص پس ثابت خواهد شد حلت او در حالیکه حره نباشد در نکاح مرد نه در حالیکه باشد حره نیز بنکاح او ص مسئله ۲۵ - جائز است نکاح نمودن حره بر کنیز بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح نموده میشود زن آزاد بر کنیز و بجهت آنکه زن آزاد حلال ست در جمیع حالات

اذ الامة منتصف فی حقها فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجز عند ابی حنیفة رح ویجوز عندهما لان هذا لیس بتزوج علیها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا یتزوج علیها لم یحنث بهذا ولابی حنیفة رح ان نکاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرها فی قسمها وللحر ان یتزوج اربعا من الحرائر والاماء ولیس له ان یتزوج اکثر من ذلک لقوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع والتنصیص علی العدد یمنع الزیادة علیه وقال الشافعی رح لا یتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ما تلونا اذ الامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنتین وقال مالک یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحر عنده حتی ملکه بغیر اذن المولی ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین والحر اربعا اظهارا لشرف الحریة فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز له ان یتزوج رابعة حتی تنقضی عدتها وفیه خلاف الشافعی وهو نظیر نکاح الاخت فی عدة الاخت قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح ولا یطأها حتی تضع حملها وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف رح النکاح فاسد وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع

بسبب تنصیف نعمت مذکوره یافته نشده است در حق وی **مسئله ۲۵** - اگر شخصی نکاح کند کنیزی را بر زن آزاد که در عدت نشسته است از طلاق بائن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح جائز است بجهت آنکه نیست این نکاح کنیز بر زن آزاد و حرام نیست مگر این و لهذا اگر حلف کند کسیکه نکاح نخواهد کرد بر زن خود و نکاح کند بر زن مذکوره در حالیکه در عدت نشسته است از طلاق بائن حانث نمی شود و دلیل ابی حنیفه این ست که نکاح زن مذکوره **ف** که در عدت نشسته است **ص** باقی ست من وجه بسبب باقی ماندن بعض احکام پس جائز نخواهد بود نکاح کنیز بر زن مذکوره برای احتیاط بخلاف صورت حلف مذکور زیرا چه مقصود در آن این ست که داخل کند غیر را در قسم وی **ف** یعنی نوبت وی باقی نماند **ص** **مسئله ۲۶** - جائز است آزاد را که نکاح کند چهار زن آزاد باشند آنها یا کنیز و نمیرسد او را که نکاح کند زیاده از چهار زن بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که نکاح کنید آنچه خوش آید مر شما را از نسا یعنی از زنان دو دو و سه سه و چهار چهار و هرگاه تصریح نمود بر عدد مذکور زیاده بر آن جائز نخواهد شد و گفته است شافعی رح جائز نیست مر او را که نکاح کند زیاده از یک کنیز زیرا چه نکاح کنیز بنا بر ضرورت است نزد وی رح **ف** چنانچه گذشت **ص** و آیت مذکوره حجت ست بر وی چه اسم نسا شامل است مر کنیز منکوحه را چنانچه شامل ست آنرا در آیت ظهار **مسئله ۲۷** - جائز نیست بنده را که نکاح کند زیاده از دو زن و گفته است مالک رح که جائز است چه بنده در حق نکاح مانند آزاد ست نزد او رح حتی که بنده مالک نکاح ست بغیر اذن خواجه خود نزد وی و دلیل علمای ما رح این است که رقیت سبب تنصیف نعمت ست و حلت نکاح چهار زن منجمله نعمت ست پس بنده نکاح خواهد کرد دو زن را و آزاد چهار زن را تا شرافت حریت ظاهر گردد **مسئله ۲۸** - اگر طلاق بائن دهد آزاد یکی از چهار زن خود را جائز نیست مر او را که نکاح کند زنی را تا آن زمان که بگذرد عدت آن و در آن خلاف شافعی رح ست و این مسئله نظیر مسئله نکاح خواهر ست در عدت خواهر **مسئله ۲۹** - جائز ست نکاح نمودن از زنیکه حامله است بزنا و وطی نکند آنرا تا آن زمان که وضع شود حمل آن و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست و گفته است ابو یوسف رح که نکاح مذکور فاسد ست و اما اگر نسب حمل ثابت باشد پس نکاح باطل ست باجماع

لابی یوسف رح ان الامتناع فی الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لاجناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه ولهما انهامن المحللات بالنص وحرمة الوطی كيلا يسقی ماؤه زرع غيره والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولاحرمة للزانی فان تزوج حاملا من السبی فالنكاح فاسد لانه ثابت النسب وان زوج ام ولده وهی حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتی يثبت نسب ولدها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير متأكد حتی ينتفی الولد بالنفی من غير لعان فلا يعتبر مالم يتصل به الحمل قال ومن وطی جاريته ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة الا ان عليه ان يستبرئها صيانة لمائه واذا جاز النكاح فللزوج ان يطأها قبل الاستبراء عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وقال محمد رح لا احب له ان يطأها قبل ان يستبرئها لانه احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزه كما فی الشراء

ودليل ابو يوسف رح اينست که عدم جواز نکاح درصورتیکه نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست اگرچه از زنا باشد چه از ان جنایتی سرزد نشده است لهذا جائز نیست اسقاط آن ف پس نکاح حامله از زنا نیز جائز نخواهد شد بجهت احترام حمل ص ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح اینست که زن مذکوره حلال ست بنص ف چه در قرآن مجید آمده است که حلال ست مرشمارا سوای محرمات ص ووطی آن حرام نشده است مگر بجهت آنکه سیراب نمودن زراعت غیر از آب منی خود منع ست ف چنانچه در حدیث آمده است وانچه ابو یوسف رح گفته است که عدم جواز نکاح درصورتیکه نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست مسلم نیست بلکه ص عدم جواز نکاح درصورت مذکوره برای احترام حق صاحب ماء ست یعنی صاحب آب منی وزانی محترم نیست ونه صاحب حق ست مسئله ۱۳۱ - اگر خواجه تزویج کند ام ولد خود را که حامله است از وی پس نکاح مذکور باطل ست بجهت آنکه ام ولد مذکوره فراش خواجه خود ست حتی که ثابت می شود نسب فرزند آن از خواجه مذکور بی اینکه دعوت آن نماید ف باینطور که بگوید آن فرزند من ست ص پس اگر صحیح باشد نکاح وی لازم آید جمع میان دو فراش ف یکی ص فراش خواجه ف ودوم ص فراش شوهر وی ف وآن باطل ست بجهت آنکه موجب اشتباه نسب ست سوال اگر ام ولد فراش خواجه خود باشد لازم می آید که صحیح نباشد نکاح آن درصورتیکه غیر حامله باشد وتزویج کند آنرا خواجه وی از کسی جواب ص فراش خواجه وی ضعیف ست لهذا اگر نفی کند خواجه نسب فرزند وی را منتفی میگردد بمجرد نفی بغیر لعان پس فراش مذکور معتبر نیست بدون حمل ف پس مانع نکاح بدون حمل نخواهد بود ص مسئله ۱۳۲ - اگر شخصی وطی کرد کنیز خود را وبعد از ان تزویج کرد آنرا با کسی پس نکاح مذکور جائز ست بجهت آنکه کنیز مذکوره فراش خواجه خود نیست زیرا چه کنیز مذکوره اگر ولد آرد ثابت نمیشود نسب آن از خواجه مذکور بغیر دعوت آن ولیکن مستحب ست مرخواجه را که استبرا نماید ف بیک حیض ص تا آب منی وی محفوظ ماند ف از آمیزش با آب منی غیر ص وبعد از ان باید دانست که هرگاه جائز گشت نکاح کنیز مذکوره پس جائز ست شوهر وی را که وطی کند آنرا پیش از استبرا نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح وگفته است محمد رح که مستحب اینست که وطی نکند شوهر مذکور پیش از استبرا بجهت آنکه احتمال دارد که در رحم وی آب منی خواجه وی باشد پس استبرای رحم از آب منی ضرورست چنانچه درصورت شرای کنیز

ولهما ان الحکم بجواز النکاح امارة الفراغ فلا یؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا بخلاف
الشراء لانه یجوز مع الشغل وکذا اذا رای امرأة تزنی فتزوجها حل له ان یطأها قبل ان یستبرئها عندهما
وقال محمد لا احب له ان یطأها ما لم یستبرئها والمعنی ما ذکرنا ونکاح المتعة باطل وهو ان یقول
لامرأة اتمتع بک کذا مدة بکذا من المال وقال مالک رح هو جائز لانه کان مباحا فیبقی الی ان یظهر ناسخه
قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة رض وابن عباس رض صح رجوعه الی قولهم فتقرر الاجماع والنکاح
الموقت باطل مثل ان یتزوج امرأة بشهادة شاهدین عشرة ایام وقال زفر رح هو صحیح لازم لان النکاح
لا یبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتی بمعنی المتعة والعبرة فی العقود للمعانی ولا فرق بین
ما اذا طالت مدة التاقیت او قصرت لان التاقیت هو المعین لجهة المتعة وقد وجد ومن
تزوج امرأتین فی عقدة واحدة واحدهما لا یحل له نکاحها صح نکاح التی حل نکاحها وبطل نکاح الاخری
لان المبطل فی احدهما بخلاف ما اذا جمع بین حر وعبد فی البیع لانه یبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد فی الحر شرط فیه ثم جمیع المسمی

دلیل شیخین رح این ست که حکم شارع بجواز نکاح آن دلالت میکند بر اینکه رحم وی خالی ست ف چه شارع مشروع
نمیدارد نکاح را اگر در صورتیکه رحم آن خالی باشد ص پس حکم باستبرا نموده نخواهد شد نه بطریق استحباب و نه بطریق وجوب
بخلاف ف صورت ص شرا چه شرا جائز ست باوجودیکه رحم وی خالی نباشد وهمچنین اگر ببیند شخصی زنی را که زنا کرده است
بعد ازان نکاح کند آنرا حلال ست مراو را که وطی کند آنرا پیش از استبرا نزد شیخین رح وگفته است محمد رح مستحب ست نزد من
که وطی نکند آنرا پیش از استبرا و وجه هر یک مذکور شد مسئله ۳۲ - نکاح متعه باطل ست وصورت آن این ست که بگوید شخصی
زنی که متعه میکنم با تو تا این مدت باینقدر مال وگفته است مالک رح که نکاح متعه جائز ست زیرا چه آن مباح بود پس تا ظاهر شدن
ناسخ آن بر اباحت خود باقی خواهد ماند وجواب علمای ما اینست که نسخ آن باجماع صحابه رض ثابت ست وابن عباس رجوع نمود از قول
خود بسوی صحابه دیگر ف یعنی اولا ابن عباس میگفت که متعه مباح ست وبعد ازان علی رض گفت مراو را که رسول علیه السلام
حرام کرده است متعه را در روز خیبر ص پس ف ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت متعه وهرگاه ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت آن ص اجماع صحابه
ثابت گشت مسئله ۳۳ - نکاح موقت باطل ست وصورتش اینست که نکاح کند کسی زنی را بمیعاد ده روز مثلا بشهادت دو گواه وگفته است
زفر رح که نکاح مذکور صحیح لازم ست ف وشرط تعیین میعاد صحیح نیست ص بجهت آنکه نکاح باطل نمیگردد بسبب شروط فاسده ودلیل
علمای ما رح اینست که نکاح موقت در معنی نکاح متعه است ومعتبر در عقود معانی ست ف نه الفاظ پس باطل خواهد شد نکاح موقت
مانند نکاح متعه ص دراز باشد مدت آن یا کوتاه بجهت آنکه سبب متعه شدن نکاح موقت تعیین مدت ست وآن یافته میشود در صورت موقت
مسئله ۳۴ - اگر شخصی نکاح کرد در عقد واحد دو زن را که یکی از انها حلال نیست مراو را پس صحیح ست نکاح زنیکه حلال ست
نکاح آن مراو را وباطل ست نکاح دیگر زیرا چه موجب بطلان یافته نشده است مگر در حق آن بخلاف وقتیکه جمع کند میان بنده و
آزاد وبفروشد آن هر دو را ف بیک صفقه ص چه این بیع باطل ست در هر دو بجهت آنکه بیع باطل میگردد بسبب شرط فاسد وقبول
نمودن عقد بیع در آزاد شرط گردانیده است برای قبول نمودن عقد بیع در بنده وبعد ازان باید دانست که جمیع مهر مسمی میرسد

للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة رح وعندهما يقسم على مهر مثليهما وهي مسئلة الاصل ومن ادعت عليه امرأة انه تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضي امرأته ولم يكن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه يجامعها وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قول ابي يوسف رح اولا وفي قوله الآخر وهو قول محمد رح لا يسعه ان يطأها وهو قول الشافعي رح لان القاضي اخطأ الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار ولابي حنيفة ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان والله اعلم

باب في الاولياء والاكفاء

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم يعقد عليها

بزنیکه نکاح آن صحیح ست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح مهر مذکور مقسوم می شود به مهر مثل هر دو پس ف خواهد رسید بآنکه صحیح ست نکاح آن رسد مهر مثل آن و باقی ساقط خواهد شد از ذمه شوهر ص و این مسئله مذکور ست در مبسوط مسئله ۳۵ - اگر دعوی نمود زنی بر شخصی که او نکاح کرده است مرا او را و اقامت بینه نمود ف بر دعوی خود ص پس گردانید قاضی آن زن را زن شخص مذکور و حالانکه او نکاح نکرده بود مر آن را ف در واقع ص پس جائز ست شخص مذکور را که اقامت نماید ف با وی و این عبارت ست از نفاذ قضا ای نفاذ حکم قاضی باعتبار ظاهر ص و اگر زن مذکوره در خود است جماع نماید جائز نیست وی را که وطی کند آنزا ف و این عبارت ست از نفاذ قضا در باطن و نفاذ قضا در ظاهر و باطن ص نزد ابی حنیفه رح و در قول اول ابی یوسف رح ست و در قول اخیر وی و نزد محمد و شافعی رح جائز نیست او را که وطی کند زن مذکوره را زیرا چه قاضی خطا نموده است در حجت چه گواهان کاذب بودند و خطا ف در حجت مانع نفاذ قضاست در باطن ص پس چنان شد که ظاهر گردد که گواهان بنده اند یا کافر ف چه در اینجا نافذ نمیگردد قضا نه در ظاهر و نه در باطن ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که گواهان صادق اند نزد قاضی و این حجت ست زیرا چه متعذر ست اطلاع بر اینکه در واقع آنها صادق اند بخلاف کفر و رقیت گواهان چه اطلاع برین آسان ست ف پس شهادت آنها حجت نماند اصلا ص و هرگاه بنای قضا بر حجت ست و ممکن ست نفاذ قضا در باطن در صورت مذکوره باینطور که مقدم اعتبار نموده شود نکاح ف بطریق اقتضا ص پس قضا مذکور نافذ خواهد شد ف در باطن ص تا منازعت میان هر دو منقطع گردد ف به جمیع وجوه ص بخلاف املاک مرسله ف یعنی مطلق از ذکر سبب ملک چنانچه اگر شخصی دعوی کنیزی کند بملک مطلق و اقامت گواهان دروغ نماید و حکم کند قاضی بکنیز مذکوره برای مدعی و بعد از آن ظاهر گردد که گواهان کاذب اند پس این قضا نافذ می شود در ظاهر نه در باطن ص بجهت آنکه اسباب ملک آن بسیار ست ف چون شرا و هبه و صدقه و ارث ص و مقدم اعتبار نمودن یکی از آن جائز نیست بسبب عدم اولویت یکی بر دیگر ف و مقدم اعتبار نمودن جمیع محال ست پس ممکن نیست در اینجا نفاذ قضا باطنا والله اعلم

باب در بیان ولی و کفو مسئله ۱ - منعقد میشود نکاح زن آزاد که عاقله بالغه باشد برضای وی اگرچه عقد آن نکرده باشد

ولي بكرا كانت او ثيبا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه
لا ينعقد الا بولي وعند محمد ينعقد موقوفا وقال مالك والشافعي رح لا ينعقد النكاح بعبارة النساء
اصلا لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليهن مخل بها الا ان محمدا رح يقول يرتفع الخلل باجازة الولي ووجه
الجواز انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها
اختيار الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين الكفو وغير
الكفو لكن للولي الاعتراض في غير الكفو وعن ابي حنيفة وابي يوسف رح انه لا يجوز في غير الكفو لانه كم من واقع
لا يرفع ويروى رجوع محمد الى قولهما ولا يجوز للولي اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رح له الاعتبار
بالصغيرة وهذا لانها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها ولنا انها
حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ
بدليل توجه الخطاب فصار كالغلام وكالتصرف في المال وانما يملك الاب قبض الصداق برضاها

ولی آن باکره باشد آن زن یا ثیبه و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست در ظاهر روایت و مرویست از ابی یوسف رح که منعقد
نمی شود نکاح آن مگر بولی و نزد محمد رح منعقد میشود نکاح آن ولیکن موقوف ست ف بر اجازت ولی آن ص و گفته اند مالک
و شافعی رح که منعقد نمی شود نکاح اصلا بعبارت زنان ف خواه تزویج کند ذات خود را باذن ولی خود یا بغیر اذن آن یا تزویج کند
دختر خود را یا کنیز خود را یا وکیل بنکاح گردد از جانب کسی و تزویج کند موکل خود را ص بجهت آنکه مقصود از نکاح منافع است
ف چون توالد و تناسل و جز آن ص و اگر تفویض نموده شود نکاح بزنان اختلال در منافع راه خواهد یافت ف چه آنها
ناقص العقل اند و زود فریب میخورند ص ولیکن محمد رح میگوید که خلل مرتفع میگردد بسبب اجازت ولی و وجه ظاهر روایت اینست
که زن مذکوره تصرف نموده است در حق خود و او اهلیت آن دارد چه بالغه و عاقله هست و تمیز میکند میان نفع و ضرر لهذا جائز ست
او را که تصرف نماید در مال خود و جائز ست او را که اختیار کند شوهر را و درخواست تزویج از ولی نمیکند مگر برای اینکه مردمان نسبت
بحیائی نکنند بوی پس منعقد میشود نکاح زن مذکوره بدون ولی اگرچه از غیر کفو باشد در ظاهر روایت ولیکن میرسد بولی که فسخ کند
نکاح مذکور را در صورت غیر کفو و مرویست از ابی حنیفه و ابی یوسف رح که جائز نیست نکاح مذکور در صورت غیر کفو زیرا چه بسیارست
که رفع ممکن نمیشود بعد از تحقق آن ف بسبب عوارض ص و مرویست که محمد رح رجوع نموده است ف از قول خود
ص بسوی قول شیخین رح **مسئله ۳** - جائز نیست ولی را که بجبر تزویج کند باکره بالغه را بخلاف شافعی رح چه او قیاس میکند
آن را بر باکره صغیره زیرا چه باکره بالغه جاهل ست بامر نکاح بسبب عدم تجربه ف مانند باکره صغیره ص لهذا قبض میکند پدر
مهر وی را بی امر او و دلیل علمای ما رح اینست که زن مذکوره آزاد ست ف و مکلف ست بتکلیفات شرعی چون صوم و صلوة
ص پس نخواهد بود غیر را ولایت بر وی بخلاف صغیره زیرا چه غیر را ولایت ست بر صغیره بجهت آنکه عقل او قاصر ست و عقل بالغه
کامل ست بسبب بلوغ چه اگر کامل نمی بود خطاب ف بصوم و صلوة ص متوجه نمیگردید بسوی وی پس زن مذکوره مانند پسر بالغ
خواهد بود و تصرف وی که در نکاح ست صحیح خواهد بود مانند تصرف وی در مال وی و پدر مالک قبض مهر وی نمی شود مگر برضای وی

دلالۃ ولہذا لا یملک معرفتہا قال فاذا استاذنہا الولی فسکتت او ضحکت فہو اذن لقولہ علیہ السلام البکر تستامر فی نفسہا فان سکتت فقد رضیت ولان جہۃ الرضاء فیہ راجحۃ لانہا تستحیی عن اظہار الرغبۃ لا عن الرد والضحک ادل علی الرضاء من السکوت بخلاف ما اذا بکت لانہ دلیل السخط والکراہۃ وقیل اذا ضحکت کالمستہزیۃ بما سمعت لا یکون رضا واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا قال وان فعل ہذا غیر الولی یعنی استامر غیر الولی او ولی غیرہ اولی منہ لم یکن رضا حتی تتکلم بہ لان ہذا السکوت لقلۃ الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالۃ علی الرضاء ولو وقع فہو محتمل والاکتفاء بمثلہ للحاجۃ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی لانہ قائم مقامہ ویعتبر فی الاستیمار تسمیۃ الزوج علی وجہ تقع بہ المعرفۃ لتظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ ولا تشترط تسمیۃ المہر ہو الصحیح لان النکاح صحیح بدونہ ولو زوجہا فبلغہا الخبر فسکتت فہو علی ما ذکرنا لان وجہ الدلالۃ فی السکوت لا یختلف ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیہ العدد او العدالۃ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ خلافا لہما ولو کان رسولا لا یشترط اجماعا ولہ نظائر ولو استاذن الثیب

بدلالت حال لہذا نمیرسد پدر را کہ قبض کند مہر وی را وقتیکہ منع کند پدر را از قبض آن **مسئلہ ۳** — ہرگاہ استیذان نکاح **ف** یعنی طلب اذن نکاح **ص** نماید از باکرہ بالغہ ولی وی **ف** کہ مالک عقد نکاح ست **ص** پس او ساکت ماند یا بخندد پس این اذن ست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ از باکرہ مشورت پرسیدہ میشود در حق وی پس اگر ساکت ماند راضی گشت وبجہت آنکہ احتمال رضا در صورت سکوت ترجیح دارد زیرا چہ وی شرم میدارد از اظہار رغبت خود و دلالت خندہ بر رضا زیادہ است از دلالت سکوت بخلاف گریہ چون دلالت میکند بر کراہت **ف** زیراچہ گریہ در اکثر اوقات بسبب حزن ست نہ بسبب خوشی و گریہ بسبب خوشی نادر ست **ص** و بعضی گفتہ اند کہ اگر بخندد بطریق استہزا دلالت نمیکند بر رضا و اگر گریہ نماید بغیر آواز فریاد پس آن رد نیست **ف** بلکہ رضاست **ص** **مسئلہ ۴** اگر استیذان نماید غیر ولی یا ولی کہ غیر آن اولی ست از وی پس درین صورت سکوت وخندہ اذن نیست تا آنکہ صریح اذن دہد بزبان بجہت آنکہ این سکوت بسبب عدم التفات ست بسوی کلام وی پس دلالت نمیکند بر رضای وی و اگر دلالت ہم کند پس این محتمل ست و اکتفا نمودہ میشود بمثل این دلیل بجہت حاجت و حاجت نیست در حق غیر اولیا بخلاف وقتیکہ استیذان نماید پیامبر ولی چہ او قائم مقام ولی ست باید دانست کہ معتبر در استیذان تسمیہ شوہر ست بوجہیکہ معرفت آن حاصل گردد تا ظاہر شود رغبت و عدم رغبت او و تسمیہ مہر شرط نیست ہمین صحیح ست چہ نکاح صحیح میشود بدون مہر **مسئلہ ۵** اگر تزویج کند باکرہ بالغہ را کسی و بعد از ان خبر نکاح مذکور رسد باو پس او ساکت ماند **ف** یا بخندد **ص** پس این موافق تفصیل مذکور ست در مسئلہ اول یعنی **ف** در صورت سکوت وخندہ راضی ست و در صورت گریہ راضی نیست وقتیکہ نکاح کردہ باشد ولی وی کہ مالک عقد ست و اگر عقد کردہ باشد غیر ولی مذکور پس رضای وی نیست تا کہ اذن صریح دہد بزبان خود و تسمیہ شوہر بوجہیکہ معرفت آن حاصل گردد شرط است نہ تسمیہ مہر **ص** بجہت آنکہ وجہ دلالت سکوت **ف** کہ آن اعراض ست از نطق بسبب شرم و حیا در ہر دو حالت **ص** مختلف نیست و بعد از ان باید دانست کہ مخبر نکاح مذکور اگر فضولی باشد **ف** یعنی نہ وکیل باشد نہ ولی **ص** پس عدد گواہان یا عدالت شرط است **ف** یعنی باید کہ مخبر دو کس باشند یا شخصی عادل **ص** نزد ابی حنیفہ رح و اگر مخبر پیامبر ولی باشد پس عدد شرط نیست و عدالت نزد ہمہ این را نظایر است **ف** چون عزل وکیل و حجر ماذون و غیر آن **ص** **مسئلہ ۶** اگر استیذان نماید ولی مذکور را از ثیبہ **ف** یعنی از زنیکہ مرد رسیدہ است

فلا بد من رضاها بالقول لقوله عليه السلام الثيب تشاور ولأن النطق لا يعد عيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها وإذا زالت بكارتها بوثبة أو حيضة أو جراحة أو تعنيس فهي في حكم الأبكار لأنها بكر حقيقة لأن مصيبها أول مصيب لها ومنه الباكورة والبكرة ولأنها تستحيي لعدم الممارسة ولو زالت بكارتها بزنا فهي كذلك عند أبي حنيفة رح وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رح لا يكتفى بسكوتها لأنها ثيب حقيقة لأن مصيبها عائد إليها ومنه المثوبة والمثابة والتثويب ولأبي حنيفة رح أن الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا تتعطل عليها مصالحها بخلاف ما إذا وطئت بشبهة أو نكاح فاسد لأن الشرع أظهره حيث علق به أحكاما أما الزنا فقد ندب إلى ستره حتى لو اشتهر حالها لا يكتفى بسكوتها وإذا قال الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت فالقول قولها وقال زفر رح القول قوله لأن السكوت أصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار إذا ادعى الرد بعد مضي المدة ونحن نقول إنه يدعي لزوم العقد وتملك البضع

ص پس ضرورست رضای وی بقول ف باینطور که بگوید من بآن راضی ام ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مشورت نموده بشود از ثیبه و بجهت آنکه عیب شمرده نمیشود گویائی وی و شرم وی کم شده است بسبب صحبت وی با مرد پس مانع گویائی در حق وی یافته نشده است مسئله - اگر زائل شود بکارت زنی بسبب جستن ف وی از بالا به پایین یا از پایین به بالا ص یا بسبب جراحت و یا دیر ماندن آن بی شوهر یا بسبب حیض پس آن در حکم باکره است ف یعنی سکوت وی رضاست ص بجهت آنکه او باکره است حقیقة زیرا چه باکره آنرا میگویند که بمرد نرسیده باشد و وطی کننده او اول وطی کننده وی باشد و ازهمین لفظ باکوره و بکره که بمعنی اول میوه و اول روز است مشتق ست و بجهت آنکه زن مذکوره شرم میدارد از گویائی بسبب عدم صحبت و آمیزش آن با مرد مسئله - اگر زائل گردد بکارت آن بسبب زنا پس آن نیز در حکم باکره است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند ابو یوسف و محمد و شافعی رح که سکوت وی کفایت نمیکند بجهت آنکه او ثیبه است حقیقة چه او بمرد رسیده است از این لفظ است مثوبة و مثابة و تثویب ف بمعنی باداش و جای گردآمدن آب و باداش دادن ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مردمان او را باکره میدانند و معیوب میدانند گویائی وی را ف بنابر زعم خود ص بنابر آن او باز میماند از گویائی لهذا اکتفا نموده میشود بسکوت وی تا مصالح وی فوت نشود بخلاف وقتیکه وطی نموده شود بشبهه یا بنکاح فاسد ف چه آن در حکم باکره نیست ص زیرا چه شرع ظاهر کرده است وطی آنرا باینجهت که متعلق نموده است بآن احکام ف چون عدت و مهر و ثبوت نسب ص و اما زنا پس ستر آن را مستحب گردانیده است شارع و این وقتیست که او مشهور نشده باشد بزنا حتی اگر مشهور شود حال وی باینطور ف که زنا عادت وی گردد ص پس سکوت وی کفایت نمیکند مسئله ۹ - اگر گوید مردی بزنی که رسید ترا خبر نکاح من پس ساکت و خاموش ماند وی و او گوید که نه بلکه رد نمودم پس معتبر قول زن مذکوره است و گفته است زفر رح که معتبر قول شوهرست بجهت آنکه سکوت اصل است ف پس شخصیکه متمسک است بآن منکر است ص و رد نکاح عارض است ف پس کسیکه متمسک است بآن مدعی ست ص پس شد مانند صاحب خیار شرط در عقد بیع وقتیکه دعوی رد بیع نماید بعد از گذشتن مدت خیار ف و منکر شود دیگری پس معتبر قول منکرست بجهت آنکه او متمسک است باصل که آن سکوت است ص و علمای ما رح میگویند که شوهر مذکور ف بسبب دعوی سکوت ص دعوی لزوم عقد نکاح و مالک شدن بضع می نماید

والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة
وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نوّر دعواه بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابي حنيفة رح
وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وسنأتيك في الدعوى ان شاء الله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة
اذا زوجهما الولي بكرا كانت الصغيرة او ثيبا والولي هو العصبة ومالك رح يخالفنا في غير الاب والشافعي رح في غير الاب
والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان
ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والجد ليس في معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس
لان النكاح يتضمن المصالح ولا تتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو في كل زمان فاثبتنا الولاية في حالة
الصغر احرازا للكفو وجه قول الشافعي رح ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب لقصور شفقته وبعد قرابته
ولهذا لا يملك التصرف في المال مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك التصرف في النفس وانه اعلى اولى ولنا ان القرابة داعية الى
النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر

و زن مذکوره ف بدعوی رد ص دفع دعوی شوهر مینماید پس او منکرست مانند مودع وقتیکه دعوی رد ودیعت نماید ف و صاحب ودیعت
بگوید که تو ندادۀ آن را بمن زیراچه در صورت معتبر قول مودع ست چه او منکرست و معنی اگرچه مدعی ست باعتبار صورت بجهت آنکه دفع میکند
ضمان را از ذات خود و اصل عدم ضمان ست چه اصل در ذمه این ست که بری باشد ص بخلاف مسئله شرط خیار بجهت آنکه لزوم بیع ظاهر میگردد
بعد از گذشتن میعاد ف پس شخصیکه دعوی رد میکند مدعی ست باعتبار صورت و معنی هر دو ص و اگر شوهر مذکور اقامت بینه نماید بر سکوت وی
ثابت میشود نکاح زیراچه او دعوی خود را به بینه روشن کرده و اگر بینه نباشد شوهر او را پس سوگند واجب نمیشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح
و این مسئله یکی از شش مسئله است که دران سوگند واجب نمیشود بر منکر نزد ابی حنیفه رح ف برخلاف قول صاحبین رح ص و بیان آن
خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الدعوی مسئله ۱- جائزست نکاح صغیر و صغیره وقتیکه تزویج کنند آنها را ولی آن ف یعنی عصبه آن
ص باکره باشد آن صغیره یا ثیبه چه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مفوض ست بعصبه و مالک رح گفته است که غیر پدر را نمیرسد که تزویج کند
صغیر و صغیره را و شافعی رح گفته است که غیر پدر و جد را نمیرسد که تزویج کند صغیر و صغیره را و نیز میگوید که نمیرسد هیچ ولی را که تزویج نماید
ثیبه صغیره را اگرچه پدر و جد باشد و دلیل مالک رح اینست که ولایت بر آزاد بجهت حاجت ست و درینجا حاجت نیست بسبب آنکه شهوت معدوم ست
در صغیر و صغیره ولیکن ولایت پدر ثابت شده است بنص بخلاف قیاس و نیست جد مانند پدر پس او ملحق نخواهد شد به پدر و علمای ما رح میگویند که
ولایت پدر ف مخالف قیاس نیست ص بلکه موافق قیاس ست زیراچه در نکاح مصالح ف دینی و دنیوی ص ست و آن کامل نمیشود مگر میان
دو کس که باهم کفو اند از روی عادت و کفو میسر نمیشود در هر زمانه لهذا ثابت خواهد شد ولایت در حالت صغر نیز تا کفو از دست نرود و دلیل
شافعی رح این ست که در تفویض امر نکاح بغیر پدر و جد قصور شفقت ست چه شفقت آنها قاصرست و قرابت بعید لهذا غیر آنها را جائز نیست تصرف
در مال باوجودیکه مرتبه مال کمترست بنسبت ذات پس تصرف دران که مرتبه اعلی ست بطریق اولی جائز نخواهد بود و دلیل علمای ما رح این ست
که قرابت موجب شفقت ست چنانچه در پدر و جد و آنچه در شفقت آنها قصورست رعایت آن نموده شده است باینطور که تزویج آنها در حق صغیران لازم
نمیگردد بلکه صغیران را خیار بلوغ ست بخلاف تصرف در مال زیراچه آن مکرر میباشد ف چه آن برای حصول ربح ست ص و آن حاصل نمیگردد مگر بتکرار هر گاه چنین شد

فلا يمكن تدارك الخلل فلا تفيد الولاية الا ملزمة ومع القصور لا يثبت ولاية الالزام وجه قوله في المسئلة الثانية ان الثيابة سبب لحدوث الرأي لوجود الممارسة فادرنا الحكم عليها تيسيرا ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الرأي بدون الشهوة فيدار الحكم على الصغر ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل والترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب فان زوجهما الاب والجد يعني الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما لانهما كاملا الرأي وافرا الشفقة فيلزم العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ وان زوجهما غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد عسى والتدارك ممكن بخيار الادراك واطلاق الجواب في غير الاب والجد يتناول الام والقاضي وهو الصحيح من الرواية لقصور الرأي في احدهما ونقصان الشفقة في الآخر فيتخير ويشترط فيه القضاء بخلاف خيار العتق لان الفسخ ههنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثى

پس اگر خلل واقع شود در آن ممکن نیست تدارک آن پس ولایت تصرف را فائده ندارد مگر وقتیکه لازم باشد و با وجود قصور ثابت نمی شود ولایت الزام و دلیل شافعی رح در مسئله دوم ف یعنی در اینکه جائز نیست ولی را که تزویج کند ثیبه صغیره را اگرچه پدر وجد باشد ص این ست که ثیبه شدن آن سبب حدوث عقل و ذکاوت است بسبب ممارست ف یعنی صحبت آمیزش آن با مرد ص پس دائر حکم بر ثیبت مذکور خواهد شد برای آسانی و علمای ما رح میگویند که در صغیره مذکوره حاجت ست بولی و شفقت وی در حق آن ثابت ست و ممارست سبب حدوث عقل و فکر نیست بغیر شهوت پس مدار حکم بر صغر خواهد بود و بعد از ان بدانکه حدیثیکه مذکور شد مطلق ست بدون تفصیل لهذا حدیث مذکور شامل خواهد بود جمیع عصبه را پس آن حجت ست بر مالک و شافعی رح و باید دانست که ترتیب در عصبه ها در ولایت تزویج مانند ترتیب آنهاست در ارث و بعید محجوب میشود بسبب قریب **مسئله ۱۱**- اگر پدر یا جد تزویج کند صغیر و صغیره را پس خیار نیست مر آنها را بعد از بلوغ آنها بجهت آنکه رای پدر و جد کامل ست و شفقت آنها تام پس عقد نکاح که آنها نموده اند لازم خواهد بود چنانچه وقتیکه آنها عقد نکاح نمایند برضای خود یا بعد از بلوغ **مسئله ۱۲**- اگر تزویج کند صغیر و صغیره را غیر پدر و جد پس هر واحد از آنها خیار ست وقتیکه بالغ شود اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح مذکور و اگر خواهد فسخ نماید آن را و این نزد ابوحنیفه و محمد رح ست و گفته است ابو یوسف رح که خیار نیست مر هیچ کدام از آنها را چرا او رح قیاس میکند آنها را بر پدر و جد و دلیل ابوحنیفه و محمد این ست که قرابت برادر ناقص ست و نقصان مشعر ست بقصور شفقت لهذا احتمال ست که خلل راه یابد در مقاصد نکاح پس تدارک آن لازم ست بخیار بلوغ و باید دانست که مسئله مذکوره که مطلق ست در غیر پدر و جد شامل ست مادر و قاضی را و همین صحیح است چه عقل مادر قاصر ست و شفقت قاضی ناقص لهذا خیار بلوغ ثابت خواهد شد مر او را ولیکن باید دانست که در فسخ نمودن نکاح حکم قاضی شرط ست ف در صورت خیار بلوغ ص بخلاف خیار عتق ف یعنی اگر تزویج کرد کنیز او را و بعد از ان آزاد کرد مر او را پس ثابت میشود مر او را خیار عتق اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح و اگر خواهد فسخ کند و حکم قاضی شرط نیست برای فسخ در خیار عتق ص بجهت آنکه فسخ نکاح در صورت خیار بلوغ برای دفع ضرر خفی ست و آن راه یافتن خلل ست ف در مقاصد نکاح زیرا چه آن امر موهوم ست گاهی متحقق میگردد و گاهی نه ص و ازین جهت شامل ست مرد و زن هر دو را

فيجعل الزاما في حق الآخر فيفتقر الى القضاء وخيار العتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها ولهذا يختص
بالانثى فاعتبر دفعا والدفع لا يفتقر الى القضاء ثم عندهما اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو
رضا وان لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت شرط العلم باصل النكاح لانها لا تتمكن من التصرف
الا به والولي ينفرد به فعذرت بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع
والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل بثبوت الخيار ثم
خيار البكر يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجيء منه ما
يعلم انه رضا وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء
النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى آخر المجلس ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام

پس فسخ نکاح الزام خواهد بود در حق دیگری ف کلام دران صورت ست که مهر تمام و کامل باشد و شوهر کفو وی و هرگاه فسخ نکاح درین صورت
الزام شد در حق دیگری ص پس حاجت ست برای فسخ نکاح مذکور بسوی حکم قاضی و خیار عتق برای دفع ضرر ظاهر ست و آن این
که شوهر مالک امر زائد میشود برزن منکوحه ف یعنی سابق مالک دو طلاق بود و حالا مالک سه طلاق گشت و عدت آن سابق
دو حیض بود و حالا سه گشت ص ازانرو خیار مذکور مخصوص بزنان ست ف چه زیادتی ملک در صورت عتق متصور نیست مگر در کنیز ف درین
و هرگاه چنین شد ص پس فسخ مذکور اعتبار نموده میشود برای دفع ضرر از ذات خود و برای دفع ضرر حکم قاضی در کار نیست ف چه هر کس
مالک دفع ضررست از ذات خود ص مسئله ۱۳ اگر بالغ گشت صغیره مذکوره درحالیکه میدانست نکاح را و ساکت ماند
ماند پس این سکوت رضاست نزد ابی حنیفه و محمد رح و اگر نمیدانست نکاح را پس مر او را خیارست تا آن زمان که مطلع شود بران و
ساکت ماند و باید دانست که محمد رح شرط نموده است در مسئله مذکوره علم باصل نکاح بجهت آنکه صغیره مذکوره نمی تواند که تصرف کند
بحکم خیار بدون علم بنکاح و ولی آن تنها میتواند که نکاح آن کند ف بانطور که صغیره مذکوره را خبر نکند پس جایزست که نرسد بوی خبر نکاح
ص پس او معذور خواهد بود ف بسبب عدم علم ص و شرط نکرده است که صغیره مذکوره مطلع باشد بر اینکه مر او را خیار فسخ ست بجهت آنکه
برای معرفت احکام شرائع فراغت حاصل ست مر او را و دار اسلام دار علم ست پس جهل عذر نیست ف درحق وی ص بخلاف کنیزی که
آزاد شده باشد بجهت آنکه کنیز مذکوره ف بسبب کار خدمت خواجه ص فراغت نمی یابد که مشغول گردد در معرفت احکام شرائع پس
جهل عذرست در حق وی برای ثبوت خیار ص مسئله ۱۴ خیار بلوغ دختر باکره باطل میشود بسبب سکوت و خیار بلوغ پسر باطل
نمیشود تا وقتیکه نگوید که راضی ام یا تا وقتیکه صادر نشود از وی عملی که دلالت میکند بر رضای وی ف چون تسلیم مهر و وطی و بوسه دادن
و جز آن ص و همچنین خیار بلوغ دختری که وطی کرده است آنرا شوهر پیش از بلوغ آن باطل نمیشود تا وقتیکه نگوید که راضی ام یا تا وقتیکه
صادر نشود ازان عملیکه دلالت میکند بر رضای وی بجهت آنکه اینحالت را قیاس میکند بر حالت ابتدای نکاح ف چه در حالت ابتدای نکاح
سکوت باکره رضاست نه سکوت غلام و نه سکوت ثیبه ص مسئله ۱۵ خیار بلوغ دوشیزه ممتد نمیشود تا آخر مجلس و خیار بلوغ ثیبه و غلام باطل نمیشود بسبب خاستن از مجلس ف بجهت آنکه

لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فانما يبطل بالرضاء غير ان سكوت البكر رضا بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس كما في خيار المخيرة ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها وكذا بخيار العتق لما بينا بخلاف المخيرة لان الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الآخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل العقد صحيح والملك ثابت به وانتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثمه موقوف فيبطل بالموت وههنا نافذ فتقرر به **قال** ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا تثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى هؤلاء ولا ولاية لكافر على مسلم

ص خیار بلوغ ثابت میشود **ف** بسبب عدم رضا بجهت **ص** توهم خلل **ف** در مصالح نکاح **ص** و آنچه ثابت میشود بسبب عدم رضا باطل میشود بسبب رضا **ف** بسبب وجود منافی آن **ص** و لیکن سکوت دوشیزه رضاست **ف** نه سکوت غلام و ثیبه پس خیار دوشیزه باطل خواهد شد بسبب سکوت نه خیار غلام و ثیبه **ص** و نیز خیار بلوغ ثابت نشده است بسبب ثابت نمودن شوهر وی **ف** و این ظاهر است که چیزیکه ثابت نمیشود باثبات شوهر قصر نموده نمیشود بر مجلس چه آنچه مفوض است همان قصر نموده میشود بر مجلس **ص** بخلاف خیار عتق **ف** چه آن باطل نمیشود بسبب سکوت و ممتد میشود تا آخر مجلس و باطل میگردد بسبب برخاستن وی از مجلس **ص** بجهت آنکه خیار عتق ثابت میشود باثبات خواجه که آن آزاد کردن است پس در آن معتبر خواهد بود مجلس چنانچه در صورت خیار زن مخیره **ف** یعنی در صورتیکه بگوید شوهر زن خود را که اختیار بکن ذات خود را پس این خیار ممتد میشود تا آخر مجلس **ص** **مسئله ۱۶** فرقت میان زن و شوی بسبب خیار بلوغ طلاق نیست از هر جانبی که باشد بجهت آنکه آن صحیح میشود از جانب زن و حال آنکه نیست طلاق از جانب وی همچنین فرقت بسبب خیار عتق **ف** طلاق نیست بجهت آنکه خیار عتق مخصوص است بزن و حال آنکه نیست طلاق از جانب وی **ص** بخلاف مخیره زیرا چه شوهر او را مخیره گردانیده است او را و مالک طلاق نیست مگر شوهر **مسئله ۱۷** اگر میرد صغیره پیش از بلوغ وارث آن میشود شوهر و همچنین اگر میرد صغیر پیش از بلوغ وارث میشود زن وی همچنین اگر میرد یکی از آن هر دو بعد بلوغ پیش از تفریق بجهت آنکه اصل عقد نکاح صحیح است و ملکیتی که ثابت شده بود بسبب عقد مذکور ثابت و تمام گشت بسبب موت بخلاف آن صورت که عقد نکاح نموده باشد فضولی و میرد یکی از زن و شوی پیش از اجازت نکاح مذکور چه در این صورت وارث آن نمیشود بجهت آنکه در این صورت نکاح موقوف است پس باطل خواهد شد بسبب موت بخلاف مسئله خیار بلوغ زیرا چه نکاح در این صورت نافذ و صحیح است پس ثابت و تمام خواهد شد بسبب موت **مسئله ۱۸** ولایت تزویج نیست مر بنده را و نه صغیر را و نه دیوانه را بجهت آنکه نیست ولایت مر آنها را بر ذات خود ها پس ولایت آنها بر غیر بطریق اولی ثابت نخواهد شد و بجهت آنکه ولایت مذکوره ثابت میشود بجهت شفقت **ف** در حق کسیکه او عاجز است از شفقت بر حال خود و چون صغیر و دیوانه **ص** نیست شفقت در تفویض امر نکاح آنها بسوی بنده و غیره مذکوران **مسئله ۱۹** نیست ولایت مر کافر را بر مسلمان **ف** مرد باشد آن مسلمان یا زن

لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان اما الكافر
فيثبت له ولاية الانكاح على ولده الكافر لقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته
عليه ويجري بينهما التوارث ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة رح معناه
عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد رح لا تثبت وهو القياس وهو رواية عن ابي حنيفة رح
وقول ابي يوسف في ذلك مضطرب والاشهر انه مع محمد لهما ما روينا ولان الولاية انما تثبت صونا
للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها والى العصبات الصيانة ولابي حنيفة رح ان الولاية نظرية والنظر
يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة ومن لا ولي لها يعني العصبة من
جهة القرابة اذا زوجها مولاها الذي اعتقها جاز لانه اخر العصبات واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم
لقوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له فاذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه
ان يزوج وقال زفر لا يجوز لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة

ص بجهت آنکه خدای تعالی فرموده است که نگردانیده است الله تعالی برای کافران سبیل بر مسلمانان ولهذا مقبول نیست گواهی کافران
بر مسلمانان ولهذا کافر و مسلمان وارث همدیگر نمیشوند ف چه وراثت ارباب ولایت ست ص مسئله ۲۰ مر کافر را ولایت تزویج ست
بر فرزندی که کافر ست چه حق تعالی فرموده است که بعض کافران اولیای بعض آنها اند بنابران مقبول ست گواهی بعض کافر بر کافر
و جاری ست ارث میان آنها مسئله ۲۱ ولایت تزویج ثابت ست مر غیر عصبه را که از خویش و قوم اند ف چون مادر و خاله
و خال و جز آن از ذوی الارحام ص وقتیکه عصبه نباشد نزد ابی حنیفه رح و این از روی استحسان ست و گفته است محمد رح که نیست
ولایت تزویج مر غیر عصبه را و همین قیاس ست و این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و از ابی یوسف رح دو روایت ست و مشهور
این ست که قول او موافق محمد رح ست و دلیل ایشان ف یکی ص آنست ف که پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مفوض ست
بسوی عصبه چنانچه ص مذکور شد سابق ف و دوم ص آنست که ولایت تزویج ثابت نشده است مگر برای آنکه قرابت و خویشی که
محفوظ ماند از نسبت غیر کفو و محافظت قرابت مفوض ست بعصبه ف چه قصد و اهتمام آنها درین ست که قرابت از آمیزش ارذال دور و پاک
منزه و پاک باشد تا آنها عار و ننگ لاحق نگردد ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که ولایت تزویج ثابت نشده مگر بجهت شفقت
و شفقت متحقق ست در صورتیکه تفویض نموده شود ولایت مذکوره بکسیکه مخصوص ست بقرابتی که موجب شفقت ست مسئله ۲۲
اگر تزویج کند کنیز صغیره را مولای او که آزاد کرده است آنرا جائز ست ف اگرچه ذوی الارحام صغیره مذکوره موجود باشند
وقتیکه ص نباشد مر صغیره مذکوره را عصبه ف نسبی ص بجهت آنکه مولا مذکور آخر عصبات ست مسئله ۲۳ کسیکه ولی او نباشد
پس ولایت تزویج او مر امام و قاضی را ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه نیست ولی مر آنرا پس ولی آن سلطان ست مسئله ۲۴
اگر ولی که قریب تر ست ف چون پدر مثلا ص غائب باشد بغیبت منقطعه پس جائز ست مر آنرا که ولی بعید ست
بنسبت ولی مذکور که تزویج کند صغیره را و گفته است زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه ولایت ولی قریب ثابت و موجود
ست بجهت حق وی تا قرابت محفوظ ماند ف و عار و ننگ لاحق نگردد وی را بسبب نسبت صغیره بسوی ارذال او باشد

فلا تبطل بغيبته ولهذا لو زوجها حيث هو جاز ولا ولاية للأبعد مع ولايته ولنا أن هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض إلى من لا ينتفع برأيه ففوضناه إلى الأبعد وهو مقدم على السلطان كما إذا مات الأقرب ولو زوجها حيث هو فيه منع وبعد التسليم نقول للأبعد بعد القرابة وقرب التدبير وللأقرب عكسه فنزلا منزلة وليين متساويين فأيهما عقد نفذ ولا يرد والغيبة المنقطعة أن يكون في بلد لا تصل إليه القوافل في السنة إلا مرة وهو اختيار القدوري رح وقيل أدنى مدة السفر لأنه لا نهاية لأقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين وقيل إذا كان بحال يفوت الكفو باستطلاع رأيه وهذا أقرب إلى الفقه لأنه لا نظر في إبقاء ولايته حينئذ وإذا اجتمع في المجنونة أبوها وابنها فالولي في إنكاحها ابنها في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رح وقال محمد رح أبوها لأنه أوفر شفقة من الابن ولهما أن الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة الشفقة كأب الأم مع بعض العصبات والله أعلم **فصل في الكفاءة**

ص پس باطل نخواهد شد حق او بسبب غائب شدن وی ولهذا اگر تزویج کند ولی غائب صغیره را در مکانیکه او در انجاست جائز ست و ولایت نیست مر بعید را با وجود ولایت قریب ف چه بعید محجوب میشود بسبب قریب ص و دلیل علمای ما رح این ست که ولایت تزویج ثابت ست برای شفقت ف لهذا ثابت نمیشود ولایت مذکوره برکسیکه او عاجز ست از شفقت بر حال خود ص و شفقت نیست در تفویض امر نکاح بسوی ولی قریب ف که غائب ست چه ص گرفتن نفع از رای او متعذر ست بنابران امر نکاح مفوض خواهد شد بولی بعید که حاضر ست چه او مقدم ست بر سلطان وقتیکه می میرد ولی قریب یا دیوانه میگردد ف و منتقل میشود ولایت بسوی بعید ص و آنچه زفر رح گفته است که اگر تزویج کند صغیره را ولی قریب که غائب ست در مکانیکه او در انجاست جائز است مسلم نیست و بعد از تسلیم جواب آن این ست که ولی بعید در قرابت بعید ست اما چون حاضر ست میتواند که بتدبیر امور صغیره بپردازد و ولی قریب که غائب ست برعکس این ست پس هر دو ولی مذکوران بمنزله دو ولی مساوی خواهند بود و هر کدام از انها که عقد خواهد نمود نافذ خواهد شد و رد نموده نخواهد شد و باید دانست که غیبت منقطعه عبارت ست ازینکه باشد ولی مذکور در شهریکه نمیرسد قافله در آن شهر در یک سال مگر یکبار و این تفسیر مختار قدوری رح ست و بعضی تفسیر کرده اند آنرا با دنی مدت سفر ف که سه شب و روز ست ص بجهت آنکه اکثر مدت سفر را نهایت نیست و این تفسیر مختار بعضے از متاخرین ست و بعضی گفته اند که غیبت منقطعه عبارت ست ازینکه اگر باشد ولی مذکور باین حالت که انتظار کنند کفو یکه درخواست نکاح دارد تا آن مدت که بیاید خبر اذن وی و این قریب ست بمعنی فقهی بجهت آنکه شفقت نیست در باقی داشتن ولایت وی درین هنگام **مسئله ۲۵** + اگر زن دیوانه را دو ولی باشد یکی پسر آن و دوم پدر آن پس ولی بجهت تزویج آن پسر وی ست نه پدر وی نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح گفته است محمد رح که ولی آن پدر وی ست چه پدر شفیق تر ست در حق وی از پسر و دلیل شیخین رح این ست که پسر مقدم ست در عصوبت و مدار ولایت تزویج بر عصوبت ست و زیادتی شفقت اعتبار ندارد چنانچه بعض عصبه چون پسر برادر مثلا مقدم ست بر پدر مادر ف با وجودیکه او شفیق تر ست از پسر برادر والله اعلم ص

فصل در بیان کفاءت ف کفو آن بفتح کاف و سکون فاء بمعنی مساوات ست لغةً و در شرع عبارت ست از مساوات مرد با زن در امور یکه بیان آن عنقریب آمد انشاء الله تعالی

الكفاءة في النكاح معتبرة قال عليه السلام الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولان انتظام المصالح بين المتكافئين عادة لان الشريفة تابى ان تكون مستفرشة للخسيس فلا بد من اعتبارها بخلاف جانبها لان الزوج مستفرش فلا تغيظه دناءة الفراش واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا للضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض والاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالى بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش لما روينا وعن محمد رح الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتسكينا للفتنة وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة

ص مسئلہ ١ - كفارت معتبرست در نكاح بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه آگاه باشيد بايد كه تزويج نكنند زنان را مگر اوليای ايشان وتزويج موده نميشوند ايشان مگر از كفو وبجهت آنكه انتظام مصالح نكاح ف چون سكينه وازدواج وصحبت والفت ص تمام وكامل نميشود مگر ميان دوكس كه باهم كفو اند از روی عادت زيراچه زن شريفه اباميكند از اينكه همخواب وفراش مرد خسيس باشد پس ضرورست كه كفارت معتبر باشد ف در جانب شوهر وی ص چه شوهر فراش ميگرداند زن خسيسه را پس او مبغوض وزشت نميداند خساست ودنائت فراش را ف وبايد دانست كه مراد از اعتبار كفارت در نكاح اين ست كه آن معتبرست در حق لزوم نكاح ص پس اگر تزويج كنند زن ذات خود را از غير كفو پس ميرسد باوليای وی كه تفريق نمايند ميان هردو تا دفع شود ضرر ننگ وعار از ايشان بعد از ان بايد دانست كه كفارت معتبرست در نسب بجهت آنكه نسب سبب تفاخرست ف ميان مردمان ص پس بعض قريش كفو اند مر بعض قريش را ف يعنى تفضيلات نيست ميان ايشان از هاشمی ونوفلی وعدوی وجز آن ص وعرب كفو اند بعض ايشان بعض عرب را واصل درين قول پيغمبر صلعم است كه قريش بعض ايشان كفو اند مر بعض قريش را يك بطن به بطن ديگر وعرب بعض ايشان كفو اند مر بعض عرب را يك قبيله بقبيله ديگر وموالی بعض ايشان كفو است بعض ديگر را يك مرد بمرد ديگر پس ظاهر گشت از حديث مذكور كه تفاضل ميان قريش معتبر نيست وآنچه مرويست از محمد رح كه تفاضل معتبر نيست ميان قريش مگر وقتيكه نسب وی مشهور باشد مانند اهل بيت خلافت پس مراد او رح اين ست كه در صورت مذكوره تفاضل معتبرست بجهت تعظيم خلافت وتسكين فتنه وفساد ف بنا بر آنكه اصل كفارت يافته نميشود ميان ايشان بايد دانست كه قريش اولاد نضر بن كنانه اند بنا بر مشهور وگفته است ابن حجر كه قريش اولاد نضر بن مالك اند وقريش تصغير قرش بمعنى كسب وجمع است ووجه تسميه ايشان بقريش اين ست كه ايشان تجارت مينمودند وجمع ميگشتند در مكه بعد از آنكه متفرق ميگشتند در شهرها وعرب ايشان اند كه متولد اند از آنكه فوق نضرست بنا بر مشهور واز آنكه فوق فهرست بنا بر قول ابن حجر ص مسئله ٢ بنو باهله كفو نيستند مر عامه عرب را بجهت آنكه ايشان معروف ومشهور اند بخساست ف بايد دانست كه بنو باهله قبيله ايست در عرب كه معروف است بزنا وخساست ميان عرب وايشان را نمی شمارند قبيله مذكوره را كفو خود وموالی يعنى عجمی كه نه قريش است ونه عرب

واما الموالي فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا فهو من الاكفاء يعني لمن له آباء فيه ومن اسلم بنفسه او له اب واحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوان في الاسلام لان تمام النسب بالاب والجد وابو يوسف رح الحق الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في التعريف ومن اسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن له اب واحد في الاسلام لان التفاخر فيما بين الموالي بالاسلام والكفاءة في الحرية نظيرها في الاسلام في جميع ما ذكرنا لان الرق اثر الكفر وفيه معنى الذل فيعتبر في حكم الكفاءة قال وتعتبر ايضا في الدين اي الديانة وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح هو الصحيح لانه من اعلى المفاخر والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد رح لا يعتبر لانه من امور الآخرة فلا تبتنى احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به قال وتعتبر في المال وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من لا يملكهما او لا يملك احدهما لا يكون كفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا وعن ابي يوسف رح انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه تجري المساهلة في المهور

ص معتبر در آنها اسلام است پس عجمی که دو پشت وی یا زیاده از دو پشت مسلمان است آن کفو است مر عجمی را که آبای وی مسلمان اند و عجمی که خود اسلام آورده است فقط یا او و پدر وی مسلمان است فقط کفو نیست مر عجمی را که پدر و جد وی مسلمان است بجهت آنکه نسب تمام میشود از پدر و جد ف و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست ص و گفته است ابو یوسف رح عجمی که او و پدر او مسلمان است کفو است مر آنرا که او و پدر و جد وی مسلمان است بنا بر آنکه مذهب او رح در تعریف همین است ف اعنی وقتیکه گواهان فرع ذکر و تعریف نمایند اصل را که غائب است پس کفایت میکند در تعریف آنها نزد وی رح ذکر اسم غائب و اسم پدر وی و ذکر اسم جد وی شرط نیست ص مسئله ۳ عجمی که او اسلام آورده است خود ف نه پدر وی ص کفو نیست مر آنرا که پدر او نیز مسلمان است بجهت آنکه تفاخر میان عجمیان باسلام است مسئله ۴ کفاءت در آزادگی مانند کفاءت در اسلام است در جمیع آنچه مذکور شد بجهت آنکه رقیت اثر کفر است و در آن معنی ذلت و خواری یافته میشود پس آن معتبر خواهد بود در کفاءت مسئله ۵ کفاءت معتبر است در دیانت نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و همین صحیح است بجهت آنکه دیانت از اعلی وجوه تفاخر است و آنقدر عار و ننگ لاحق میشود بزن بسبب فسق شوهر وی که لاحق نمیشود او را ننگ و عار بسبب دنائت نسب وی و گفته است محمد رح که کفاءت در دیانت معتبر نیست زیرا چه دیانت از امور دینی است پس بران احکام دنیوی مبتنی نمیشود مگر وقتیکه باین مرتبه رسد که سیلی زده شود یا مسخره نموده شود از آن یا بیرون شود ببازار در حالت مستی و بازی نمایند طفلان از وی زیرا چه بسبب این امور خفیف و سبک میشود آدمی مسئله ۶ معتبر است کفاءت در مال و آن عبارت است از آنکه مالک مهر و نفقه باشد و همین معتبر است در ظاهر روایت حتی اگر مالک هیچ یکی از مهر و نفقه نباشد یا مالک یکی از آن نباشد پس وی کفو هیچ زن نیست زیرا چه مهر عوض منافع بضع است پس ضرور است ادای آن و نفقه سبب قیام و دوام ازدواج است ف پس زن محتاج تر است بآن بنسبت نسب و باید دانست که مراد از قدرت برادای نفقه این است که قادر باشد برادای نفقه یکماهه و گفته اند بعضی نفقه یکسال ص و مراد از قدرت برادای مهر این است که قادر باشد برادای آن مقدار که متعارف است دادن آن بتعجیل زیرا چه آنچه سوای آنست موجل است از روی عرف و مروی است از ابی یوسف رح که او اعتبار میکند قدرت شوهر برادای نفقه نه برادای مهر زیرا چه مساهله مینمایند مردمان در مهر و تعجیل نمیکنند

ويعدّ المرء قادراً عليه بيسار ابيه فاما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى ان الفائقة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيّرون بالفقر وقال ابو يوسف رح لا يعتبر لانه لا ثبات له اذ المال غادٍ ورائح وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد رح وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وعن ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحش كالحجّام والحائك والدبّاغ وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيّرون بدناءتها وجه القول الآخر ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحوّل عن الخسيسة الى النفيسة منها قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابي حنيفة رح حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها وقالا ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد رح على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك وهذه شهادة صادقة عليه لهما ان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية ولابي حنيفة رح ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيّرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يتعيّر به واذا زوّج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته

و مرد قادر شمرده میشود بر ادای مهر وقتیکه پدر وی موسر باشد و اما کفاءت در غنا پس معتبرست در قول ابی حنیفه و محمد رح حتی که شخصی که قادر ست برادای مهر و نفقه کفو نیست مر زنی را که مال بسیار دارد بجهت آنکه مردمان تفاخر مینمایند بغنا و عار و ننگ لاحق میگردد بسبب فقر و گفته است ابو یوسف رح که غنا اعتبار ندارد بجهت آنکه او را ثبات و قرار نیست زیرا چه مال صبح بدست می آید و شام میرود مسئله ۷ کفاءت در حرفه و پیشه معتبرست نزد ابی یوسف و محمد رح و از ابیحنیفه رح دران دو روایت است و نیز مروی است از ابی یوسف رح که حرفه معتبر نیست مگر اینکه موجب خرق فاحش باشد چون حجام و جولاهه و دباغ ف چه اینها کفو نیستند مر بزاز و عطار و صراف را ص وجه اعتبار نمودن حرفه این است که مردمان تفاخر میکنند بشرافت و بزرگی حرفه و ننگ لاحق میشود ایشانها بسبب دنائت آن و وجه عدم اعتبار حرفه این است که حرفه لازم نیست چه ممکن است او را که بگذارد پیشه خسیسه را و اختیار کند پیشه نفیسه را مسئله ۸ اگر زنی تزویج کند ذات خود را و مقرر کند مهر خود را کمتر از مهر مثل خود ف بغبن فاحش ص پس اولیای او را حق اعتراض است بر زن مذکوره ف یعنی میرسد آنها را که مزاحم آن شوند ص نزد ابیحنیفه رح حتی که شوهر آن تمام و کامل کند مهر مثل وی را یا مفارقت نماید از وی و گفته اند صاحبین رح که این نمیرسد مر اولیای زن مذکوره را و باید دانست که وضع این مسئله صحیح نیست مگر بنابر قول محمد رح که رجوع نموده است بسوی آن یعنی بسوی قول شیخین رح که صحیح است نکاح زن بغیر ولی و همین صحیح است که رجوع نموده است محمد رح از قول خود و این مسئله گواه صادق است بر رجوع نمودن وی ف زیرا چه بنابر قول اول وی صحیح نیست نکاح زن بغیر ولی پس چگونه صحیح خواهد شد مسئله مذکوره ص و دلیل صاحبین رح این است که آنچه زیاده است بر ده درم حق زن مذکوره است و کسیکه ساقط کند حق خود را اعتراض نموده نمیشود بر وی چنانچه وقتیکه ساقط کند چیزی از مهر بعد از تسمیه و دلیل ابیحنیفه رح این است که اولیا تفاخر میکنند بزیادتی مهر و ننگ و عار لاحق میگردد ایشانها بسبب کمی مهر پس مهر مانند کفاءت خواهد شد بخلاف وقتیکه ابرا نماید و ساقط کند مهر را بعد از تسمیه زیرا چه بسبب ابراء مذکور ننگ لاحق نمیشود اولیا را مسئله ۹ اگر تزویج کند پدر دختر صغیره خود را و کم کند مهر آن را ف بغبن فاحش ص یا تزویج کند پسر صغیر خود را و زیاده کند در مهر زن وی ف بغبن فاحش

جاز ذلك عليهما ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس فيه ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شئ كما في البيع ولهذا لا يملك ذلك غيرهما ولابي حنيفة رح ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر اما المالية هي المقصود في التصرف المالي والدليل عدمناه في حق غيرهما ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو صغير امة فهو جائز قال رض وهذا عند ابي حنيفة رح ايضا لان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يجوز والله اعلم

فصل في الوكالة بالنكاح وغيرها ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وقال زفر رح لا يجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لهما ان الواحد لا يتصور ان يكون مملكا ومتملكا كما في البيع

ص پس این جائز و نافذ ست در حق آنها و این جائز نیست مر غیر پدر و جد را باتفاق همه واما جواز زیادتی در حق صغیره و نقصان در حق صغیر قول ابوحنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که جائز نیست کمی و بیشی در مهر مگر وقتیکه غبن فاحش نباشد و مراد ازان این ست که جائز نیست عقد نکاح در صورت زیادتی و کمی بغبن فاحش نزد صاحبین رح بجهت آنکه ولایت پدر و جد در حق تزویج صغیر و صغیره مقید ست بشرط شفقت پس وقتیکه شفقت یافته نشود باطل خواهد شد عقد نکاح زیراچه کم نمودن از مهر مثل هیچ شفقت نیست چنانچه در بیع ف یعنی اگر بفروشد مال صغیر را کمتر از قیمت آن یا خرید برای وی چیزی را بزیاده از قیمت آن بغبن فاحش پس این بیع و شرا جائز نیست ص و لهذا مالک کمی و بیشی مهر نمیشود کسی غیر پدر و جد و دلیل ابوحنیفه رح این ست که مدار حکم بر دلیل شفقت ست و آن قرابت قریبه ست و در نکاح مقاصد بسیار ست که آن فضیلت دارد بر مهر واما در صورت تصرف مالی پس مقصود ازان نیست مگر مالیت فقط ف پس وقتیکه فوت شود آنچه مقصود ست ازان ولایت آنها باقی نمی ماند واما در حق غیر پدر و جد پس دلیل شفقت که قرابت قریبه ست اعتبار ندارد زیراچه شفقت آن قاصر ست ص مسئلہ ۱ - اگر شخصی تزویج کند دختر خود را که صغیره ست از بنده یا تزویج کند پسر خود را که صغیر ست از کنیزی پس این جائز ست و این نزد ابوحنیفه رح ست بجهت آنکه اعراض نمودن پدر مذکور در نصورت از کفاءت بنا بر مصلحتے خواهد بود که فوق ازان ست ف حتی که اگر معلوم شود که پدر صغیر و صغیره اختیار نمود ست نکاح مذکور را بیفائده پس باطل خواهد بود عقد نکاح مذکور نزد ابوحنیفه رح نیز چنین گفته اند مشائخ رح ص و نزد صاحبین رح جائز نیست بجهت آنکه دران ضرر ظاهر ست بسبب عدم کفاءت والله اعلم

فصل در بیان وکالت بنکاح وجز آن مسئلہ ۱ - جائز ست مر پسر عم را که تزویج کند دختر عم خود را از خود و گفته ست زفر رح که جائز نیست و اگر اذن دهد زنی بمردی که تزویج کند او را از ذات خود بحضور دو گواه جائز ست و گفته اند زفر و شافعی رح که جائز نیست بجهت آنکه شخص واحد صلاحیت و اهلیت این ندارد که تملیک نماید و خود مالک آن شود چنانچه در صورت بیع ف یعنی اگر شخصی وکیل کند مشتری را برای فروختن بدست خود و وکیل مذکور بفروشد آن را بدست خود پس این وکالت و بیع جائز نیست چه شخص واحد اهلیت این ندارد که خود تملیک نماید و خود مالک آن شود

الا ان الشافعی رہ یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لایتولاہ سواہ ولا ضرورۃ فی الوکیل ولنا ان الوکیل فی النکاح معبّر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر ولا ترجع الحقوق الیہ بخلاف البیع لانہ مباشر حتی رجعت الحقوق الیہ واذا تولّی طرفیہ فقولہ زوّجت یتضمن الشطرین ولا یحتاج الی القبول قال وتزویج العبد والامۃ بغیر اذن مولاھما موقوف فان اجازہ المولی جاز وان ردّہ بطل وکذٰلک لو زوّج رجل امرأۃ بغیر رضاھا او رجلا بغیر رضاہ وھذا عندنا فان کلّ عقد صدر من الفضولی ولہ مجیز انعقد موقوفا علی الاجازۃ وقال الشافعی رہ تصرفات الفضولی کلھا باطلۃ لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فیلغو ولنا ان رکن التصرف صدر من اھلہ مضافا الی محلہ ولا ضرر فی انعقادہ فینعقد موقوفا حتی اذا رأی المصلحۃ فیہ ینفّذہ وقد یتراخی حکم العقد عن العقد ومن قال اشھدوا انی قد تزوّجت فلانۃ فبلغھا الخبر فاجازت فھو باطل وان قال آخر اشھدوا انی زوّجتھا منہ

ص و لیکن شافعی رح میگوید که در صورتیکه ولی تزویج کند از خود جائز ست بجهت آنکه ضرورت ست چه نکاح منعقد نمیشود بدون ولی بخلاف در صورت وکیل چه ضرورت نیست در حق وکیل و دلیل علمای مارح این ست که وکیل در باب نکاح تعبیر کننده و سفیر محض ست و حقوق عقد رجوع نمیکند بسوی عاقد نکاح و تمانع و تزاحم جاری میشود در حقوق نه در تعبیر بخلاف بیع بجهت آنکه در صورت بیع عاقد آن سفیر محض نیست بلکه او مباشر عقد ست لهذا رجوع میکند حقوق آن بسوی عاقد مذکور و هرگاه ثابت شد که عاقد نکاح سفیر محض ست پس وقتیکه شخصی مالک عقد نکاح از هر دو طرف باشد پس قول وی تزویج کردم متضمن ایجاب و قبول هر دو خواهد بود و بنابر آن حاجت نیست بقبول علیحده مسئله ۲ ۔ اگر شخصی تزویج کند بنده یا کنیز را بغیر اذن خواجه آنها پس نکاح آنها موقوف ست بر اجازت خواجه اگر اجازت آن دهد جائز خواهد بود و اگر رد کند آن را باطل خواهد شد و همچنین اگر تزویج کند مردی زنی را بیر رضای وی بحضور دو شاهد یا تزویج کند زنی مردی را بی رضای وی پس آن موقوف ست و این نزد علمای مارح ست زیرا چه هر عقد که صادر شود از فضولی و مر آن را اجازت دهنده باشد پس آن عقد منعقد میشود و موقوف می ماند بر اجازت وی و گفته ست شافعی رح که جمیع تصرفات فضولی باطل ست بجهت آنکه وضع عقد برای ثبوت حکم آن ست ف چنانچه بیع موضوع ست برای ملک رقبه و نکاح برای ملک متعه ص و فضولی قادر نیست بر اثبات حکم آن بسبب عدم ولایت پس تصرف فضولی لغو خواهد بود و دلیل علمای مارح این ست که رکن عقد ف که ایجاب و قبول ست ص صادر شده ست از اهل آن ف یعنی از عاقل و بالغ ص و منسوب ست بسوی محل آن و هیچ ضرر نیست اگر عقد مذکور منعقد شود ف بنا بر آنکه مر آن را اجازت دهنده ست ص پس عقد مذکور منعقد خواهد شد و موقوف خواهد ماند ف بر اجازت اجازت دهنده ص پس اگر او مصلحت خواهد دانست اجازت خواهد داد و جاری و نافذ خواهد کرد عقد مذکور را و اگر نه رد خواهد کرد ف و جواب شافعی رح این ست ص که حکم عقد گاهی متراخی میشود از عقد ف چنانچه در بیع بشرط خیار چه ملک در بیع مذکور متراخی میشود تا آن زمان که ساقط گردد خیار شرط ص مسئله ۳ ۔ اگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را ف که غایبه ست ص و بعد از آن این خبر رسید بزن مذکوره و او اجازت آن داد پس این باطل ست ف و اگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را که غایبه ست ص و بعد از آن شخصی دیگر گفت که تزویج نمودم زن مذکوره را از آن کس

فبلغها الخبر فاجازت جاز وکذلك ان کانت المرأة هی التی قالت جمیع ذلك وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح

وقال ابو یوسف رح اذا زوّجت نفسها غائباً فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد لا یصلح فضولیا من الجانبین

او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندهما خلافاً له ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی

والاصیل جاز بالاجماع هو یقول لو کان مأمورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف وصار

کالخلع والطلاق والاعتاق علی مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطرٌ حالة الحضرة فکذا عند الغیبة

وشطر العقد لا یتوقف علی ماوراء المجلس کما فی البیع بخلاف المأمور من الجانبین لانه ینتقل کلامه

الی العاقدین وماجری بین الفضولیین عقدٌ تام وکذا الخلع واخواته لانه تصرف یمین من جانبه حتی یلزم

وبعد از ان این خبر رسید بزن مذکوره واو اجازت آن داد پس این جائز ست و همچنین ست اگر زنی گفت تمامی عبارت سابقه را ف یعنی اگر زنی گوید گواه باشید که من تزویج کردم ذات خود را از فلان که غائب ست وبعد از ان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این باطل ست واگر بعد از گفتن زن مذکوره گفت شخصی دیگر گواه باشید که من قبول نمودم از جانب فلان مذکور بعد از ان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این جائز ست ص این نزد ابی حنیفه ومحمد رح

وابو یوسف رح گفته است که اگر تزویج کرد زنی ذات خود را با مردی غائب وبعد از ان خبر نکاح رسید بآن مرد واو آنرا جائز داشت پس نکاح مذکور جائز ست وحاصل آنست که نزد طرفین رح شخص واحد صلاحیت ندارد که از هر دو جانب فضولی یا از یک جانب فضولی واز جانب دیگر اصیل باشد بخلاف ابی حنیفه رح واگر عقد نکاح نمایند دو فضولی از هر دو جانب یا عقد نمایند دو کس باینطور که یکی فضولی باشد ودیگری اصیل جائز ست نزد همه علمای مارح ودلیل ابی یوسف رح این ست ف که شخص واحد در باب نکاح بمنزله دو شخص ست و کلام وی بمنزله دو کلام ست لهذا ص اگر مامور باشد از هر دو جانب نافذ میشود عقد نکاح پس وقتیکه فضولی باشد موقوف خواهد ماند عقد مذکور و خواهد شد مانند خلع ف یعنی اگر بگوید شخصی خلع نمودم زن خود را بانقدر درهم وزن مذکوره غائبه است وبعد از ان این خبر رسید بآن زن قبول نماید پس این جائز ست و مانند ص طلاق و اعتاق بر مال ف یعنی اگر بگوید شخصی طلاق دادم زن خود را بهزار درم مثلا وزن مذکوره غائب ست و وبعد از ان این خبر رسد بزن مذکوره واو قبول نماید آنرا یا بگوید شخصی آزاد کردم بندهٔ خود را بهزار درم مثلا وبنده مذکور غائب ست وبعد از ان این خبر رسد به بندهٔ مذکور و قبول نماید پس این جائز ست ص ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح این ست که در صورتهای مذکوره قول فضولی تزویج کردم فلان زن را از فلان یا نکاح کردم فلان زن را جزو عقد ست زیرا چه آن جزو ست در حالیکه هر دو عاقد حاضر باشند پس همچنین خواهد بود در حالیکه یکی غائب باشد و جزو عقد عقد نیست ف تا جواز آن موقوف بر اجازت نخواهد بود چه تمامی آن موقوف ست بر جواب وجواب صحیح نیست مگر از حاضر در مجلس عقد یا وا سکه با قیماند مجلس ص وموقوف نمیماند بر ماورای مجلس چنانچه در بیع بخلاف مامور از هر دو جانب بجهت آنکه منتقل میشود کلام وی بسوی هر دو عاقد وانچه عقد نموده اند دو فضولی عقد تمام ست همچنین خلع وطلاق اعتاق بمال بجهت آنکه این یمین ست از جانب عاقد مذکور حتی که لازم می گردد مر اورا ف و صحیح نیست رجوع وی از ان

فلم به ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة رح رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو والله اعلم

باب المهر

قال ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرا لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا وفيه خلاف مالك رح واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعي رح ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع يجوز ان يكون مهرا لها لانه حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل

ص پس عقد مذکور تمام میشود از جانب او فقط — مسئله اگر شخصی امر نمود مردی که تزویج کند او را از زنی را و تزویج کند او را از دو زن در عقد واحد پس لازم نمیگردد مر او را نکاح هیچ یکی از آن دو زن چه جائز نیست که نافذ شود نکاح هر دو بسبب مخالفت ف امر وی ص و جائز نیست که نافذ شود نکاح یکی غیر معین از آنها چه آن مجهول است و نه نکاح یکی معین از آنها بسبب عدم اولویت یکی بر دیگر پس متعین شد که تفریق کرده شود درمیان آن و میان هر دو زنان مذکورات — مسئله اگر امیری ف یا کسی دیگر ص امر نمود شخصی که تزویج کند او را از زنی پس او تزویج کرد آن را از کنیز غیر پس این جائز است نزد ابی حنیفه رح بجهت آنکه لفظ زن مطلق است پس شامل است کنیز را و هیچ تهمت نیست ف زیرا چه تزویج کرده است بکنیز غیر نه بکنیز خود و ضرورت نیز یافته نشده است چه زن آزاد در نکاح آمر مذکور نیست زیرا چه مسئله مفروض است در جائیکه زن آزاد در نکاح آمر نباشد ص و گفته اند صاحبین رح که نکاح مذکور جائز نیست مگر اینکه تزویج کند او را از کفو بجهت آنکه مراد از مطلق متعارف میشود و نکاح نمودن از کفو متعارف است و ابوحنیفه رح میگوید که عرف مشترک است ف زیرا چه افراد و جز آن چنانچه نکاح میکنند از زن آزاد و کفو همچنین نکاح میکنند از کنیزان هر گاه عرف مشترک است موجب تقیید نخواهد بود و بسبب تعارض پس باقی ماند اطلاق و اگر تسلیم نموده شود که عرف متعارف نکاح نمودن از کفو است پس جواب آنست که عرف دو قسم است یکی عرف لفظی مانند لفظ دابه که مقید شده است بچارپا دوم ص عرف عملی یعنی بطوریکه مردمان عمل میکنند بآن چنانچه مردمان میپوشند پارچه نو را در روز عید مثلا و اطلاق صفت لفظ است و تقیید وارد میشود بر لفظ پس ضرور است که عرف لفظی باشد نه عملی ص پس عرف عملی صلاحیت ندارد که موجب تقیید شود و مذکور است در کتاب الوکالة که اعتبار کفاءت درین صورت نزد صاحبین رح از روی استحسان است زیرا چه کسی عاجز نیست از نکاح نمودن بمطلق زن پس استعانت وی در تزویج برای کفو خواهد بود والله اعلم

باب در بیان مهر — مسئله صحیح است نکاح اگرچه ذکر مهر نکنند بجهت آنکه نکاح عقد انضمام و ازدواج است از روی لغت پس آن تمام خواهد شد بزن و شوی و مهر واجب است از روی شرع برای اظهار شرافت محل پس حاجت ذکر آن نخواهد بود برای صحت نکاح و همچنین صحیح است نکاح اگر شخصی نکاح کند زنی را باین شرط که نباشد مهر برای وی بنابر وجه مذکور و در آن خلاف مالک رح است — مسئله کمترین مهر ده درم است و گفته است شافعی رح که آنچه جائز است که ثمن گردد در بیع جائز است که آن مهر گردانیده شود در نکاح بجهت آنکه مهر حق زن است پس تقدیر آن مفوض خواهد شد بوی و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر صلعم است که نیست مهر کمتر از ده درم و دوم آنکه حق شرع متعلق است در وجوب مهر تا شرافت محل ظاهر گردد

فيقدر بمال له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر رحمه مهر المثل لان تسمية ما لا يصلح مهرا كانعدامها ولنا ان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة رحمهم الله وعنده تجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ومن سمى مهرا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها لانه بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتقرر بجميع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص وشرط ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على ما نبينه ان شاء الله

پس تقدیر و اندازه آن نموده خواهد شد بمال خطیر و عظیم و آن ده درم ست که نصاب دزدی ست زیراچه بریدن دست که محترم ست بسبب دزدی ده درم دلالت میکند برانیکه ده درم مال خطیر ست **مسئله ۳** + اگر شخصی کمتر از ده درم مهر معین نماید پس میرسد بزن ده درم نزد علمای مارح و گفته است زفر رح که میرسد بوی مهر مثل آن بجهت آنکه مالیکه صلاحیت مهر ندارد تسمیه آن و عدم تسمیه آن برابر ست و دلیل علمای مارح این ست که فساد این تسمیه برای حق شرع ست و حق مذکور ادا میشود به ده درم و زن مذکوره راضی ست بده درم بجهت آنکه او راضی ست بکمتر از ده درم و این مسئله را قیاس نباید کرد بران مسئله که دران ذکر مهر نباشد اصلا چه زن مذکوره گاهی راضی میشود بملکیت بضع بغیر عوض بطریق اکرام و راضی نمیشود بعوض قلیل و درصورت مذکوره اگر طلاق دهد زن مذکوره را شخص مذکور پیش از وطی آن واجب میشود دران پنج درهم نزد هر سه علمای مارح و نزد زفر رح واجب میشود متعه چنانچه واجب میشود وقتیکه تسمیه مهر نماید ف و بیان متعه خواهد آمد انشاء الله تعالی ص **مسئله ۴** + اگر شخصی تسمیه مهر ده درم نماید یا زیاده بران هر قدر که باشد پس واجب میشود بروی مهر مسمی اگر وطی کرد آنرا یا مرد و گذاشت آن زن را زیراچه بسبب وطی ثابت میشود تسلیم مبدل ف که بضع ست ص و بآن موکد و مستقر میشود ف واجب ص بدل ف آن که مهر ست ص و بسبب موت شوهر تمام میشود نکاح و شیء ثابت و مستقر میشود بتمامی خود پس ثابت و مستقر خواهد شد متعه جمیع احکام خود و اگر طلاق داد زن را پیش از وطی و پیش از خلوت ف صحیحه ص میرسد بزن مذکوره نصف مهر مسمی بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که اگر طلاق دهید شما آنها را پیش از اینکه جماع کنید با آنها ف و حال آنکه مفروض و مقدر نموده آید مهر آنها را پس برسید با شما نصف مهر آنها را که مفروض و مقدر نموده اید سوال سزاوار این ست که درینصورت ساقط گردد جمیع مهر بجهت آنکه معقود علیه که منافع بضع ست سلامت عائد گردید بزن مذکوره پس باید که ساقط شود جمیع مهر چنانچه ساقط میشود جمیع بها وقتیکه فسخ نماید بایع و مشتری عقد بیع را جواب ص درینصورت دو قیاس ست یکی اینکه مذکور شد در سوال و دوم اینکه واجب شود جمیع مهر بجهت آنکه شوهر مذکور انتفاع بضع از ملک خود فوت کرد آنرا باختیار خود پس واجب خواهد شد بروی جمیع مهر ف چنانچه واجب میشود جمیع بهای مبیع وقتیکه تلف کند آنرا مشتری در دست بایع ص پس چون هر دو قیاس با یکدیگر متعارض آمد بنابران ترک نموده شد و رجوع نموده شد بسوی نص و باید دانست که شرط نموده شد که طلاق داده شود پیش از خلوت بجهت آنکه خلوت مثل وطی ست نزد علمای مارح چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی

قال وان تزوجها ولم یسم لها مهرا او تزوجها علی ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها وقال الشافعی رح لا یجب شیء فی الموت واکثرهم علی انه یجب فی الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمکن من نفیه ابتداء کما تتمکن من اسقاطه انتهاء ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع علی ما مر وانما یصیر حقا لها فی حالة البقاء فتملک الابراء دون النفی ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالی ومتعوهن علی الموسع قدره الایة ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الی الامر وفیه خلاف مالک رح والمتعة ثلثة اثواب من کسوة مثلها وهی درع وخمار وملحفة وهذا التقدیر مروی عن عائشة وابن عباس رض وقوله من کسوة مثلها اشارة الی انه یعتبر حالها وهو قول الکرخی رح فی المتعة الواجبة لقیامها مقام مهر المثل والصحیح انه یعتبر حاله عملا بالنص وهو قوله تعالی علی الموسع قدره وعلی المقتر قدره ثم هی لا تزاد علی نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم ویعرف ذلک فی الاصل وان تزوجها ولم یسم لها مهرا ثم تراضیا علی تسمیة فهی لها ان دخل بها او مات عنها وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلی قول ابی یوسف رح الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعی رح لانه مفروض فیتنصف بالنص

مسئله ۵ — اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیه مهر نکرد برای وی یا نکاح کرد باین شرط که نیست مهر برای وی پس واجب میشود مهر مثل آن برای وی اگر وطی کند زن مذکوره را یا بمیرد و بگذارد آنرا و گفته است شافعی رح که واجب نمیشود برای وی هیچ چیز در صورتیکه بمیرد و اکثر اصحاب شافعی رح برآنند که واجب میشود مهر مثل آن در صورت وطی و دلیل شافعی رح این ست که مهر خالص حق زن ست پس میتواند که نفی کند آنرا در ابتدا چنانچه میتواند که ساقط کند آنرا در انتها و دلیل علمای ما رح این ست که در مهر متعلق ست ف سه حق یکی ص حق شرع و آن این ست که کمتر از ده درم نباشد چنانچه گذشت ف دوم حق اولیا و آن این ست که کمتر از مهر مثل نباشد و سوم حق زن و آن این ست که مهر مملوک وی گردد و لیکن حق شرع و حق اولیا معتبر ست در وقت عقد نه در حالت بقای آن ص پس در حالت بقا مهر حق زن ست لهذا او مالک اسقاط خواهد شد ف در حالت بقا ص و مالک نفی نخواهد شد ف در ابتدا ص مسئله ۶ اگر شخصی نکاح کند زنی را بلا تسمیه مهر یا بشرط عدم مهر و آنرا طلاق دهد پیش از وطی آن پس میرسد بزن مذکوره متعه بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که متعه دهید آنها را بر موسر ست بمقدار آن و بر فقیر ست بمقدار آن و بعد ازان باید دانست که این متعه واجب ست بر شوهر بجهت آنکه حق تعالی امر فرموده است بدادن آن و دران خلاف مالک رح ست مسئله ۷ — متعه عبارت ست از سه پارچه که از جنس کسوت مثل آن زن باشد و آن پیراهن ست و سر انداز و چادر اندازه آن بسه پارچه مروی ست از عایشه و ابن عباس رض و باید دانست که قید متعه بآنکه از جنس کسوت مثل آن زن باشد دلالت میکند بر اینکه معتبر در دادن متعه حال زن ست و همین قول کرخی رح ست در متعه که واجب ست بجهت آنکه متعه مذکوره قائم مقام مهر مثل ست و صحیح این ست که معتبر حال شوهر ست بجهت آنکه منصوص ست که بر موسر ست بمقدار آن و بر فقیر ست بمقدار آن و بعد ازان باید دانست که متعه بر زن زیاده نمیشود از نصف مهر مثل آن و نه کم میباشد از پنج درم همچنین مذکور ست در مبسوط مسئله ۸ اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیه مهر نکرد برای وی و بعد ازان هر دو راضی شدند بر مهری و تسمیه آن نمودند پس این مهر مسمی میرسد بوی اگر وطی کرد زن مذکوره را یا فوت شد و گذاشت آنرا و اگر طلاق داد آن زن را پیش از وطی آن پس میرسد بوی متعه و بنابر قول اول ابی یوسف رح میرسد بوی نصف مسمی و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه درینصورت مهر وی مفروض و مقدر ست پس نصف آن داده خواهد شد چنانچه در قرآن آمده است که بدهید بآنها نصف چیزی که مفروض و مقدر نموده اید شما

ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بما تلاه
الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارف قال فان زادها في المهر بعد العقد لزمته الزيادة خلافا لزفر وسنذكره
في زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول ابي يوسف اولا تتنصف
مع الاصل لان التنصيف عندهما يختص بالمفروض في العقد وعنده المفروض بعده كالمفروض فيه على ما مر وان حطت
عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها والحط يلاقيه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطي
ثم طلقها فلها كمال المهر وقال الشافعي رح لها نصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفيا بالوطي فلا يتأكد
المهر دونه ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فيتأكد حقها في البدل اعتبارا بالبيع وان كان احدهما مريضا
او صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او كانت حائضا فليست الخلوة صحيحة حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه
الاشياء موانع اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور وهذا التفصيل في
مرضها واما صوم رمضان فلما يلزمه من القضاء والكفارة والاحرام لما يلزمه من الدم وفساد النسك

ودلیل علمای ما رح این ست که درصورت مذکوره تسمیه مهر که نموده است تعیین کرده است چیزی را که واجب شده بود بسبب عقد
وآن مهر مثل ست ومهر مثل تنصیف نموده نمیشود پس همچنین آنچه قائم مقام آن ست تنصیف نموده نخواهد شد وآنچه در نص آمده است که بدهید چیزیکه
مفروض نموده اید شما مراد ازان نصف چیزیست که مفروض ومقرر نموده شود در عقد چه متعارف همین ست **مسئله ۹** - اگر شوهر چیزی
زیاده کند برای زن در مهرش بعد عقد لازم میگردد آن زیادتی بروی بخلاف قول زفر رح وبیان آن خواهد شد ان شاء الله تعالی در زیادتی
بها ومبیع **مسئله ۱۰** - هرگاه صحیح گشت زیادتی در مهر پس آن ساقط میشود بسبب طلاق پیش از وطی وبنا بر قول اول ابی یوسف رح تنصیف
نموده می شود اصل مهر مع زیادتی زیرا چه نزد ابی حنیفه ومحمد رح تنصیف نموده نمیشود مگر چیزیکه مفروض مقدر ست در عقد وابو یوسف رح میگوید که مفروض
بعد از عقد نکاح مانند مفروض در عقد نکاح ست **مسئله ۱۱** - اگر زنی ساقط کرد ف بعض مهر را یا جمیع ص مهر را از ذمه شوهر خود صحیح ست
بجهت آنکه مهر حق وی ست ودر حالت بقا واسقاط وی متعلق میشود بمهر در حالت بقا **مسئله ۱۲** - اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و
نیست دران خلوت چیزی مانع از وطی وبعد ازان طلاق داد اورا پس میرسد بوی جمیع مهر وگفته است شافعی رح که میرسد بوی نصف مهر بجهت آنکه
شوهر مستوفی معقود علیه نمیشود مگر بوطی ووجوب مهر مؤکد ومتقرر نمیشود بدون استیفا ودلیل علمای ما رح این ست که زن مذکوره تسلیم نموده است مبدل
را بسبب دور نمودن موانع وهمین مقدور وی است پس حق وی که در بدل ست مؤکد ومتقرر خواهد شد چنانچه در بیع ف چه بائع هرگاه تخلیه نماید ونباشد
چیزی مانع از قبض وقبض نکرد مشتری مبیع را پس قابض مبیع میشود مشتری وآن امانت میماند در دست بائع وواجب میشود بر مشتری جمیع بهای آن
ص **مسئله ۱۳** - اگر شخصی خلوت نمود با زن خود ویکی ازانها مریض باشد یا روزه دار است در ماه رمضان یا احرام حج فرض یا نفل نموده است
یا احرام عمره کرده است یا زن مذکوره حائض ست پس آن خلوت صحیح نیست حتی اگر طلاق دهد شخص مذکور زن مذکوره را بعد از خلوت مذکوره پس میرسد
بزن مذکوره نصف مهر چه این همه چیزها مانع وطی آمده است اما مرض بجهت آنکه مراد از مرض آن مرض است که مانع جماع باشد یا بسبب جماع ضرر رسد بمریض مذکور
وبعضی گفته اند که مرض مرد مطلقا مانع صحت خلوت ست چه آن خالی نمیباشد از فتور وسستی وتفصیل مرض که مذکور شد تفصیل مرض زن ست اما
روزه رمضان مانع خلوت ست بجهت آنکه لازم می آید بروزه دار قضا وکفاره آن اما احرام حج یا عمره پس بجهت آنکه لازم می آید بر محرم قربانی وفساد حج

والقضاء والحيض مانع طبعا وشرعا وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لانه لا كفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابي حنيفة رح وقالا عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين لان الحكم اديرعلى سلامة الآلة ولابي حنيفة رح ان المستحق عليها التسليم في حق السحق وقد اتت به قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولد فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال لا يحتاط في ايجابه وذكر القدوري رح في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لعدم التمكن حقيقة قال وتستحب المتعة لكل مطلقة الا مطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمى لها مهرا وقال الشافعي رح تجب لكل مطلقة الا لهذه لانها وجبت صلة من الزوج لانه اوحشها بالفراق الا ان في هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة

وقضای آن و اما حیض پس بجهت آنکه حیض مانع طبعی ست وهم مانع شرعی و اگر یکی از ایشان روزه نفل داشته باشد پس مهر سد بزن مذکوره جمیع مهر بجهت آنکه افطار روزه مذکور مباح ست بغیر عذر و این روایت منتقی ست و همین قول صحیح ست در مهر و اما روزه قضا و روزه نذر پس مانند روزه نفل ست در یک روایت بجهت آنکه کفاره واجب نمیشود بسبب افطار آن و نماز بمنزله روزه ست و فرض آن مانند روزه فرض ست ونفل آن مانند روزه نفل **مسئله ۱۴** اگر خلوت کند مجبوب یعنی ذکر بریده با زن خود و بعد از ان طلاق دهد وی را پس میرسد بوی تمام مهر نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که میرسد بوی نصف مهر بجهت آنکه مجبوب عاجزتر ست از مریض بخلاف عنین **ف** یعنی نامرد **ص** بجهت آنکه مدار حکم بر سلامتی آلت ست **ف** الت درین صورت یافته شده ست نه در صورت اولی **ص** و دلیل ابی حنیفه رح این ست که واجب بر زن مذکوره تسلیم ست در حق سحق **ف** یعنی مالیدن و مساس **ص** چه همین مقدور وی ست و تسلیم مبدل بر وجه مقدور یافته شد بتمام و کمال **مسئله ۱۵** واجب میشود عدت بر زن مذکوره بعد از طلاق در جمیع مسائل مذکوره بجهت احتیاط از روی استحسان بسبب توهم شغل **ف** رحم باب منی **ص** و عدت حق شرع و ولد است پس تصدیق نموده نمیشود شوهر واحد از زن و شوی در انکه وطی نکرده است بجهت آنکه باطل میشود حق غیر **ف** که آن حق شرع و ولد ست **ص** بخلاف مهر زیراچه آن مال ست در واجب گردانیدن مال احتیاط نموده نمیشود **ف** چه مال واجب نمیشود بسبب شک پس آن واجب نخواهد شد وقتیکه خلوت صحیحه نباشد **ص** گفته است قدوری رح در شرح خود که مانع وطی اگر امر شرعی باشد **ف** چون نماز و روزه **ص** پس واجب میشود عدت زیراچه درین هنگام قدرت بر وطی متحقق ست حقیقة و اگر مانع وطی امر حقیقی باشد چون مرض و صغر پس عدت واجب نمیشود زیراچه نیست قدرت وطی حقیقة درین هنگام **مسئله ۱۶** متعه مستحب ست برای هر زنیکه طلاق داده است آنرا شوهرش سوای **ف** دو زن یکی **ص** آنکه مهر آن مسمی است و طلاق داده است آنرا شوهرش پیش از وطی **ف** دوم آنکه تسمیه مهر آن نشده است و طلاق داده است آن را پیش از وطی آن چه متعه واجب ست برای آن **ص** گفته است شافعی رح که واجب میشود برای هر زن مطلقه سوای زنیکه مهر آن مسمی ست و طلاق داده است آنرا شوهرش پیش از وطی بجهت آنکه متعه واجب شده است بطریق صله از جانب شوهر زیراچه او در وحشت انداخته است زن مذکوره را بسبب جدائی ولیکن در صورت مستثنا نصف مهر بمنزله متعه ست زیراچه طلاق درینجا فسخ عقد است

والمتعة لا تتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لا يجامع الاصل ولا شيئا منه فلا تجب مع وجوب شيء من المهر وهو غير جان في الايحاش فلا تلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا زوج الرجل بنته على ان يزوجه المتزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان ولكل واحدة منهما مهر مثلها وقال الشافعي رح بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة ولا اشتراك في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر والخنزير ولا شركة بدون الاستحقاق وان تزوج حر امرأة على خدمته اياها سنة او على تعليم القرآن فلها مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه على خدمته سنة جاز ولها خدمته وقال الشافعي رح لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين لان ما يصلح اخذ العوض عنه بالشرط يصلح مهرا عنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة وصار كما اذا تزوجها على خدمة حر آخر برضاه

و متعه مکرر روا داده نمیشود و دلیل علمای ما رح این ست که متعه قائم مقام مهر مثل ست در زن مفوضه ف یعنی زنیکه تفویض نموده باشد خود را بشوهر بدون مهر ص بجهت آنکه ساقط گشت مهر مثل وی و واجب شد متعه برای وی و در عقد نکاح عوض ضرور ست پس متعه قائم مقام مهر مثل خواهد بود و هرگاه متعه قائم مقام مهر شد پس آن مجتمع نخواهد شد با جمیع مهر که اصل ست و نه با چیزی ازان پس متعه واجب نخواهد شد وقتیکه واجب شده باشد چیزی از مهر ف و آنچه شافعی رح گفته است که متعه صله است از جانب شوهر زیرا چه او در وحشت انداخته است زن مذکوره را بسبب جدائی جواب آن این ست که ص در وحشت انداختن زن مذکوره جنایت نیست چه شوهر ماذون ست بآن از جانب شرع پس بسبب آن تاوان واجب نخواهد شد بر وی پس متعه بطریق فضل و استحباب خواهد بود مسئله ۱۷+ اگر تزویج نمود شخصی دختر خود را یا خواهر خود را از کسی باین شرط که آن کس تزویج کند دختر خود را یا خواهر خود را ازان شخص تا یکی ازان دو عقد عوض عقد دیگر شود پس هر دو عقد جائز ست و گفته است شافعی رح که هر دو عقد باطل شده است بجهت آنکه گردانیده است نصف منفعت بضع را مهر و نصف آنرا منکوحه ف زیرا چه هرگاه گردانید دختر خود را منکوحه دیگر و نیز گردانید آنرا مهر دختر دیگر لازم آمد که منقسم شود منافع بضع میان دیگر و دختر وی بالمناصفه نصف ازان بدیگر که شوهر ست بحکم نکاح و نصف ازان بدیگر بحکم مهر ص و ملک نکاح قابل اشتراک نیست ف چه ملک نکاح مشروع ست بجهت ملک تمتع بتمام و کمال نه بطریق شرکت ص پس باطل خواهد شد ایجاب و دلیل علمای ما رح این ست که شخص مذکور تسمیه مهر نموده است چیزی را که قابل مهر نیست ف چه منفعت بضع صلاحیت این ندارد که مملوک زن گردد ص پس عقد نکاح صحیح خواهد شد و واجب خواهد شد مهر مثل آن چنانچه در صورتیکه مهر مسمی کند خمر یا خنزیر را ف و آنچه شافعی رح میگوید که ملک نکاح قابل اشتراک نیست مسلم ست ص اما اشتراک لازم نمی آید زیرا چه منافع بضع مستحق دختر دیگر نشد پس شرکت متحقق نشد چه شرکت بدون استحقاق متحقق و متصور نیست مسئله ۱۸+ اگر آزادی نکاح کرد زنی را بعوض اینکه خدمت زن مذکوره نماید تا یکسال یا تعلیم قرآن نماید او را پس واجب میشود بر وی مهر مثل آن نزد ابوحنیفه و ابو یوسف رح و گفته است محمد رح که واجب میشود برای زن مذکوره قیمت خدمت یکسال و اگر نکاح کرد بنده زنی را باذن خواجه خود بعوض اینکه خدمت وی نماید تا یکسال جائز ست و میرسد بزن مذکوره خدمت مسمی و گفته است شافعی رح که میرسد بزن مذکوره تعلیم قرآن و خدمت مذکوره در صورت آزاد و بنده هر دو زیرا چه چیزیکه صحیح ست عوض ازان بسبب شرط قابل مهر ست نزد وی رح چه معاوضه متحقق میشود بآن پس چنان باشد که نکاح کرد آزاد بعوض اینکه خدمت زن مذکوره نماید آزادی دیگر

وعلى رعى الزوج غنمها ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذلك المنافع على اصلنا وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبة ولا كذلك الحر ولان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب الموضوع بخلاف خدمة حر آخر برضاه لانه لا مناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها باذنه وامره وبخلاف رعي الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلا مناقضة على انه ممنوع في رواية ثم على قول محمد رح تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالتزوج على عبد الغير وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رح يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال اذ لا يستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لان تقوم منافعها بالعقد للضرورة فاذا لم يجب تسليمه في العقد

باید عوض اینکه بچرانید شوهر مذکور گوسپندان زن مذکوره را و دلیل علمای مارح کی این ست که ابتغای بضع ف یعنی درخواست آن ص مشروع نیست مگر بمال و تعلیم قرآن مال نیست و همچنین منافع نیز بنا بر قاعدهٔ علمای مارح ف زیراچه منافع اعراض ست باقی نمی ماندر دو زمان و مال چیزی ست که باقی ماند در دو زمان چه متمول حاصل نمیشود بآن پس خدمت مال نیست لهذا ابتغای بضع بخدمت آزاد مشروع نخواهد بود ص بخلاف آنکه نکاح کند بنده بعوض اینکه خدمت او خواهد کرد چه درین صورت ابتغای بضع بمال است چه خدمت بنده بمنزلهٔ مال ست بجهت آنکه درین صورت ابتغای بضع بمال است والا متضمن ست تسلیم رقبهٔ آنرا و رقبهٔ آن مال ست پس رقبهٔ آن قائم مقام منافع خواهد بود ف و چنان شد که بندهٔ مذکور مهر گردانیده باشد ص وشوهر آزاد چنین نیست و دوم اینکه جایز نیست که زن مستحق خدمت شوهر آزاد شود بسبب عقد نکاح چه دران قلب موضوع ست ف یعنی مقتضای عقد نکاح این ست که زن خادمه باشد و مرد مخدوم و اگر مهر گردانیده شود خدمت شوهر برای زن لازم آید که زن مخدومه شود و شوهر خادم پس این مناقض و مخالف مقتضای عقد نکاح ست ص بخلاف خدمت آزاد دیگر برضای وی چه آن مخالف مقتضای عقد نیست و بخلاف خدمت بنده زیراچه او خدمت خواجه خود مینماید در حقیقت بنا بر آن که خدمت زوجهٔ خود می نماید باذن خواجه خود و بخلاف چرانیدن گوسفندان چه این از باب قیام بامور زوجیت ست پس آن مناقض و مخالف مقتضای عقد نیست ف چه منع مهر گردانیدن خدمت نیست مگر بجهت آنکه دران ذلت ست و در چرانیدن گوسپندان ذلت نیست ص علاوه آنست که آن نیز جایز نیست در یک روایت و بعد از ان باید دانست که بنا بر قول محمد رح واجب میشود قیمت خدمت بجهت آنکه مسمی ف یعنی خدمت ص مال ست لیکن شوهر تسلیم آن نتوانند کرد بسبب آنکه مخالف مقتضای عقد ست ف چنانچه مذکور شد ص پس چنان شد که شخصی نکاح کرد زنی را و مهر آن گردانید بندهٔ غیر را ف پس قیمت واجب میشود و بدهی برای زن مذکوره ص و بنا بر قول ابی حنیفه و ابی یوسف رح واجب میشود مهر مثل آن بجهت آنکه خدمت مال نیست زیراچه زن مستحق خدمت شوهر آزاد نمیشود بسبب عقد نکاح در هیچ حالت ف تا قلب موضوع لازم نیاید چنانچه مذکور شد ص پس تسمیهٔ خدمت بمنزلهٔ تسمیهٔ خمر یا خنزیر ست و سر آن این ست که منافع متقوم نمیشود بعقد مگر بجهت ضرورت پس هرگاه واجب نباشد تسلیم آن در عقد

لا يظهر تفاوته فيبقى الحكم على الاصل وهو مهر المثل فان تزوجها على الف فقبضتها ووهبتها له
ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بخمسمائة لانه لم يصل اليه بالهبة عين ما يستوجبه
لان الدراهم والدنانير لا تتعينان في العقود والفسوخ وكذا اذا كان المهر مكيلا او موزونا آخر في الذمة
لعدم تعينها فان لم تقبض الالف حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحد
منهما على صاحبه بشئ وفي القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر رح لانه
سلم المهر له بالابراء فلا تبرأ عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه
وصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر ولا يبالي
باختلاف السبب عند حصول المقصود ولو قبضت خمسمائة ثم وهبت الالف كلها
المقبوض وغيره او وهبت الباقي ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحد منهما على
صاحبه بشئ عند ابي حنيفة رح وقالا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل

بسبب عدم متقوم نخواهد شد ف هرگاه چنین شد ص پس باقی خواهد ماند حکم آن بر اصل که آن مهر مثل است مسئله ۱۹ اگر شخصی نکاح
کند زنی را بمهر هزار درهم وقبض نمود زن مذکوره هزار درهم مذکوره را وبخشید آنرا بشوهر ف واو قبض کرد موهوب را ص وبعد ازان طلاق
داد او را پیش از وطی پس شوهر مذکور واپس خواهد گرفت از زن مذکوره پانصد درهم را بجهت آنکه بشوهر مذکور نرسیده است بسبب هبه عین
چیزی که واجب شده است بر زن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی زیرا چه درهم و دینار متعین نمیشود در عقود و فسوخ و همچنین اگر مهر زن
مذکوره مکیل یا موزون غیر درهم و دینار باشد بر ذمه وی ف چون آهن و مس ص چه آن متعین نمیشود و اگر زن مذکوره قبض نکرد هزار
درهم مذکور را وبخشید آنرا بشوهر مذکور وبعد ازان طلاق داد شوهرش او را پیش از وطی پس درین هنگام نخواهد گرفت هیچ یکی از ان زن و
شوهر هیچ چیز را از دیگر ف و این از روی استحسان است ص وقیاس این است که بگیرد شوهر از زن مذکوره نصف مهر را و همین قول
زفر رح است بجهت آنکه سلامت ماند بشوهر مذکور جمیع مهر بسبب هبه ف که آن ابرا است ص پس بری نخواهد شد زن مذکوره از چیزی
که واجب شده است بران بسبب طلاق پیش از وطی و وجه استحسان این است که رسیده است بشوهر مذکور بعین چیزیکه واجب شده بود برای وی
بر زن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی و آن بری شدن ذمه وی است از نصف مهر ف چون مقصود حاصل گشت ص پس
اختلاف سبب مضایقه ندارد ف یعنی مقصود این بود که نصف مهر وصول شود بشوهر بعد از دادن طلاق پیش از وطی و آن حاصل گشت
غایة الامر سبب وصول درخصوصیت هبه است که آن ابرا است و حقیقت نه طلاق و این اختلاف سبب مضایقه ندارد چه اسباب مقصود بالذات
نیست بلکه مقصود بالذات احکام است ص مسئله ۲۰ اگر نکاح کرد زنی را بهزار درهم وقبض نمود زن مذکوره پانصد درهم را
وبعد ازان بخشید جمیع هزار را که بعض آن مقبوض است وبعض آن غیر مقبوض یا بخشید باقی را وبعد ازان طلاق داد آنرا شوهرش پیش از وطی پس
نخواهد گرفت هیچکدام از زن و شوی چیزی را از دیگر نزد ابوحنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که خواهد گرفت شوهر نصف چیزی را که قبض آن نموده بود زن
مذکوره بجهت آنکه ایشان قیاس میکنند بعض را بر کل ف یعنی اگر قبض نکند هیچ چیز را از مهر و هبه کند جمیع مهر را رجوع نمیکند شوهر هیچ چیز را ازان و اگر قبض کند زن
جمیع مهر را وبعد ازان هبه نماید جمیع را رجوع میکند شوهر مذکور بنصف آن پس وقتیکه قبض کند بعض مهر را رجوع خواهد کرد شوهر بنصف چیزی که قبض کرده است زن مذکوره

ولأن هبة البعض حط فيلتحق باصل العقد ولابي حنيفة رح ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تتنصف

حتى لا تنصف ولو كانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها

الى تمام النصف وعندهما بنصف المقبوض ولو كان تزوجها على عرض فقبضت او لم تقبض

فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشئ وفي القياس وهو قول زفر رح يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره وجه الاستحسان

ص و بجهت آنکه هبه بعض مهر حط است ف از ذمه ص لهذا ملحق خواهد شد باصل عقد ف پس در صورتیکه هبه نمود باقی را که نصف مهر است چنان شد که عقد واقع نشده بود ص مگر بنصف ف چنانچه بائع وقتیکه هبه نماید نصف ثمن را چنان میشود که ثمن نبود مگر نصف باقی و هرگاه چنین شد پس چیزیرا که حط نمود و ساقط از ذمه بیرون گذشت از مهر و نصف مهر که مقبوض است بمنزله جمیع مهر شد و اگر جمیع مهر قبض نمود و هبه میکرد رجوع می نمود شوهر بنصف آن از این پس همچنین درین هنگام نیز رجوع خواهد کرد بنصف مقبوض زیرا که آن بمنزله جمیع مهر است ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که مقصود شوهر حاصل گشت و آن این است که نصف مهر سلامت ماند بغیر عوض پس رجوع نخواهد کرد وقتیکه طلاق دهد ف و آنچه صاحبین رح گفته اند که حط ملحق میگردد باصل عقد جواب آن این است ص که حط ملحق نمیگردد باصل عقد در باب نکاح ف چه اگر ملحق شود باصل نکاح لازم آید که واجب شود بر شوهر ده درم در صورتیکه شخصی نکاح کند زنی را به بیست درم و ببخشد آن زن پانزده درم منجمله بیست درم زیرا چه هرگاه حط ملحق شود باصل عقد پس چنان شد که شخص مذکور نکاح کرد آن زن را به پنج درم و لازم می آید بروی ده درم چه قاعده این است که اگر تسمیه نماید کمتر از ده درم را واجب میشود ده درم ص و نیز زیادتی در مهر ملحق نمیشود باصل نکاح حتی اگر طلاق دهد پیش از وطی و بعد از زیادتی در مهر ساقط میشود آن زیادتی و تنصیف نمیشود در اصل مهر فقط پس همچنین حط نیز ملحق باصل عقد نخواهد شد ص مسئله ۲۱ + اگر شخصی نکاح کرد زنی را بمهر هزار درم و او هبه کرد بشوهر کمتر از نصف ف مهر مثلا دو صد درم را ص و قبض کرد باقی را ف و بعد از ان طلاق داد او را شوهرش پیش از وطی ص پس نزد ابی حنیفه رح شوهر مذکور رجوع کند بر زن مذکوره آن مقدار که تا آن تمام میشود نصف ف یعنی سه صد درم در صورت مذکوره ص و نزد صاحبین رح رجوع میکند بر زن مذکوره بنصف چیزی را که قبض نموده است ف یعنی چهار صد درم در صورت مذکوره ص مسئله ۲۲ + اگر شخصی نکاح کرد زنی را بعوض رخت معین پس هبه کرد آن زن پیش از قبض آن یا بعد از قبض آن و طلاق داد او را شخص مذکور پیش از وطی پس نخواهد گرفت از زن مذکوره هیچ چیزی را ف از روی استحسان ص و قیاس این است که بگیرد از وی نصف قیمت رخت مذکور را و همین قول زفر رح است بجهت آنکه بر زن مذکوره واجب است درین صورت که واپس دهد نصف عین مهر را چنانچه گذشت بیان آن ف و نمیتواند که تسلیم کند نصف مذکور را بسبب آنکه هبه نموده جمیع مهر را پس واپس خواهد داد نصف قیمت رخت مذکور را ص و وجه استحسان آنست

ان حقه عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شئ اخر مكانه بخلاف ما اذا كان المهر دينا وبخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل ولو تزوجها على حيوان او عروض في الذمة فكذلك الجواب لان المقبوض متعين في الرد وهذا لان الجهالة تحملت في النكاح فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به وان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها لانه سمى ما لها فيه نفع

که هرگاه شوهر مذکور طلاق داد او را پیش از وطی پس حق او این ست که سلامت رسد بوی از جانب زن نصف مقبوض وی و آن رسیده است بوی لهذا نمیرسد زن مذکوره را که بدهد بشوهر مذکور چیزی دیگر را بجای آن رخت ف بجهت آنکه عوض مذکور از جنس چیزی ست که متعین می شود پس رخت موصوف که قبض نموده ست آنرا زن مذکوره و هبه نموده ست آنرا گویا عین مهر است پس رسید بشوهر مذکور عین چیزیکه واجب شده بود بر زن مذکوره بسبب طلاق پیش از وطی ص بخلاف وقتیکه مهر دین باشد بر ذمه ف چون درهم مثلا چه درینصورت واپس بگیرد شوهر از زن مذکوره که هبه نموده باشد جمیع مهر را بعد از قبض بجهت آنکه دین متعین نمیشود ص و بخلاف وقتیکه زن مذکوره بفروشد رخت مذکور را بدست شوهر خود بجهت آنکه آن میرسد بشوهر مذکور بعوض ف و او مستحق نصف مهر ست بغیر عوض ص و اگر نکاح کرد زن مذکوره را بعوض حیوانی یا بعوض رختی که دین باشد در ذمه پس حکم آن مانند حکم رخت معین ست بجهت آنکه مقبوض درینصورت چیزی ست که اگر قبض میکرد آنرا زن مذکوره متعین میشد بر وی رد آن ف و چنین باشد پس آن چیز از جنس چیزی ست که متعین میشود و متعین ص و سر آن این ست ف که اصل در حیوان این ست که متعین باشد و ثبوت آن در ذمه بر خلاف اصل ست برای ضرورت بسبب آنکه در ان جهالت ست ولیکن ص عقد نکاح متحمل جهالت مهر ست ف چه در ان مسامحه می نمایند از روی عادت بنا بر ان حیوان دین میشود در باب نکاح ص و هرگاه معین شد پس چنان گردید که گویا تسمیه بر ان معین واقع شده ف اعنی درصورت هبه بعد از قبض هرگاه زن مذکوره قبض نمود حیوان یا رخت را چنان شد که او قبض نمود همان چیز را که بعوض آن عقد نکاح واقع شده بود پس آن متعین گشت برای رد پس رسید بشوهر مذکور عین حق وی چه اختلاف سبب اعتبار ندارد درصورت هبه پیش از قبض رسید حق او باو که آن برائت ذمه است از نصف مهر ص مسئله ۲۳ ۞ اگر شخصی نکاح کرد زنی را بمهر هزار درم باین شرط که بیرون نخواهد برد آن را از شهر وی یا باین شرط که نکاح نخواهد کرد با بودن وی زن دیگر را پس اگر وفا نمود شرط مذکور را میرسد زن مذکوره مهر مسمی بجهت آنکه مسمی قابل مهر ست و زن مذکوره بآن راضی ست و اگر وفا نکرد شرط مذکور را و بیرون برد آنرا از شهر مذکور یا نکاح کرد با بودن وی زن دیگر را پس میرسد بزن مذکوره مهر مثل وی بجهت آنکه شرط نموده بود برای زن مذکوره چیزی را که در ان نفع وی

فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف ولو تزوجها على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر رح الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزاد على الفين واصل المسئلة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدًا فلك نصف درهم وسنبينها فيه انشاء الله ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فاذا احدهما اوكس والاخر ارفع فان كان مهر مثلها اقل من اوكسهما فلها الاوكس وان كان اكثر من ارفعهما فلها الارفع وان كان بينهما فلها مهر مثلها وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع لهما ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الاوكس اذ الاقل متيقن وصار كالخلع والاعتاق على مال ولابي حنيفة رح ان الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو الاعدل

هرگاه آن یافته نشد پس زن مذکوره راضی نخواهد بود به هزار درم لهذا اتمام و کامل نموده خواهد شد مهر مثل وی چنانچه در صورتیکه نکاح کرد زنی را بهزار درم باین شرط که تکریم وی خواهد نمود **ف** و تکلیف اعمال شاقه نخواهد داد او را **ص** یا باین شرط که خواهد فرستاد هدیه را **ف** چون پارچه فاخره مثلا **ص** **مسئله ۲۴** اگر نکاح کند زنی را بهزار درم وقتیکه بیرون نبرد آنرا از شهر وی و اقامت نماید با وی در آن شهر و بدو هزار درم وقتیکه بیرون برد آن را از شهر پس اگر اقامت نمود با وی در شهر مذکور میرسد بزن مذکوره هزار درم و اگر بیرون برد از آن شهر پس میرسد بوی مهر مثل وی در حالیکه زیاده نباشد بر دو هزار و کم نباشد از هزار و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که هر دو شرط جائز است حتی که میرسد بزن مذکوره هزار درم اگر اقامت نماید در آن شهر و اگر بیرون برد آنرا از شهر میرسد بوی دو هزار درم و گفته است زفر رح که هر دو شرط فاسد است و میرسد بزن مذکوره مهر مثل وی در حالیکه کم نباشد از هزار و زیاده نباشد بر دو هزار و اصل این مسئله در باب اجاره است و آن این است که بگوید شخصی بخیاط که اگر بدوزی این پارچه را امروز پس مزد تو یکدرم است و اگر بدوزی این پارچه را فردا پس ترا نصف درم است و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۲۵** اگر نکاح کرد زنی را و مهر آن گردانید یکی از دو بنده معین باینطور که گفت مهر گردانیدم این بنده را یا آن بنده را و یکی از ان دو بنده کم بها است و دیگری گران بها پس اگر مهر مثل وی کمتر باشد از قیمت بنده کم بها میرسد بوی آن کم بها و اگر مابین هر دو بود **ف** یعنی مهر مثل وی زیاده باشد از قیمت بنده گران بها پس میرسد بوی آن گران بها و اگر مهر مثل وی کم باشد از قیمت بنده گران بها و زیاده باشد از قیمت بنده کم بها **ص** میرسد بوی مهر مثل وی و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که میرسد بوی بنده کم بها در جمیع این صورتها و اگر طلاق دهد زن مذکوره را شوهر وی پیش از وطی میرسد بوی نصف بنده کم بها در جمیع صورتهای مذکوره بالاجماع و دلیل صاحبین رح این است که مهر مثل واجب نمیشود مگر وقتیکه واجب گردانیدن مهر مسمی متعذر باشد و در اینجا واجب گردانیدن بنده کم بها ممکن است بجهت آنکه کمتر متیقن است پس آن واجب خواهد شد چنانچه اگر شخصی خلع کند یا آزاد کند بنده را بعوض مال **ف** مثلا بگوید بهزار یا دو هزار یا بعوض این بنده یا آن بنده پس آنچه کمتر است بدل خلع و بدل عتق میشود بجهت آنکه آن متیقن است **ص** و دلیل ابی حنیفه رح آنست که واجب اصلی در عقد نکاح مهر مثل است **ف** مانند قیمت مبیع در عقد بیع **ص** چه مهر مثل اعدل است **ف** یعنی بسیار [illegible]

والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لاموجب له في البدل الا ان مهر المثل اذا كان اكثر من الارفع فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضي بالزيادة والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة واذا تزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط منه والزوج مخير ان شاء اعطاها ذلك وان شاء اعطاها قيمته قال رض معنى هذه المسئلة ان يسمى جنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس او حمار اما اذا لم يسم الجنس بان يتزوجها على دابة لا تجوز التسمية ويجب مهر المثل وقال الشافعي رح يجب مهر المثل في الوجهين جميعا لان عنده ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالدية والاقارير

ص وعدول کرده میشود ازان مگر وقتیکه تسمیه مهر صحیح باشد و در صورت مذکوره تسمیه آن صحیح نیست بسبب جهالت ف مسمی ص بخلاف عقد خلع و اعتاق بر مال چه واجب اصلی درین هر دو عقد هیچ چیز از عوض نیست ف زیرا چه بسبب خلع و اعتاق واجب نمیشود هیچ چیز بغیر ذکر آن چه اگر بگوید بنده بخواجه که آزاد بکن مرا و خواجه بگوید که آزاد کردم یا بگوید زنی بشوهر که خلع بکن مرا و بگوید خلع نمودم لازم نمی آید هیچ چیز بخلاف اگر بگوید بکسی زنی نکاح بکن مرا و بگوید که نکاح کردم ترا لازم می آید مهر مثل پس در صورت مذکوره مهر مثل ثابت خواهد شد ص ولیکن وقتیکه مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده گران بها زن مذکوره راضی ست بحط آن و اگر کم باشد از قیمت بنده کم بها پس شوهر راضی ست بزیاده ازان و درچنین صورت واجب میشود متعه وقتیکه طلاق دهد پیش از وطی نصف بنده کم بها زائد ست بر متعه از روی عادت پس آن واجب خواهد شد بسبب قبول نمودن شوهر آن زیاده را ف حتی که اگر متعه زیاده باشد از نصف قیمت آن بنده کم بها واجب میشود متعه ص مسئله ۲ + اگر شخصی نکاح کرد زنی را و مهر آن مقرر گردانید حیوان غیر موصوف را صحیح میشود تسمیه و میرسد بزن مذکوره حیوان متوسط و شوهر درین هنگام مختارست اگر خواهد بدهد بوی حیوان متوسط را و اگر خواهد بدهد بوی قیمت آنرا قال رض که این وقتی ست که تسمیه جنس حیوان نموده باشد و وصف آن بیان نکرده باشد باین طور که گفته باشد مهر گردانیدم اسپی یا خر را ف وصف آن بیان نکرد که آن عربیست یا ترکی ص واما وقتیکه تسمیه جنس حیوان نکند باین طور که مهر وی گردانید ستور را پس تسمیه مذکور جائز نیست و واجب میشود برای وی مهر مثل آن و گفته است شافعی رح که واجب میشود مهر مثل آن در هر دو صورت زیرا چه نزد شافعی رح چیزیکه قابل ثمن نیست در عقد بیع قابل تسمیه مهر نیست در عقد نکاح چه هر واحد از بیع و نکاح عقد معاوضه است ف و اسپ مجهول و ستور مذکور قابل ثمن نیست در بیع بسبب جهالت پس قابل گردانیدن مهر نیز نخواهد بود ص و دلیل علمای ما رح اینست که عقد نکاح معاوضه مال است بغیر مال ف چه منافع بضع مال نیست ص و حیوان دین میشود در ذمه در صورت مبادله بغیر مال چنانچه در دیت ص و شرعا واجب میشود و شرعا وصف آن مجهول ست پس گردانیده میشود مهر نیز التزام مال ابتدا ف مانند اقرار ص جهالت مانع صحت التزام مال نیست ابتدا ف چنانچه اگر کسی اقرار کند بچیزی یا بنده برای شخصی صحیح ست و بیان آن مفوض ست بوی ... اگر تسمیه مهر او گشته سزاوارست که صحیح باشد تسمیه حیوان ... اگر چه جنس آن مجهول باشد مانند اقرار مجهول حال آنکه صحیح نیست تسمیه حیوان مگر وقتیکه جنس حیوان معلوم باشد

وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردي والوسط ذو حظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لا وسط لاختلاف معاني الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يتخير لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الايفاء والعبد اصل تسمية فيتخير بينهما وان تزوجها على ثوب غير موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذكر الثوب ولم يزد عليه ووجهه ان هذه جهالة الجنس لان الثياب اجناس ولو سمى جنسا بان قال هروي تصح التسمية ويخير الزوج لما بينا وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال وكذا اذا سمى مكيلا او موزونا وسمى جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته لا يخير لان الموصوف منها يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة لكن لم تصح التسمية لما ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل فان تزوج امرأة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابي حنيفة رح

ھ پس شرط نموده شد که جنس آن معلوم باشد بنابر آنکه شرط است که مهر مسمی مالی باشد که وسط آن معلوم باشد بجهت رعایت زن و شوهر هر دو و متوسط از میان مال معلوم میشود وقتیکه جنس آن معلوم باشد چه آن مشتمل ست بر جید و ردی و متوسط بخلاف وقتیکه جنس آن مجهول باشد زیرا که متوسط نیست در آن بسبب اختلاف معانی اجناس و بخلاف بیع زیرا که مدار بیع بر مماکست ست ف پس جهالت وصف ثمن در آن مفضی بمنازعت خواهد بود چه بائع جید طلب خواهد کرد و مشتری ردی خواهد داد ھ واما نکاح پس مدار آن بر مساهلت ست ف لهذا منازعت در آن واقع نخواهد شد ھ واما شوهر مذکور مختار میشود ف میان دادن حیوان متوسط و قیمت آن ھ بجهت آنکه متوسط معلوم نمیشود مگر بقیمت که اصل ست بجهت ادای مهر و عین حیوان مذکور اصل ست بنابر تسمیه لهذا مختار خواهد شد میان دادن قیمت و دادن حیوان مذکور مسئله ۲۷ اگر شخصی نکاح کند زنی را و مهر وی گرداند پارچه غیر موصوف را پس مهر سداد وی مهر مثل وی باشد و این قضیه ست که ذکر پارچه نماید فقط و چیزی زیاده نکند بر آن و وجه آن این ست که در صورت مذکور جنس آن مجهول ست زیرا که پارچه ها از اجناس ست ھ اگر تسمیه جنس پارچه نماید باینطور که بگوید مهر گردانیدم پارچه هروی را صحیح میشود تسمیه و مختار میشود شوهر ف میان دادن پارچه متوسط و میان قیمت آن ھ بنابر وجهیکه مذکور شد ف در مسئله سابق ھ و همچنین مختار میشود شوهر ف میان دادن قیمت آن و میان دادن پارچه متوسط ھ وقتیکه تسمیه جنس آن نماید ف باینطور که بگوید مهر گردانیدم پارچه هروی را ھ و بیان نماید وصف طول و عرض آن ف بوجهیکه اگر سلم نماید در آن جائز شود ھ و این بنابر ظاهر روایت ست و وجه آن این ست که پارچه از ذوات الامثال نیست و همچنین مختار میشود وقتیکه تسمیه مهر نماید مکیل یا موزون را و بیان کند جنس آن نه وصف آن پس اگر تسمیه نماید شوهر مذکور جنس و وصف آنرا مختار نمیشود بجهت آنکه هرگاه بیان نموده شود جنس مکیل و موزون مع وصف پس آن ثابت میشود در ذمه بثبوت صحیح ف پس شوهر مذکور خواهد داد مکیل و موزون مذکور را نه قیمت آنرا ھ مسئله ۲۸ اگر نکاح کرد مسلمانی زنی را بعوض خمر یا خوک پس نکاح جائز ست و مهر سداد وی مهر مثل آن بجهت آنکه شرط قبول نمودن خمر و خوک شرط فاسد ست نکاح باطل نمیشود بسبب شرط فاسد پس نکاح صحیح خواهد بود و باطل خواهد گردید شرط مذکور بخلاف بیع زیرا که آن باطل میشود بسبب شرط فاسد لیکن تسمیه مهر درین هر دو صورت صحیح نیست بجهت آنکه مسمی مال نیست در حق مسلمانان پس واجب خواهد شد مهر مثل مسئله ۲۹ اگر نکاح کرد شخصی زنی را بعوض خم سرکه باین طور که گفت مهر گردانیدم این خم سرکه را و حال آنکه در آن خمر ست پس مهر سداد وی مهر مثل وی نزد ابی حنیفه رح

وقالا لها مثل وزنه خلا وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تجب القيمة
لابي يوسف انه اطمعها مالا وعجز عن تسليمه فتجب قيمته او مثله ان كان من ذوات الامثال كما اذا هلك العبد المسمى
قبل التسليم وابو حنيفة رح يقول اجتمعت الاشارة والتسمية فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ في المقصود وهو التعريف
فكانه تزوج على خمر او حر ومحمد رح يقول الاصل ان المسمى اذا كان من جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان
المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى لان المسمى مثل للمشار اليه وليس بتابع له والتسمية
ابلغ في التعريف من حيث انها تعرف الماهية والاشارة تعرف الذات الا ترى ان من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد
العقد لاختلاف الجنس ولو اشترى على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد العقد لاتحاد الجنس وفي مسئلتنا العبد مع الحر جنس واحد
لقلة التفاوت في المنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت في المقاصد فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها الا الباقي
اذا ساوى عشرة دراهم عند ابي حنيفة رح لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان
عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته وقال محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح

وگفته اند صاحبین رح که سیر سرکه بوی سرکه متوسط بمقدار وزن خمر مذکور واگر مهر گرداند بنده معین را ف باین طور که بگوید مهر گردانیدم این بنده را ص
وحال آنکه او آزاد است واجب باشد مهر مثل نزد ابوحنیفه رح ومحمد رح وگفته است ابویوسف رح که واجب میشود بروی قیمت ف آزاد مذکور بتقدیر
بودن آن بنده ص ودلیل ابی یوسف رح این است که شخص مذکور در طمع مالی انداخته است زن مذکوره را وعاجز است از تسلیم آن پس واجب خواهد شد
قیمت آن یا مثل آن اگر از ذوات الامثال باشد چنانچه وقتیکه نکاح کند زنی را بعوض بنده معین وهلاک گردد آن بنده پیش از قبض او وابوحنیفه رح
میگوید که هرگاه مجتمع شود اشارت وتسمیه هر دو پس معتبر دران اشارت است زیراچه دلالت اشارت ابلغ است از دلالت تسمیه لهذا معتبر اشارت است
وصورت مذکوره پس چنان شد که او گویا نکاح کرد بعوض خمر یا حر ومحمد رح میگوید که قاعده این است که اگر مسمی از جنس مشار الیه باشد متعلق میشود عقد بمشار الیه
زیراچه ذات مسمی موجود است در مشار الیه ووصف مسمی تابع است ویافته نشدن آن اعتبار ندارد واگر مسمی خلاف جنس مشار الیه باشد عقد متعلق میشود بمسمی
زیراچه مسمی مثل مشار الیه است وتابع آن نیست ودلالت تسمیه ابلغ است از اشارت باین جهت که معلوم میشود بآنکه آنچه چیز است وبسبب اشارت
معلوم میشود ذات آن لهذا اگر خرید کند شخصی نگینی را باین شرط که آن یاقوت است وآن آبگینه باشد پس منعقد نمیشود عقد بسبب اختلاف جنس و
اگر خرید کند نگینی را باین شرط که آن یاقوت سرخ است وآن یاقوت سبز باشد پس منعقد میشود عقد بیع بسبب آنکه یاقوت سرخ ویاقوت سبز یکجنس
است زیراچه تفاوت در منفعت کمتر است پس عقد متعلق خواهد شد بمشار الیه لهذا واجب خواهد شد مهر مثل آن وخمر وسرکه دو جنس است چه دران تفاوت
بسیار است در مقصد ف لهذا عقد متعلق خواهد شد بمسمی پس واجب خواهد شد سرکه بمقدار آن خمر ص مسئله ۳۰ + اگر شخصی نکاح کند زنی
را بعوض دو بنده معین ف باین طور که بگوید مهر گردانیدم این دو بنده را ص وحال آنکه یکی از ان آزاد است پس نزد ابوحنیفه رح نیست مر
زن مذکوره مگر بنده دیگر که باقی است وقتیکه قیمت آن مساوی ده درم باشد چه آن مسمی است ووجوب مهر مسمی اگرچه کمتر باشد مانع وجوب مهر مثل است
ف چنانچه اگر شخصی نکاح کند زنی را بعوض پارچه که قیمت آن پنج درم است پس برسد بوی پارچه مذکوره وپنج درم تا ده درم کامل شود وواجب نشود
چیزی زیاده از ان ص وگفته است ابویوسف رح که میرسد بزن مذکوره آن بنده وقیمت آزاد مذکور بتقدیر بودن آن بنده زیراچه زن مذکوره را در طمع انداخته
است که آن دو بنده خواهد رسید بوی وعاجز است از تسلیم یکی از ان پس واجب خواهد شد قیمت آن وگفته است محمد رح وآن یک روایت است از ابی حنیفه

لها العبد الباقی الی تمام مهر مثلها ان کان مهر مثلها اکثر من قیمة العبد لانهما لو کان حرین یجب تمام مهر المثل عنده فاذا کان احدهما عبدا یجب العبد الی تمام مهر المثل واذا فرق القاضی

بین الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها لان المهر فیه لا یجب بمجرد العقد لفساده وانما یجب باستیفاء منافع البضع وکذا بعد الخلوة لان الخلوة فیه لا یثبت بها التمکن فلا تقام مقام الوطی فان دخل بها فلها مهر مثلها لا یزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفر رح هو یعتبر بالبیع الفاسد ولنا ان المستوفی لیس بمال وانما یتقوم بالتسمیة فاذا زادت علی مهر المثل لم یجب الزیادة لعدم صحة التسمیة وان نقصت لم تجب الزیادة علی المسمی لعدم التسمیة بخلاف البیع لانه مال متقوم فی نفسه فیتقدر بدله بقیمته وعلیها العدة الحاقا للشبهة بالحقیقة فی موضع

الاحتیاط وتحرزا عن اشتباه النسب ویعتبر ابتداءها من وقت التفریق لا من اخر الوطیات هو الصحیح لانها تجب باعتبار شبهة النکاح ورفعها بالتفریق ویثبت

که میرسد باو بنده باقی و تمام مهر مثل وی اگر مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده زیرا چه آن هر دو اگر آزاد می بودند واجب میشد تمام مهر مثل نزد محمد پس هرگاه یکی از ان هر دو بنده باشد واجب خواهد شد آن بنده ف و آن مقدار مال که بآن تمام و کمال شود ص مهر مثل آن مسئله ۳ اگر تفریق نماید قاضی میان زن و شوهر پیش از وطی در صورت نکاح فاسد پس هیچ چیز از مهر نمیرسد بزن مذکوره زیرا چه مهر در صورت نکاح فاسد واجب نمیشود بمجرد عقد بسبب فساد آن و جز این نیست که واجب میشود بسبب استیفای منفعت بضع ف و آن یافته نشد در صورت مذکوره ص و همچنین واجب نمیشود مهر بعد از خلوت صحیحه زیرا چه بسبب خلوت در نکاح فاسد ثابت نمیشود تمکین از وطی پس قائم مقام وطی نخواهد شد ف و بدانکه در نکاح فاسد واجب نمیشود بعوض هر وطی مهر علیحده زیرا چه در ان شبهه ملک است پس آن همه وطی ها باشند گویا چند بار وطی کند کنیز پسر خود را یا وطی کند زن خود را چند بار و بعد از ان ظاهر شود که او معلق نموده بود طلاق آن زن را بنکاح آن چه در صورت ها واجب نمیشود مگر یک مهر بسبب آنکه شبهه ملک در ان ثابت است بخلاف وقتیکه چند بار وطی کند کسی کنیز پدر خود را یا کنیز مادر خود یا کنیز زن خود و او بگوید که گمان نموده بودم که آن حلال است مرا چه درین صورت واجب میشود مهر در هر بار زیرا چه درین صورت ها شبهه ملک نیست پس هر بار وطی نموده مملوک غیر را و همچنین اگر چند بار وطی کند کنیزی را که مشترک است میان او و میان غیر او واجب میشود در هر بار نصف عقر بنا بر آنچه اختیار نموده است آن را برهان الائمه عبد العزیز بن عمر رح زیرا چه هر بار وطی کرده است در نصیب یک خود ص مسئله ۳ اگر نکاح کرد زنی را بنکاح فاسد و وطی کرد آن زن را پس میرسد باو مهر مثل آن و لیکن زیاده نموده نمیشود بر مهر مسمی نزد علمای ما بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند این را بر بیع فاسد ف یعنی در بیع فاسد بها مبیع اگر کمتر از قیمت آن واجب میشود قیمت آن هر قدر که باشد همچنین چنان نیز ص و دلیل علمای ما آنست که آنچه استیفا کرده آن معوض است شوهر یعنی منفعت بضع مال نیست و جز این نیست که متقوم میشود بسبب تسمیه پس اگر زیاده باشد از مهر مثل واجب نخواهد شد زیادتی بسبب عدم صحت تسمیه آن ف زیرا چه تسمیه بنا بر عقد است و خود عقد مذکور فاسد است پس فاسد خواهد شد تسمیه نیز ص و اگر کم باشد از مهر مثل واجب نمیشود آن مقدار زائد بر مهر مسمی زیرا چه تسمیه یافته نشده است در آن بخلاف بیع فاسد چه مبیع مال متقوم است پس اندازه عوض آن نموده خواهد شد بقیمت آن مسئله ۳ واجب میشود عدت بر زن موطوءه بنکاح فاسد پس از تفریق بجهت آنکه شبهه نکاح درین صورت ملحق نموده شده است بحقیقت نکاح بجهت احتیاط و احتراز از اشتباه نسب اعتبار نموده میشود ابتدای عدت آن از وقت تفریق نه از زمان وطی اخیر و همین صحیح است زیرا چه آن واجب میشود باعتبار شبهه نکاح و شبهه مذکوره زائل میشود بسبب تفریق مسئله ۳

نسب ولدها لان النسب یحتاط فی اثباته احیاءً للولد فیترتب علی الثابت من وجه وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد رح وعلیه الفتوی لان النکاح الفاسد لیس بداعٍ الیه والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها یعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعود رض لها مهر مثل نسائها لا وکس فیه ولا شطط وهن اقارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابیه وقیمة الشیء انما تعرف بالنظر فی قیمة جنسه ولا یعتبر بامها وخالتها اذا لم تکونا من قبیلتها لما بینا فان کانت الام من قوم ابیها بان کانت بنت عمه فحینئذٍ یعتبر بمهرها لما انها من قوم ابیها ویعتبر فی مهر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلد والعصر لان مهر المثل یختلف باختلاف هذه الاوصاف وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر قالوا ویعتبر التساوی ایضاً فی البکارة لانه یختلف بالبکارة والثیوبة واذا ضمن الولی المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقد اضافه الی ما یقبله فیصح ثم المرأة بالخیار فی مطالبتها زوجها او ولیها اعتبارا بسائر الکفالات ویرجع الولی اذا ادی علی الزوج ان کان بامره کما هو الرسم فی الکفالة وکذلک یصح هذا الضمان وان کانت الزوجة صغیرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العهدة علیه والحقوق الیه

نسب فرزند موطوءه بنکاح فاسد زیرا چه در اثبات نسب احتیاط نموده میشود برای احیای فرزند ف چه اگر نسب ثابت نشود والعیاذ تلف خواهد شد فرزند بسبب عدم پرورش کننده آن ص پس نسب ثابت خواهد شد بسبب ثبوت نکاح من وجه و معتبر در اثبات نسب مدتی ست که ابتدای آن از وقت وطی ست فانه از وقت نکاح ص نزد محمد رح و برهمین فتوی ست زیرا چه نکاح فاسد داعی وطی نیست تا قائم مقام وطی شود ف بخلاف نکاح صحیح بجهت آنکه آن داعی وطی ست از روی شرع بنابرآن قائم مقام وطی نموده میشود و لهذا از نکاح صحیح برای اثبات نسب اعتبار نموده میشود مدت آن از وقت نکاح ص مسئله ۳۵ مهر مثل زن قیاس نموده میشود بمهر ف خویشان پدری چون ص خواهری و عمه وی و دختران عمی وی و دختران عمه وی بجهت آنکه ابن مسعود رض فرموده است که مر آن زن راست مهر مثل زنان آن زن که آنها از اقربای پدری اند و بجهت آنکه انسان از جنس قوم پدر خود ست و قیمت شی معلوم نمیشود مگر وقتیکه ملاحظه نموده شود قیمت جنس آن و قیاس نموده نمیشود مهر مثل زن بر مهر مادر وی و خاله وی وقتیکه آنها از قبیله ف پدر ص وی نباشند بجهت ف قول ابن مسعود ص که مذکور شد و اگر مادرش از قوم پدر وی باشد باین طور که مادرش دختر عم پدر او باشد پس درین هنگام قیاس نموده میشود به مهر وی بجهت آنکه مادرش از قوم پدر وی ست مسئله ۳۶ معتبر ست در مهر مثل که هر دو زن مساوی باشند در سن و جمال و مال و عقل و دین ف یعنی دیانت و بلده ص و عصر ف یعنی زمان تشویش و امن ص زیرا چه مهر مثل مختلف میشود بسبب اختلاف اوصاف مذکوره و همچنین مختلف میشود بسبب اختلاف بلده و زمانه و گفته اند فقها که مساوات بکارت نیز معتبر ست زیرا چه مختلف میشود مهر مثل بسبب بکارت و عدم بکارت آن مسئله ۳۷ اگر ولی زنی ضامن مهر او گردد صحیح ست ضامنی مذکور چه او اهلیت التزام دارد ف یعنی اهلیت این دارد که لازم گرداند چیزی را بر خود ص و نسبت ضمان نموده است بسوی چیزیکه قابل ضمان ست ف یعنی مهر چه آن دین ست ص پس صحیح خواهد بود و بعد از آن زن مذکوره مختار ست اگر خواهد مطالبه آن نماید از شوهر خود و اگر خواهد مطالبه آن کند از ولی مذکور چنانچه در جمیع صورتهای کفالت و اگر ولی مذکور ادا کند مهر را خواهد گرفت آنرا از شوهر زن مذکوره وقتیکه کفیل شده باشد بامر وی چنانچه همین حکم ست در جمیع کفالات و همچنین صحیح ست ضامنی مذکور اگر منکوحه صغیره باشد بخلاف وقتیکه بفروشد پدر مال صغیر را و ضامن بهای آن شود چه این جائز نیست زیرا چه ولی در باب نکاح سفیر و تعبیر کننده محض ست و در بیع مباشر عقد ست لهذا الحق میگردد عهده بر وی و رجوع میکند حقوق آن بسوی وی

ویصح ابراؤه عند ابی حنیفة ومحمد رح ویملك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسه وولایة قبض المهر للاب بحکم الابوة لا باعتبار انه عاقد الا تری انه لا یملك القبض بعد بلوغها فلا یصیر ضامنا لنفسه قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتی تأخذ المهر وتمنعه ان یخرجها ای یسافر بها لیتعین حقها فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل وصار کالبیع ولیس للزوج ان یمنعها من السفر والخروج من منزله وزیارة اهلها حتی یوفیها المهر کله ای المعجل لان حق الحبس لاستیفاء المستحق ولیس له حق الاستیفاء قبل الایفاء ولو کان المهر کله مؤجلا لیس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتأجیل کما فی البیع وفیه خلاف ابی یوسف رح وان دخل بها فکذلك الجواب عند ابی حنیفة رح وقالا لیس لها ان تمنع نفسها والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاها حتی لو کانت مکرهة او کانت صبیة او مجنونة لا یسقط حقها فی الحبس بالاتفاق وعلی هذا الخلاف الخلوة بها برضاها ویبتنی علی هذا استحقاق النفقة لهما ان المعقود علیه کله قد صار مسلما الیه بالوطئة الواحدة او بالخلوة ولهذا یتأکد بها جمیع المهر فلم یبق لها حق الحبس کالبائع

صحیح شود ابراء اگرچه مذکور بر کسی نشده است ... نزد ابی حنیفه و محمد رح ... و میرسد او را که قبض نماید بهای آنرا بعد از بلوغ صغیر پس اگر صحیح شود کفالت
پدر مذکور لازم آید که او ضامن او شود برای ذات خود ف ال پدر را میرسد که قبض نماید مهر صغیره خود را چنانچه میرسد او را که قبض کند بهای مال صغیر را
پس اگر صحیح شود کفالت پدر مهر در باب نکاح لازم آید که کفیل شود برای خود ص ولایت قبض مهر مر پدر را بجهت آنست که او پدر است نه باعتبار
آنکه او عاقد است لهذا نمیرسد او را که قبض کند مهر را بعد از بلوغ پسر پس لازم نمی آید که ضامن شود برای خود مسئله ۲۸ میرسد زن را که اباکند از وطی شوهر تا
آن زمان که بگیرد مهر خود را تا متعین گردد حق او که در بدل است چنانچه متعین است حق شوهر که در مبدل است مانند بیع و همچنین میرسد زن را که اباکند از آنکه بسفر برد
او را شوهرش تا آن زمان که بگیرد مهر خود را بنابر وجهیکه مذکور شد و نمیرسد شوهر را که منع کند زن را از آنکه او سفر نماید یا بیرون رود از خانهٔ او و یا زیارت نماید
خویشان خود را تا آن زمان که ادا نماید جمیع مهر معجل را زیرا چه نمیرسد شوهر را که حبس نماید زن را مگر برای استیفای مستحق ف که منفعت بضع ست ص و
نیست او را حق استیفای آن پیش از آنکه ادا نماید بدل آنرا ف و اینکه مذکور شد وقتی ست که جمیع مهر یا بعض آن ص معجل باشد و اگر جمیع مهر مؤجل باشد
نمیرسد زن را که اباکند از وطی شوهر چه زن مذکوره ساقط نموده است حق خود را بسبب مؤجل نمودن مهر چنانچه در بیع ف یعنی وقتیکه بهای مبیع مؤجل باشد
نمیرسد بائع را که حبس کند مبیع را بجهت گرفتن بهای آن ص و درین مسئله خلاف ابی یوسف رح ست ف چه نزد او رح درین صورت نیز میرسد زن را که اباکند از وطی
تا ادا نکند شوهر مهر او را ص و بدانکه شوهر زن مذکوره اگر وطی کرده باشد آنرا یا خلوت صحیحه نموده باشد با وی پس همچنین ست حکم ف یعنی میرسد زن را که
اباکند از وطی شوهر و از آنکه در سفر برد او را تا آن زمان که بگیرد جمیع مهر معجل را ص و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح نمیرسد او را که ابا کند
از وطی شوهر و باید دانست که این اختلاف در آنصورت ست که وطی کرده باشد آنرا برضای وی یا خلوت صحیحه نموده باشد برضای وی و اگر زن مکره
بوده باشد یا صغیره یا دیوانه ساقط نمیشود حق وی که ابا از وطی و سفر ست بالاتفاق ص و بدانکه بنای استحقاق نفقهٔ زن برهمین ست ف یعنی وقتیکه
اباکند زن از وطی نمودن بار دوم پس نزد ابی حنیفه رح میرسد بوی نفقه چه آن ناشزه نیست یعنی نافرمان بردار چه ابای آن ناحق نیست بلکه برای
حق ست و نزد صاحبین رح نیست چیزی نفقه برای وی ص و دلیل صاحبین رح این ست که جمیع معقود علیه را تسلیم نموده است شوهر بسبب
وطی نمودن وی آن یکبار یا بسبب خلوت و لهذا مؤکد میشود بآن جمیع مهر پس باقی نماند مر او را حق حبس ف یعنی حق ابا نمودن ص چنانچه بائع

اذا سلم المبيع وله انها منعت منه ما قابل بالبدل لان كل وطية تصرف في البضع المحترم فلا يخلى عن العوض
ابانة لخطره والتاكد بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا يصلح مزاحما للمعلوم ثم اذا وجد وطئ آخر وصار معلوما تحققت
المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها ثم اذا جنى اخرى واخرى يدفع بجميعها واذا اوفاها
مهرها نقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان الغربة تؤذي
وفي قرى المصر القريبة لا تتحقق الغربة **قال** ومن تزوج امرأة ثم اختلفا في المهر فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها والقول قول الزوج
فيما زاد على مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله في نصف المهر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف القول
قوله بعد الطلاق وقبله الا ان يأتي بشيء قليل ومعناه ما لا يتعارف مهرا لها هو الصحيح لابي يوسف ان المرأة تدعي الزيادة
والزوج ينكر والقول قول المنكر مع يمينه الا ان يأتي بشيء يكذبه الظاهر فيه وهذا لان تقوم منافع البضع ضروري فمتى امكن
ايجاب شيء من المسمى لا يصار اليه ولهما ان القول في الدعاوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلي
في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر يحكم فيه قيمة الصبغ ثم ذكر ههنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله في نصف المهر

وقتیکه تسلیم نماید مبیع را ف مشتری پیش از آنکه قبض کند بها را مگر ص و دلیل ابی حنیفه رح آنست که زن بازداشته است ص و منع نموده است
از شوهر خود چیزی را که مقابل بدل گردانیده است زیرا که هر وطی تصرف است در بضع که آن محترم است پس خالی از عوض نخواهد بود تا ظاهر گردد شرافت آن ف و آنچه
صاحبین رح گفته اند که موکد میشود جمیع مهر بسبب وطی یکبار یا بسبب خلوت یک مرتبه پس جواب آن اینست ص که جمیع مهر موکد میشود بسبب وطی یکبار بجهت آنکه
ماورای یکبار مجهول است پس آن صلاحیت این ندارد که مزاحم معلوم شود و بعد از آن هرگاه یافته شد وطی دیگر و معلوم گشت پس متحقق خواهد شد
مزاحمت و خواهد شد مهر مقابل جمیع چنانچه بنده وقتیکه جنایتی نماید دفع نموده میشود جمیع بنده بآن و بعد از آن وقتیکه جنایت دیگر کند و همچنین پس
دفع نموده میشود بجمیع آن جنایات **مسئله ۳۹** - هرگاه ادا کند شوهر جمیع مهر زن خود را میرسد او را که ببرد آنرا هر جا که خواهد بجهت آنکه حق تعالی
فرموده است که ساکن کنید آنها را در مکان سکونت خود ها و بعضی گفته اند که نمیرسد شوهر را که بیرون برد زن البته بسوی شهر یکه آن غیر شهر زن مذکوره است
ف اگرچه ادا نموده باشد جمیع مهر را ص زیرا چه اذیت غربت و سفر متحقق میشود و در دیه های قریب از مصر سفر مضائقه ندارد زیرا چه اذیت غربت
و مسافرت متحقق نمیشود ف در نیموت ص **مسئله ۴۰** - اگر شخصی نکاح کرد زنی را و بعد از آن اختلاف نمودند هر دو در مقدار مهر پس معتبر قول
زن است تا تمام مهر مثل آن و آنچه زائد است از مهر مثل معتبر در آن قول شوهر است ف و این وقتیست که وطی کرده باشد زن مذکوره را ص و اگر طلاق
داده باشد آنرا پیش از وطی معتبر قول شوهر است در نصف مهر و این نزد ابی حنیفه و محمد رح است و گفته است ابو یوسف رح که معتبر قول شوهر است بعد از طلاق و هم
پیش از طلاق مگر وقتیکه ادعا نماید چیزی را که معلوم است که نکاح نموده نمیشود چنین زن بآن مقدار مهر در عرف و همین صحیح است و دلیل ابو یوسف رح آنست
که زن دعوی زیادتی مینماید و شوهر منکر است و معتبر قول منکر است با سوگند پس قول ف شوهر قبول خواهد شد ص مگر وقتیکه شوهر دعوی نماید
آن مقدار قلیل که بر خلاف آن دلالت مینماید ظاهر حال و سر آن اینست که تقوم منفعت بضع ضروریست پس تا امکان ممکن باشد اینکه واجب
کرده شود چیزی از مسمی پس مهر مثل اعتبار نموده نمیشود و دلیل ابی حنیفه و محمد رح آنست که در باب دعوی معتبر قول آنکس است که ظاهر حال شاهد وی باشد
و ظاهر حال شاهد آنکس است که مهر مثل گواه اوست چه آن موجب اصلی است در نکاح چنانچه اگر اختلاف نمایند رنگریز و صاحب جامه در مقدار اجرت پس حکم کرده میشود در آن
قول آنکس است که قیمت رنگ شاهد آن باشد ف همچنین اینجا ص و بعد از آن آنچه مذکور شد که اگر طلاق داده باشد آن پیش از وطی پس معتبر قول شوهر است در نصف

وهذا رواية الجامع الصغير والأصل وذكر في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهما لان المتعة موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبله فتحكم كهو ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل وشرح قولهما فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمرأة الالفين فان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لانها تثبت الحط وان كان مهر مثلها الفا وخمس مائة تحالفا واذا حلفا تجب الف وخمس مائة هذا تخريج الرازي رح وقال الكرخي رح يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما وعنده تعذر القضاء بالمسمى فيصار اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما

ذکر کرده است این صحیح در جامع صغیر و مبسوط و ظاهر این مخالف است بحکم یکه ذکر کرده است آنرا در جامع کبیر که متعه مثل آن حکم گردانیده میشود ف یعنی معتبر قول کسی ست که متعه مثل شاهد آن باشد ص واین موافق قیاس قول ابوحنیفه و محمد رح ست زیراچه متعه واجب میشود بسبب عقد نکاح بعد از طلاق چنانچه واجب میشود مهر مثل پیش از طلاق پس حکم گردانیده خواهد شد متعه بعد از طلاق چنانچه حکم گردانیده میشود مهر مثل پیش از طلاق و وجه توفیق میان دو روایت مبسوط و جامع صغیر و میان روایت جامع کبیر این ست که وضع مسئله مبسوط در هزار و دو هزار درم ست ف یعنی شوهر میگوید که مهر هزار ست و زن دعوی دو هزار می نماید ص قیمت متعه نمیرسد ف بنصف ص این مبلغ در عرف و عادت پس درین هنگام حکم گردانیدن آن هیچ فائده نیست و وضع مسئله در جامع کبیر در ده درم و صد درم ست ف یعنی شوهر میگوید که مهر ده درم ست و زن دعوی مینماید که صد درم ست ص و متعه مثل آن بیست درم ست پس درینهنگام حکم گردانیدن متعه مفید ست و آنچه مذکور ست در جامع صغیر خالی ست از ذکر مقدار مهر پس محمول خواهد شد بر آنچه که مذکور ست در مبسوط و آنکه بیان قول ابوحنیفه و محمد رح در صورتیکه اختلاف نمایند زن و شوهر در مقدار مهر در حالت قیام نکاح این ست که شوهر وقتیکه دعوی هزار نماید و زن دعوی دو هزار پس اگر مهر مثل آن هزار باشد یا کمتر ازان معتبر قول شوهر ست و اگر مهر مثل آن دو هزار باشد یا زیاده ازان پس معتبر قول زن ست و هر کدام ازان هر دو که اقامت بینه نماید درین هر دو صورت مقبول ست بینه وی و اگر هر دو اقامت بینه نمایند در صورت اول مقبول میشود بینه زن بجهت آنکه ثابت میشود از بینه آن زیاده و در صورت دوم مقبول ست بینه شوهر زیراچه ثابت میشود از بینه وی که حط نموده است ف مهر خود را ازان زن ص اگر مهر مثل آن یکهزار و پانصد باشد هر دو سوگند خواهند خورد و بعد از خوردن سوگند واجب خواهد شد یکهزار و پانصد و این بنابر تخریج رازی رح ست و گفته است کرخی رح که هر دو سوگند خواهند خورد در هر سه صورت و بعد ازان حکم گردانیده خواهد شد مهر مثل ف در آنهمه که مذکور شد و تفسیر آنست که هر دو حلف نمایند در مقدار ص و اگر اختلاف نمایند آنها در اصل تسمیه ف مهر باینطور که یکی از آنها دعوی تسمیه مهر نماید منکر آن شود دیگری ص پس درین صورت واجب میشود مهر مثل باجماع زیراچه آن اصل ست نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح حکم نمودن بمهر مسمی متعذر گشت پس واجب گردانیده خواهد شد مهر مثل و اگر بعد از موت یکی از زن و شوهر اختلاف واقع شود ف در مقدار مهر میان وارثان او و میان دیگری ص حکم آن مانند حکم آنست که اختلاف شود در حالت حیات هر دو بجهت آنکه اعتبار مهر مثل ساقط نمیشود بسبب مردن یکی ازانها

ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند ابي حنيفة رح ولا يستثنى القليل وعند ابي يوسف رح القول قول الورثة الا ان ياتوا بشئ قليل وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة وان كان في اصل المسمى فعند ابي حنيفة رح القول قول من انكره فالحاصل انه لا حكم لمهر المثل عنده بعد موتهما على ما نبينه من بعد ان شاء الله واذا مات الزوجان وقد سمى لها مهرا فلورثتها ان ياخذوا ذلك من ميراثه وان لم يسم لها مهرا فلا شئ لورثتها عند ابي حنيفة رح وقالا لورثتها المهر في الوجهين معناه المسمى في الوجه الاول ومهر المثل في الثاني اما الاول فلان المسمى دين في ذمته وقد تاكد بالموت فيقضى من تركته الا اذا علم انها ماتت اولا فيسقط نصيبه من ذلك واما الثاني فوجه قولهما ان مهر المثل صار دينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما ولابي حنيفة رح ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهر من يقدر القاضي مهر المثل ومن بعث الى امراته شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله لانه هو المملك فكان اعرف بجهة التمليك كيف وان الظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب قال الا في الطعام الذي يؤكل فان القول قولها والمراد منه ما يكون مهيأ للاكل لانه يتعارف هدية

واگر بعد مردن زن وشوی هر دو اختلاف نمایند وارثان آنها در مقدار مهر پس معتبر قول وارثان شوهر ست اگرچه آنها دعوی نمایند چیز قلیل را که آن مقدار مهر چنین زن گردانیده نمیشود ف در عرف وعادت ص واین نزد ابی حنیفه رح ست ونزد محمد رح حکم آن مانند حکم ف آن صورت ست که اختلاف نمایند در مقدار مهر زن وشوی در حالت ص حیات واگر وارثان هر دو اختلاف نمایند در اصل مسمی ف باین طور که یکی دعوی مهر معین نماید ودیگر منکر آن باشد ص پس نزد ابی حنیفه رح معتبر قول منکر ست وحاصل این ست که نزد ابی حنیفه رح مهر مثل هیچ اعتبار ندارد بعد از موت زن وشوی هر دو چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله ف وگفته اند صاحبین رح که حکم نموده میشود بمهر مثل ص مسئله ۴۱ بعد از مردن زن وشوی میرسد بوارثان زن مذکوره که بگیرند مهر آنرا از متروکه شوهرش وقتیکه مهر آن مسمی باشد واگر مسمی نباشد پس هیچ چیز نمیرسد بوارثان زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که میرسد بوارثان وی مهر آن در هر دو صورت یعنی میرسد مهر مسمی در صورت اول ومهر مثل در صورت دوم ف وبرهمین فتوی ست کذا في الکفایه ص اما در صورت اول پس بجهت آنکه مهر مسمی دین گشته ست بر ذمه شوهر وموکد شده ست بسبب مردن آن پس ادا نموده خواهد شد از متروکه وی مگر وقتیکه معلوم شود که زن مذکوره مرده است اول پس درین هنگام ساقط خواهد شد نصیب شوهر از مهر مذکور چه ف او نیز وارث ست ص اما در صورت دوم پس دلیل صاحبین رح این ست که مهر مثل دین گشته ست بر ذمه وی پس این مانند مسمی خواهد بود لهذا ساقط نخواهد شد بسبب موت چنانچه وقتیکه بمیرد یکی از آنها ودلیل ابی حنیفه رح این ست که موت زن وشوی هر دو دلالت میکند بر اینکه اقران وامثال آن منقطع شدند ف وباقی نماندند زیرا چه غالب این ست که آن هر دو نخواهند مرد مگر بعد از گذشتن مدت مدید وهرگاه مدت مدید خواهد گذشت اقران وامثال آنها باقی نخواهند ماند ص پس قاضی تقدیر مهر مثل آن بمهر کدام خواهد نمود ف وبدانکه بنابر دلیل مذکور وقتیکه بمیرند زن وشوی بغیر از گذشتن مدت مدید واقران وامثال آنها موجود باشند پس خواهد رسید مهر مثل وی بوارثان وی نزد ابی حنیفه رح نیز کذا في نهایه وکفایه وکافی ص مسئله ۴۲ اگر شخصی فرستاد چیزی را بزن خود پس گفت آن زن که آن چیز هدیه ست وگفت شوهر که آنرا داده ام در مهر پس معتبر قول شوهر ست زیرا چه او تملیک آن نموده است پس دانا ترست بجهت آن بظاهر این ست که شوهر سعی میکند در اینکه ساقط کند از ذمه خود چیزی را که واجب ست بر وی ف یعنی مهر نه اینکه تبرع نماید پس قول شوهر معتبر خواهد بود ص مگر در طعام که مهیا وآماده باشد برای خوردن ف چون حلوا ونان وفواکه وجز آن زیرا چه دران قول زن معتبر ست ص بجهت آنکه متعارف این ست که چنین چیزها هدیه میفرستند ف ودر وجه مهر نمیفرستند

فاما في الحنطة والشعير فالقول قوله لما بينا وقيل ما يجب عليه من الخمار والدرع وغيره ليس له ان يحتسبه من المهر لان الظاهر يكذبه والله اعلم **فصل** واذا تزوج النصراني نصرانية على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز ودخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها فليس لها مهر وكذلك الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قولهما في الحربيين واما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول بها وقال زفر رح لها مهر المثل في الحربيين ايضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على العموم ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدار بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالربوا والزنا وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة رح ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الالزام بالسيف وبالمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وقوله في الكتاب او على غير مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل السكوت وقد قيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف فان تزوج الذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما

ص اما در گندم وجو پس قول شوهر معتبر است ف چه ظاهر این است که او سعی میکند بجهت اسقاط واجب ص چنانچه مذکور شد و بعضی گفته اند که آنچه واجب میشود بر شوهر از پیراهن وسر انداز وجز آن نمیرسد او را که آن در مهر شمارد چه ظاهر حال دلالت میکند بخلاف آن والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر نکاح کند نصرانی زنی را که نصرانیه است بغیر مهر یا مهر آن گردانید مردار را واین جائز باشد در کیش آنها و بعد از آن وطی کند آنرا یا طلاق دهد وی را پیش از وطی یا فوت شود و بگذارد زن مذکوره را پس هیچ مهر نیست برای آن زن اگرچه آنها مسلمان شده باشند و همچنین است حکم نکاح حربی زن حربیه را ف بطور مذکور ص در دار حرب واین نزد ابوحنیفه رح است وقول صاحبین رح در دو حربی مذکوران مانند قول ابوحنیفه رح است اما میرسد ذمیه را مهر مثل آن اگر بمیرد شوهرش یا وطی کند آنرا ومیرسد متعه بوی اگر طلاق دهد آنرا پیش از وطی وگفته است زفر رح که میرسد حربیه را مهر مثل آن در هر دو صورت یعنی صورت موت شوهر و صورت طلاق بجهت آنکه شارع مشروع نکرده است نکاح را مگر بمال و شرعیت مذکور شامل است مر کافر و مسلمان را ف زیراچه نکاح از باب معاملات است و کفار مخاطب اند بمعاملات ص پس حکم آن نیز عام خواهد بود و دلیل صاحبین رح این است که اهل حرب التزام احکام اسلام ننموده اند و ولایت التزام نیست بر آنها بسبب تخالف دو دار ف یعنی دار اسلام و دار حرب ص بخلاف ذمیان زیراچه آنها التزام نموده اند احکام اسلام را در چیزهایی که راجع است بمعاملات چون ربوا و زنا و ولایت الزام نیز متحقق و ثابت است چه دار واحد است و دلیل ابوحنیفه رح این است که ذمیان التزام ننموده اند احکام اسلام را در چیزیکه از باب دیانت است ف چون نماز و زکوة ص و در چیزیکه آنها اعتقاد مینمایند خلاف آن در معاملات ف چون بیع خمر و خنزیر ص و ولایت الزام بشمشیر است یا باحتجاج واین همه منقطع است از آنها بسبب عقد ذمه ف یعنی قبول نمودن جزیه ص زیراچه ما ماموریم باینکه بگذاریم آنها را بر چیزیکه میورزند آنها در دین خود پس آنها مانند اهل حرب اند بخلاف زنا چه آن حرام است در جمیع مذاهب و ربوا از عقد ذمه مستثنی است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است آگاه باشید بر اینکه هر که ربوا گیرد پس نیست میان ما و میان وی عهدی و آنچه گفته است محمد رح در جامع صغیر که اگر نصرانی نکاح کرد نصرانیه را بغیر مهر احتمال دو معنی دارد ف یکی ص نفی مهر ف دوم ص سکوت از مهر و بعضی گفته اند که در صورتیکه نکاح کند بعوض مردار یا سکوت نماید از ذکر مهر دو روایت است ف در یک روایت واجب میشود مهر مثل چنانچه گفته اند صاحبین رح و در روایت دوم واجب نمیشود هیچ چیز و بنا بر این دو روایت اختلاف است میان ابی حنیفه رح و صاحبین رح ص صحیح این است که در جمیع این صورتها اختلاف است مسئله ۲ اگر نکاح کند ذمی ذمیه را بعوض خمر یا خنزیر و بعد از آن هر دو مسلمان شوند

او اسلم احدهما فلها الخمر والخنزير ومعناه اذا كانا باعيانهما والاسلام قبل القبض وان كانا بغير اعيانهما فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لها مهر المثل في الوجهين وقال محمد رح لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف رح يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا ههنا ومحمد رح يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام فتجب القيمة كما اذا هلك العين المسمى قبل القبض ولابي حنيفة رح ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد الخمر المغصوب وفي غير المعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لا تجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كاخذ عينه ولا كذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزير دون الخمر ولو طلقها قبل الدخول بها

یا یکی از ایشان پس مهر رسد بعینه مذکوره آن خمر و خنزیر اگر آن خمر و خنزیر معین باشد و مسلمان شده باشند آن هر دو یا یکی از ایشان پیش از قبض مهر ف چه اگر مسلمان شده باشند بعد از قبض پس دران اختلاف نیست و صلاح ص و اگر آن خمر و خنزیر غیر معین باشد پس مهر رسد بوی در صورت خمر قیمت آن و در صورت خنزیر مهر مثل آن و این نزد ابو حنیفه رح ست و گفته است ابو یوسف رح که مهر رسد بوی مهر مثل آن در هر دو صورت و گفته است محمد رح که مهر بوی قیمت آن در هر دو صورت و وجه قول صاحبین رح این ست که بسبب قبض ملک در مقبوض موکد و مستقر میشود پس قبض مشابه عقد نکاح ست ف باین جهت که قبض افاده میکند چیزی را که عقد نکاح افاده میکند و مانند عقد نکاح ص پس قبض خمر و خنزیر در وجه کابین جائز نخواهد بود چنانچه جائز نیست عقد نکاح بعوض خمر و خنزیر و این مانند خمر و خنزیر غیر معین ست ف وقتیکه مهر گردانیده شود ص و بعد ازان چرا که هرگاه ملحق شد حالت قبض بحالت عقد نکاح پس ابو یوسف رح میگوید که اگر هر دو زن و شوهر مسلمان باشند در وقت عقد نکاح واجب میشود مهر مثل پس همچنین درینجا نیز و محمد رح میگوید که تسمیه مهر صحیح ست زیرا چه مسمی مال ست نزد آنها ولیکن ممتنع ست تسلیم آن بسبب اسلام پس واجب خواهد شد قیمت آن چنانچه اگر مهر گردانید کسی بنده معین را و بمیرد آن بنده پیش از قبض ف و دلیل ابی حنیفه رح این ست که مهر معین مملوک زن میشود بمجرد عقد نکاح و لهذا میرسد زن را که تصرف نماید دران ف خواه بعوض باشد آن تصرف یا بغیر عوض ص و بسبب قبض آن منتقل میشود از ضمان شوهر بسوی ضمان زن ف یعنی بیرون میشود از ضمان شوهر و داخل میشود در ضمان زن ص و انتقال مذکور ممتنع نمیشود بسبب اسلام مانند استرداد خمر مغصوب ف یعنی اگر شخصی غصب کند خمر را از دست ذمی و بعد ازان مسلمان شود آن ذمی پس میرسد او را که واپس گیرد خمر مغصوب را از غاصب ص بخلاف آنکه اگر خرید کند خمر یا خنزیر را ذمی و بعد ازان مسلمان شود پیش از قبض پس جائز نیست مشتری را که قبض آن نماید بلکه فسخ میشود عقد بجهت آنکه در بیع ملک تصرف حاصل میشود بعد از قبض نه پیش از قبض و اسلام مانع آنست لهذا جائز نخواهد شد و اما در صورتیکه خمر و خنزیر غیر معین باشد پس قبض آن موجب ملک آنست لهذا قبض آن ممتنع خواهد شد بسبب اسلام هرگاه متعذر گشت قبض آن در غیر معین واجب نخواهد شد قیمت خنزیر زیرا چه گرفتن آن مثل گرفتن عین آنست چه آن از ذوات القیم ست و خمر چنین نیست زیرا چه آن از ذوات الامثال ست لهذا اگر بدهد شوهر قیمت آنرا پیش از اسلام جبر نموده میشود بر زن مذکوره که قبول کند آنرا در صورت خنزیر نه در صورت خمر و بدانکه در صورت مذکوره اگر طلاق دهد شوهر زن مذکوره را پیش از وطی پس ف دران اختلاف ست برین وجه که

فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نكاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك رح يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بينا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدوره عن اذنه فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة والمدبر والمكاتب يسعيان في المهر ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باجازة لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد او هو ادنى فكان الحمل عليه اولى وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فتتعين الاجازة

ص هر که واجب میگرداند مهر مثل را واجب میگرداند متعه را و هر که واجب میگرداند قیمت را واجب میگرداند نصف قیمت مذکور را والله اعلم

باب در نکاح رقیق ف یعنی مملوک ص مسئله ۱ جائز نیست نکاح بنده و کنیز مگر باذن خواجه آنها و گفته است مالک رح که جائز است مر بنده را که نکاح کند بدون اذن خواجه ف نه کنیز را ص زیرا چه بنده مالک طلاق ست پس مالک نکاح هم خواهد بود و دلیل علمای ما رح یکی قول پیغمبر علیه السلام که هر بنده که نکاح کند بغیر اذن خواجه وی پس او زانی ست و دوم آنکه نکاح در حق بنده و کنیز عیب ست پس آنها مالک نکاح خود نخواهند شد بدون اذن خواجه خود ها و همچنین ف جائز نیست که نکاح کند ص مکاتب ف بدون اذن خواجه ص زیرا چه مکاتب بسبب عقد کتابت آزاد گشته است در حق کسب ضرورتا پس باقی خواهد ماند در حق نکاح در حکم مملوک و بنابران جائز نیست مکاتب را که تزویج کند بنده خود را ف بی اذن خواجه خود ص و جائز ست که تزویج کند کنیز خود را چه این اکتساب مال ست ف زیرا چه بسبب آن حاصل میگردد مهر ص و همچنین جائز نیست که نکاح کند کنیز مکاتبه بدون اذن خواجه خود و جائز ست او را که تزویج کند کنیز خود را چه آن اکتساب مال ست و همچنین جائز نیست که نکاح کند مدبر و ام ولد بغیر اذن خواجه خود ها زیرا چه ملکیت خواجه موجود ست در آنها مسئله ۲ اگر نکاح کند بنده باذن خواجه خود پس مهر آن دین میشود در گردن وی و فروخته میشود بجهت ادای آن زیرا چه دین مذکور واجب شده است در گردن آن بنده بسبب یافتن علت آن ف که نکاح ست ص و آن صادر شده است از اهل آن و وجوب دین مذکور ظاهر شده در حق خواجه هر چه او اذن آن داده است پس دین مذکور متعلق خواهد شد بگردن وی تا مندفع شود مضرت از قرض خواهان این مثل آن صورت ست که مدیون شود بنده بدین تجارت مسئله ۳ مدبر و مکاتب سعایت کنند بجهت ادای مهر و فروخته نشوند برای آن چه آنها اهلیت این ندارند که از ملک شخصی بملک شخصی دیگر گردانیده شوند و هر گاه چنین شد پس ادا کرده خواهد شد دین مهر از کسب آنها ف تا ضرر نرسد بزن وی ص و ادا نه کرده خواهد شد از ذات آنها مسئله ۴ اگر نکاح کرد بنده بغیر اذن خواجه خود پس گفت خواجه این بنده مذکور که طلاق بده یا جدا کن آن زن را از خود پس این اجازت نکاح نیست چه احتمال دارد که مراد از آن رد عقد نکاح باشد زیرا چه طلاق و مفارقت بران هم اطلاق کرده میشود پس برین محمول خواهد شد بایں جهت که همین لائق ست بحال بنده متمرد نافرمان بردار یا بایں جهت که رد نکاح ادنی و کمتر ست ف نسبت اجازت نکاح ص و اگر خواجه گفت بنده مذکور را که طلاق رجعی بده آن زن را پس این اجازت نکاح ست زیرا چه طلاق رجعی بدون نکاح متصور نیست پس متعین شد اجازت نکاح ص متعین ست

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يؤخذ منه اذا عتق واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائز عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعندهما ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل وهو ملك التصرف وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه كما في البيع وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطي ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن زوج عبدا مديونا ماذونا له امرأة جاز والمرأة اسوة للغرماء في مهرها ومعناه اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على ما نذكره والنكاح لا يلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب لا مرد له فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماء ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج

مسئله ۵ + اگر شخصی گفت بندهٔ خود را که نکاح کن این کنیز را پس او نکاح کرد آنرا بنکاح فاسد و وطی نمود آنرا پس بنده فروخته شود بجهت مهر نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که گرفته میشود مهر مذکور از وی وقتیکه آزاد شود و اصل اختلاف مذکور این است که اذن نکاح شامل است نکاح جائز و نکاح فاسد را نزد ابی حنیفه رح پس ظاهر خواهد شد دین مذکور در حق خواجه نیز و نزد صاحبین رح اذن نکاح محمول میشود بر نکاح صحیح فقط پس مهر مذکور ظاهر نخواهد شد در حق خواجه لهذا مطالبه آن نموده خواهد شد از بنده مذکور بعد آزادی وی و دلیل ایشان این است که مقصود از نکاح محفوظ داشتن از زناست و آن حاصل میشود بنکاح صحیح نه بنکاح فاسد لهذا اگر کسی حلف کند که نکاح نخواهد کرد محمول شود بر نکاح صحیح بخلاف بیع ف یعنی اگر حکم امر بیع نماید شخصی پس آن شامل میشود بیع صحیح و فاسد هر دو را ص چه بعض مقصود و ملک که تعیین تصرف است ف چون آزاد نمودن ص و جز آن حاصل میشود در صورت بیع و دلیل ابی حنیفه رح این است که لفظ نکاح کن مطلق است پس محمول خواهد شد بر اطلاق چنانچه در بیع و بعض مقصود در نکاح فاسد نیز حاصل است چون نسب و وجوب مهر و عدت بقیاس وجود وطی و مسئله یمین ف که نظیر آورده اند صاحبین رح ص مسلم نیست بنا بر طریقه ابی حنیفه

مسئله ۶ + اگر خواجه تزویج نمود بنده ماذون خود را که مدیون است از زنی جائز است نکاح آن و زن مذکوره مانند قرضخواهان دیگر است ف یعنی آن بنده فروخته میشود بجهت ادای دین مهر و منقسم میشود میان قرضخواهان و زن مذکوره بقدر حقوق آنها ص و این وقتی است که نکاح آن بمقدار مهر مثل باشد ف یا کمتر از آن و اگر زیاده از مهر مثل باشد پس او و قرضخواهان دیگر مساوی اند در مقدار مهر مثل آنچه زیاده بر مقدار مهر مثل است پس موخر نموده میشود تا آزاد دین قرضخواهان ص و وجه آن این است که سبب ولایت خواجه بر بنده مذکور در حق نکاح ملک رقبه است چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و آن ملک باقیست پس جائز خواهد شد نکاح آن ف سوال بسبب نکاح مذکور باطل میشود حق قرضخواهان بقصد و بالذات پس باید که ابتدا نموده شود بدین قرضخواهان یعنی تا نهاده شود ادای حال آنکه چنین نیست بلکه همه برابر اند جواب ص بسبب نکاح مذکور حق قرضخواهان بقصد باطل نمیشود و لیکن هرگاه صحیح گشت نکاح مذکور واجب میشود دین مهر بجهت یافتن سبب آن چیزی که مانع آن نیست پس مهر مذکور مانند دین استهلاک خواهد بود ف یعنی وقتیکه هلاک کند بنده ماذون که مدیون است مال غیر را پس آن غیر مساوی قرضخواهان است ص و بنده مذکور مانند مریض مدیون است یعنی اگر مریض مدیون نکاح کند زنی را پس آن زن در مقدار مهر مثل مانند قرضخواهان دیگر است ف همچنین درینجا نیز ص

مسئله ۷ + اگر تزویج کند کسی کنیز خود را پس واجب نیست بر وی که بفرستد او را بخانه شوهر بجهت

ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطئتها لان حق المولى في الاستخدام باق والتبوئة ابطال له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والا فلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بوأها بيتا ثم بدا له ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح قال رضي الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما وهذا يرجع الى مذهبنا ان للمولى اجبارهما على النكاح وعند الشافعي رح لا اجبار في العبد وهو رواية عن ابي حنيفة رح لان النكاح من خصائص الآدمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذا لان المقتول ميت باجله فصار كما اذا قتلها اجنبي وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت

بلکه کنیزه مذکوره خدمت خواجه خواهد کرد و گفته خواهد شد شوهر وی را که هر گاه فرصت یابی جماع کن آنرا زیرا چه حق خواجه که در استخدام است هنوز باقی است ف بسبب ملک رقبه ص و اگر واجب شود بر خواجه فرستادن آن بخانه شوهر باطل خواهد شد حق خواجه مسئله ۸ اگر خواجه اذن داد کنیز مذکوره را تا بیوت نماید بخانه شوهر خود پس واجب میشود بر شوهر مذکور نفقه و سکنی برای کنیز مذکوره و اگر اذن آن نداد پس واجب نشود هیچ چیز زیرا چه نفقه مقابل حبس است ف و چون خواهد ماند بخانه شوهر محبوس خواهد شد و گرنه محبوس نخواهد شد ص مسئله ۹ اگر اذن داد خواجه کنیز مذکوره را که بماند بخانه شوهر خود و بعد از آن خواست که استخدام نماید از کنیز مذکوره پس میرسد او را زیرا چه حق خواجه هنوز باقی است بسبب باقی ماندن ملک پس حق آن ساقط نخواهد شد بسبب اذن مذکور چنانچه ساقط نمیشود بسبب نکاح قال رض که ذکر نموده است محمد رح که تزویج نمودن خواجه بنده خود را یا کنیز خود را جایز است و هیچ ذکر رضای بنده و کنیز مذکور نه نموده است و این دلالت میکند بر اینکه رضای آنها شرط نیست و همین مذهب علمای ما رح است زیرا چه میرسد خواجه را که بجبر تزویج کند آنها را ف یعنی نافذ میشود نکاح آنها اگر تزویج کند خواجه بی رضای آنها ص و نزد شافعی رح نمیرسد خواجه را که بجبر نکاح کند بنده را و این یک روایت است از ابو حنیفه رح زیرا چه نکاح خاصه آدمی است و بنده مملوک خواجه است باعتبار مالیت ف نه باعتبار آدمیت پس خواجه مالک نکاح آن نخواهد شد ص بخلاف کنیز زیرا چه مولا مالک منفعت بضع وی است پس مالک تملیک آن نیز خواهد بود و دلیل علمای ما رح این است که تزویج نمودن اصلاح ملک خود نمودن است زیرا چه بسبب نکاح محفوظ میماند از زنا که سبب هلاک و نقصان است پس مالک نکاح آن خواهد شد چنانچه در کنیز بخلاف مکاتب و مکاتبه زیرا چه آن هر دو شبیه آزاد اند در حق تصرف پس رضای آنها شرط است ف و گرنه باطل میشود مکاتبت آنها که در تصرف است ص لهذا رضای آنها شرط است مسئله ۱۰ اگر شخصی تزویج نمود کنیز خود را و بعد از آن کشت آنرا پیش از آنکه وطی کند آنرا شوهرش پس چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهرش نزد ابو حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مهر واجب میشود بر وی چنانچه واجب میشود مهر وقتیکه بمیرد کنیز مذکوره بغیر قتل و سر آن این است که مقتول می میرد باجل خود ف چه موت عبارت است از انتهای ایام حیات و بسبب قتل تمام میشود ایام حیات آن ص پس چنان شد که کشت کنیز مذکوره را اجنبی ف یعنی اگر اجنبی بکشد کنیز مذکوره را واجب میشود مهر بر شوهرش همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابو حنیفه این است که خواجه آن کنیز ف که مستحق بدل است ص منع نموده است از تسلیم مبدل یعنی منفعت بضع پس جزا داده خواهد شد بمنع بدل آن ف یعنی بدل آن نداده خواهد شد ص چنانچه وقتیکه مرتده شود

الحرة والقتل في احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا في حق المهر وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله هو يعتبره بالردة وبقتل المولى امته والجامع ما بيناه ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة في حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان الاذن اليها لان الوطي حقها حتى تثبت لها ولاية المطالبة وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه وبهذا فارق الحرة وان تزوجت باذن مولاها ثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين والشافعي رحمه الله يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند العتق

زن آزاد ف یعنی اگر زن آزاد مرتد شود پیش از وطی چیزی از مهر واجب نشود و برای وی چه او مانع است از تسلیم مبدل بخنین در ینجا نیز و آنچه صاحبین رح گفته اند که مقتول می میرد باجل خود پس جواب آن این است که مقتول اگرچه میمیرد باجل خود لیکن این در حق احکام آخرت است نه در حق احکام دنیا ص چه قتل در حق احکام دنیا اتلاف شمرده شده است ف از روی شرع ص لهذا واجب می شود بسبب آن قصاص و دیت ف در جزاء آن ص پس همچنین اتلاف شمرده خواهد شد در حق مهر ف چه آن از احکام دنیوی است ص مسئله ۱۱ + اگر زن آزاد کشت خود را پیش از آنکه وطی کند او را شوهرش پس میرسد او را مهر وی بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند این را بر اینکه مرتد گردد زن مسلمان پیش از وطی و بر آنکه خواجه بکشد کنیز خود را ف چه در صورت چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهر بجهت آنکه زن مذکوره که مالک بدل است مانع است از تسلیم مبدل بخنین در ینجا نیز ص دلیل علمای ما رح این است که جنایت انسان بر ذات خود معتبر نیست در حق احکام دنیا پس کشتن خود بمنزله مردن است بغیر قتل بخلاف وقتیکه قتل کند خواجه کنیز خود را چه این قتل معتبر است در حق احکام دنیا لهذا واجب میشود بر وی کفاره مسئله ۱۲ + اگر شخصی نکاح کرد کنیزی را و خواست که عزل نماید ف یعنی انزال نماید در غیر رحم ص پس مالک اذن آن خواجه آن کنیز است نزد ابیحنیفه رح و همین ظاهر روایت است و نزد صاحبین رح کنیز مذکوره مالک اذن مذکور است زیراچه وطی حق وی است لهذا میرسد او را که درخواست وطی نماید ف از شوهر ص و بسبب عزل وطی ف که حق وی است ص ناقص میگردد لهذا رضای او شرط است چنانچه در زن آزاد ف رضای وی شرط است بجهت عزل همچنین در ینجا نیز ص بخلاف کنیز که مملوک وطی کننده است زیراچه وطی حق وی نیست لهذا نمیرسد وی را که درخواست وطی کند از خواجه خود پس رضای او شرط نیست و وجه ظاهر روایت این است که عزل موجب خلل است در مقصود که ولد است و آن حق خواجه است لهذا رضای وی شرط است نه رضای آن کنیز و بدین ظاهر میشود فرق میان زن آزاد و کنیز مسئله ۱۳ + اگر کنیزی نکاح کرد باذن خواجه خود و بعد از آن آزاد گشت پس او مختار است اگر خواهد فسخ کند نکاح را و اگر خواهد امضای آن نماید خواه شوهر آن بنده باشد یا آزاد بجهت آنکه گفت بریره را ف مکاتبه عائشه رضی ص وقتیکه آزاد گشت فرمود وی را پیغمبر علیه السلام مالک بضع خود گشتی پس اختیار کن ف این حدیث دلالت میکند بر اینکه معتقه مذکوره مختار است خواه شوهرش بنده باشد یا آزاد ص زیراچه علت اختیار که مذکور است در این حدیث یعنی مالک شدن وی بضع خود را شامل است هر دو صورت را و شافعی رح میگوید که کنیز مذکوره مختار نیست وقتیکه شوهرش آزاد باشد و حدیث مذکور حجت است بر وی و بجهت آنکه ملک شوهر زیاده می شود بعد از عتق ف بنسبت سابق چه او پیش از عتق مالک دو طلاق بود

فيملك الزوج بعده ثلث تطليقات فتملك رفع اصل العقد فكذا الزيادة وكذلك المكاتبة يعني اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت
وقال زفر رحمه الله لا خيار لها لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر لها فلا معنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لا يعتبر رضاها ولنا
ان العلة ازدياد الملك وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها قرءان وطلاقها ثنتان وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم عتقت صح النكاح لانها
من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق
فان كانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها فالمهر للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها
حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية
ووجب المسمى ولهذا لا يجب مهر اخر بالوطي في نكاح موقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا يوجب الا مهرا واحدا ومن وطي امة ابنه فولدت منه
فهي ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك
جاريته للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير
القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب

ص و بعد از عتق مالک سه طلاق میشود پس کنیز مذکور و مالک این خواهد شد که رفع کند اصل عقد نکاح را تا شوهرش مالک زیادتی نشود و بعد از عتق نیز همچنین است مکاتبه یعنی
وقتیکه مکاتبه نکاح کند باذن خواجه خود و بعد ازان آزاد شود و گفته است زفر رح که مکاتبه را اختیار نیست زیراچه عقد نافذ جاری گشته است برضامندی وی و مهرش میرسد باو
ف و هرگاه چنین باشد ص پس اثبات خیار برای وی هیچ معنی ندارد بخلاف کنیز چه رضای وی معتبر نیست و دلیل علمای ما رح این است که علت اختیار که زیادتی
ملک ست یافته شده است در مکاتبه نیز چه عدت ان ف پیش از عتق ص دو حیض است و طلاق آن نیز دو ف و بعد از عتق سه خواهد شد ص مسئله ۱۴ اگر
نکاح کند کنیزی بغیر اذن خواجه خود و بعد ازان آزاد گشت پس درین هنگام صحیح و نافذ میگردد نکاح آن چه کنیز مذکور از اهل عبارت ست ف یعنی اهلیت ایجاب
و قبول از جهت عاقله و بالغه است ص و عدم جواز نکاح مذکور نبود مگر بجهت حق خواجه و آن باقی نماند پس جایز و صحیح خواهد شد نکاح و مختار نخواهد شد کنیز مذکوره بجهت
آنکه نکاح او نافذ شده است بعد از عتق پس بسبب عتق متحقق نخواهد شد زیادتی ملک شوهر پس چنان شد که تزویج کند ذات خود را بعد از عتق مسئله ۱۵ اگر نکاح کند
کنیزی بغیر اذن خواجه خود بکابین هزار درم و مهر مثل وی صد درم است و وطی کرد آنرا شوهرش و بعد ازان آزاد کرد اورا خواجه وی پس مهر مسمی میرسد بخواجه چه شوهر کنیز مذکوره
استیفا نموده است منفعتی را که مملوک خواجه است ف پس خواهد رسید مهر آن بوی ص و اگر آزاد کرد کنیز مذکوره را خواجه وی و بعد ازان وطی کرد آنرا شوهرش پس مهر مسمی میرسد
بکنیز مذکوره زیراچه شوهرش استیفا نموده است منفعتی را که مملوک کنیز مذکوره است پس خواهد رسید مهر بوی بجهت آنکه عقد مذکور بسبب عتق نافذ میشود از وقت عقد پس تسمیه
صحیح خواهد بود و واجب خواهد شد مسمی و بنابران واجب نمیشود مهر دیگر بسبب وطی ف پیش از نفاذ نکاح ص در صورتیکه نکاح موقوف باشد زیراچه جواز نکاح هرگاه
مستند گشت بسوی عقد پس نفاذ نکاح از ابتدای وقت نکاح است پس واجب نخواهد شد مگر یک مهر واحد مسئله ۱۶ اگر شخصی وطی کند کنیز پسر خود را و متولد
شود ازان فرزندی و دعوت آن نماید شخص مذکور پس کنیز مذکوره ام ولدی میگردد و واجب میشود بروی قیمت کنیز مذکوره و مهر آن کنیز واجب نمیشود بروی زیراچه هرگاه
میرسد پدر را که مالک مال پسر خود گردد وقتیکه محتاج شود بسوی آن بجهت بقای نفس پس همچنین میرسد پدر را که مالک کنیز پسر گردد وقتیکه محتاج شود بسوی محافظت آب
منی خود چه دران بقای وی ست بجهت آنکه بقای ولد بمنزله بقای وی ست ولیکن چون حاجت ابقای نسل کمتر ست از حاجت ابقای نفس لهذا مالک
کنیز مذکوره میگردد بعوض قیمت و مالک طعام میگردد بلا قیمت و بعد ازان بدانکه ملکیت پدر در کنیز مذکوره ثابت میشود پیش از استیلاد ف یعنی پیش از وطی
ص چه ملک شرط است برای استیلاد چه آن صحیح نمیشود مگر وقتیکه مالک آن باشد بجمیع وجوه یا حق ملک باشد دران و هیچ یکی ازین ثابت نیست مر پدر را

فيما خلا يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فتبين ان الوطي يلاقي ملكه فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي رحمهما الله يجب المهر لانه
يثبت الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت
لم تصر ام ولد له ولا قيمة عليه وعليه المهر وولدها حر لانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعي لخلوها عن ملك الاب الا يرى ان الابن ملكها
من كل وجه فمن المحال ان يملكها الاب من وجه وكذا يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاء ملكه الا انه
يسقط الحد للشبهة فاذا جاز النكاح صار ماؤه مصونا به فلم يثبت ملك اليمين فلا تصير ام ولد له ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكهما
وعليه المهر لالتزامه بالنكاح وولدها حر لانه ملكه اخوه فعتق عليه بالقرابة قال واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف
ففعل فسد النكاح وقال زفر رحمه الله لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يخرج
عن عهدتها وعنده يقع عن المأمور لانه طلب ان يعتق المأمور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب
فيقع العتق عن المأمور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله
اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت

در کنیز مذکوره حتی که جایز است او را که نکاح کند کنیز مذکوره را پس ضرورت است که اعتبار نموده شود ملک وی در کنیز مذکوره پیش از وطی ف و هرگاه چنین شد ص پس ظاهر گشت
که پدر مذکور وطی نموده است مملوکهٔ خود را پس واجب نخواهد شد بروی عقر آن و گفته است زفر و شافعی رح که واجب میشود بروی مهر زیرا چه نزد ایشان رح ثبوت ملک او در آن
کنیز از حکم استیلاد است ف یعنی ملک شی ثابت میشود در آن بسبب استیلاد ص چنانچه در کنیز مشترکه و حکم شی یافته میشود بعد از تحقق آن شی ف و هرگاه چنین شد پس
اول وطی در ملک غیر واقع خواهد شد لهذا واجب خواهد شد مهر ص مسئله ۱۷ اگر کسی تزویج کند کنیز خود را از پدر خود و متولد شود از آن فرزندی پس کنیز مذکوره ام ولد
پدر وی نمیگردد و واجب نمیشود بر وی قیمت کنیز مذکوره و واجب میشود بر آن مهر آن کنیز و فرزند مذکور آزاد است زیرا چه صحیح است این نکاح نزد علمای ما رح بخلاف شافعی
رح ف نزد او نکاح مذکور جایز نیست ص و دلیل علمای ما رح این است که کنیز پسر مملوک پدر نیست اصلا چه پسر مالک آنست بجمیع وجوه پس محال است که
مالک آن شود پدر بوجهی از وجوه و همچنین مالک است پسر تصرفاتی را که با آن ملک پدر باقی نمیماند ف مثل فروختن و تزویج نمودن و آزاد کردن ص پس این دلالت
میکند بر اینکه پدر مالک آن کنیز نیست ف بهیچ وجه ص ولیکن در صورتیکه وطی کند پدر آن کنیز را ساقط میشود حد از وی بسبب شبهه ملک و هرگاه جایز شد نکاح
محفوظ گشت آب منی او بسبب نکاح پس ملک وی ثابت نخواهد شد در آن لهذا کنیز مذکوره ام ولد وی نخواهد شد و بر آنکه واجب نمیشود بر پدر قیمت کنیز مذکوره
و نه قیمت فرزند مذکور زیرا چه پدر مالک هیچ یکی از اینها نشده است و واجب میشود بر پدر مهر چه او التزام آن نموده است بسبب نکاح و فرزند مذکور آزاد است زیرا چه مالک
آن شده است برادر او پس او آزاد خواهد شد بروی ص مسئله ۱۸ اگر گفت زن آزاد که منکوحه بنده است بخواجه وی که آزاد کن تو او را از جانب من بهزار درهم و آزاد
کرد پس درین صورت فاسد میگردد نکاح و گفته است زفر رح که فاسد نمیگردد و دلیل علمای ما رح این است که آزاد میشود بنده مذکور از جانب آمر ف که زن مذکوره است
ص لهذا ولای آن باو میرسد لهذا اگر نیت آمر کفاره باشد و از نیت ادای کفاره کند بعتق مذکور بیرون میشود از عهدهٔ آن کفاره و نزد زفر رح او آزاد میشود از جانب
مامور زیرا چه آمر طلب میکند از مامور که او آزاد کند بنده خود را از جانب آمر و این محال است زیرا چه عتق جاری نمیشود در بنده که مملوک آزاد کننده نیست پس صحیح نشد طلب آمر
لهذا آزاد خواهد شد از جانب مامور و علمای ما رح میگویند که ممکن است تصحیح طلب آمر باین وجه که اعتبار کرده شود ملک آمر در آن پیش از آزادی بطریق اقتضا چه ملک
شرط صحت آزاد کردن است از جانب آمر و هرگاه چنین شد پس قول او آزاد کن محمول خواهد شد بر اینکه طلب کرد از مامور که مالک آن گرداند آمر را بهزار درهم بعد از آن آزاد
کند آنرا از جانب او و قول مامور که آزاد کردم بمنزلهٔ آنست که تملیک نمود بوی و بعد از آن آزاد کرد آنرا از جانب او و هرگاه ثابت شد

الملك للآمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين ولو قالت اعتقه عني ولم تسم مالاً لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحاً لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسئلة الفقير ينوب عن الآمر في القبض اما العبد فلا يقع في يده شيء لينوب عنه

باب نكاح اهل الشرك

واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر رحمه الله النكاح فاسد في الوجهين الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الوجه الاول كما قال ابو حنيفة رحمه الله وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على ما مر من قبل فتلزمهم وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضاً لا تقريراً فاذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق ولهما ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ولابي حنيفة رحمه الله ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقاً للشرع لانهم لا يخاطبون

ملک آمر فاسد خواهد شد نکاح ف بجهت آنکه نکاح حره با بنده خود صحیح نیست ص چه میان ملک یمین و ملک نکاح منافات ست و اگر گفت زن که بخواجه بنده مذکور که آزاد کن از جانب من و ذکر مال نکرد پس درین صورت نکاح فاسد نمیگردد و ولای آن مر خواجه است و این نزد ابوحنیفه و محمد رح ست و گفته است ابو یوسف رح که این صورت و صورت اول هر دو برابر است ف یعنی درین صورت هم نکاح فاسد میگردد ص زیرا چه درین صورت نیز مقدم اعتبار نموده میشود تملیک بغیر عوض تا تصرف او صحیح گردد ف سوال تملیک بغیر عوض هبه است و آن بلا قبض صحیح نمیشود و درینجا قبض یافته نشد پس چگونه صحیح خواهد شد جواب ص درینجا اعتبار قبض ساقط است و در صورتیکه کفاره ظهار واجب باشد بر کسی و او امر کند غیر را بانکه طعام دهد از جانب وی و او طعام دهد ف پس درین صورت هبه بغیر قبض صحیح است همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابوحنیفه و محمد رح این است که قبض شرط است در هبه بنص پیغمبر علیه السلام پس ممکن نیست اسقاط آن و نیز ممکن نیست اثبات آن بطریق اقتضا زیرا چه قبض فعل حسی ست بخلاف بیع زیرا چه آن تصرف شرعی ست و در مسئله کفاره ف که نظیر آورده است آنرا ابو یوسف رح ص فقیر نائب ست از جانب آمر در قبض طعام مذکور اما بنده ف مسئله کلام درنیست ص نمیتواند که نائب آمر شود زیرا چه چیزی در دست او نیاید تا نائب آمر شود ف در قبض والله اعلم

ص باب در بیان نکاح مشرکان مسئله ۱ + اگر نکاح کند کافری زنی را بغیر گواهان یا در ایامیکه زن مذکوره در عدت کافر دیگر ست و این در دین ایشان جائز باشد و بعد ازین آن هر دو زن و شوی مسلمان شدند پس ثابت داشته میشود نکاح میان آن هر دو و این نزد ابوحنیفه رح ست و گفته است زفر رح که نکاح مذکور فاسد ست در هر دو صورت ف یعنی در صورت نکاح بغیر شهود و در صورت نکاح در عدت کافر دیگر ص و لیکن مواخذه کرده نمیشود از کافران پیش از اسلام و پیش از رفتن بسوی حکام ف یعنی پیش از آنکه این قضیه را پیش حاکم برند ص و قول ابو یوسف و محمد رح در صورت اول موافق قول ابوحنیفه رح ست و در صورت دوم موافق زفر رح ست و دلیل زفر رح آنست که خطاب شرع شامل ست جمیع مردمان را چنانچه پیشتر گذشت پس آن لازم خواهد شد مر کافران را نیز و لیکن تعرض نموده نمیشود از ایشان بنابر آنکه آنها ذمی اند و این عدم تعرض بنابر اعراض ست نه بنابر آنکه نکاح مذکور جائز ست پس وقتیکه این قضیه پیش حاکم برند یا مسلمان شوند واجب خواهد شد تفریق میان آنها چه حرمت نکاح مذکور باقی ست و دلیل ابو یوسف و محمد رح این ست که حرمت نکاح معتده مجمع علیه است میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند در معاملات احکامی که مجمع علیه ست و در حرمت نکاح بغیر شهود اختلاف ست میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند از احکام اسلام در معاملات آنچه متفق علیه ست نه آنچه مختلف فیه است ف پس در صورت نکاح معتده تفریق نموده خواهد شد نه در صورت نکاح بغیر شهود ص و دلیل ابوحنیفه رح آنست که ممکن نیست اثبات حرمت نکاح مذکور از جهت حق شرع زیرا چه کافران مخاطب نیستند

بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقاً للزوج لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده واذا صح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها وكذا العدة لا تنافيها كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة

فاذا تزوج المجوسى امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا فى المعتدة ووجب التعرض بالاسلام فيفرق وعنده له حكم الصحة فى الصحيح الا ان المحرمية تنافى بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافاً لهما والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده اما اعتقاد المصر بالكفر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولو ترافعا

يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة لانه مستحق للقتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلا يشرع فى حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها عنه ولانه لا ينتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصالحه فان كان احد الزوجين مسلماً فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده مسلماً باسلامه لان فى جعله تبعاً له نظراً له ولو كان احدهما

بحقوق شرع واگر وجوب گردانیده شود عدت برای حق شوهر پس هیچ وجه آن نیست زیرا که او معتقد وجوب عدت نیست بخلاف وقتیکه این زن کافره منکوحه مسلمانی باشد زیرا که مسلمان معتقد وجوب عدت است پس ممکن است اثبات حرمت نکاح برای حق او وهرگاه صحیح شد نکاح مذکور در ابتدا بسبب عدم حرمت پس صحیح خواهد ماند در حالت بقا چه گواهی شرط نیست در حالت بقا و حالت مرافعت و اسلام حالت بقای نکاح است و همچنین عدت منافی بقای نکاح نیست چنانچه اگر بشبهه وطی کند کسی منکوحه شخصی را پس عدت بران لازم می آید و نکاح باقی میماند ❊ مسئله ۲ ❊ اگر نکاح کند مجوسی مادر خود را یا دختر خود را و بعد ازان مسلمان شوند هردو تفریق کرده شود میان آن هردو زیرا که نکاح محارم باطل است باجماع پس این جاری نموده خواهد شد بر کافران نیز نزد صاحبین رح چنانچه مذکور شد در عدت پس واجب است که تعرض نموده شود وقتیکه مسلمان شوند لهذا تفریق نموده خواهد شد بعد از اسلام و نزد ابوحنیفه رح نکاح مذکور صحیح است در روایت صحیحه لیکن محرمیت منکوحه منافی بقای نکاح است لهذا تفریق نموده خواهد شد بخلاف عدت چه آن منافی بقای نکاح نیست و بعد ازان بدانکه اگر یکی از زن و شوی مسلمان شوند تفریق کرده میشود میان آنها و اگر یکی از آنها مرافعت نماید پس تفریق کرده نمیشود نزد ابوحنیفه رح بخلاف صاحبین رح ف چه نزد ایشان درین صورت نیز تفریق نموده میشود ص وجه فرق نزد ابوحنیفه رح میان این دو صورت این که استحقاق یکی باطل نمیشود بسبب مرافعت دیگری چه تغیر نمیشود بسبب مرافعت یکی اعتقاد دیگری اما در صورت مسلمان شدن یکی ازان هردو اگرچه بسبب اسلام یکی اعتقاد دیگری متغیر نمیشود لیکن اعتقاد کسیکه کافر است معارض اسلام مسلمان نمیشود زیرا که اسلام غالب است و مغلوب نیست و اگر هردو مرافعت نمایند تفریق کرده میشود میان آنها باجماع زیرا که مرافعت هردو بمنزله حکم گردانیدن آنهاست ف یعنی وقتیکه آنها حکم گردانند شخصی را برای تفریق او تفریق نماید پس اینجا نیز همچنین است درینجا نیز ص ❊ مسئله ۳ ❊ روا نیست که نکاح کند مرتد زن مسلمه را و نه زن کافره را و نه مرتده را زیرا که مرتد مستحق کشتن است و مهلت دادن او را ف تا مدت سه روز ص بجهت این است که تامل کند ف در شبهه که سبب ارتداد اوست ص و نکاح باز میدارد او را ازین تامل پس آن مشروع نخواهد شد در حق او و همچنین جائز نیست که نکاح کند زن مرتده را کسی چه مسلمان چه کافر بجهت آنکه زن مرتده محبوس میماند برای تامل و خدمت شوهر باز میدارد او را ازان و بجهت آنکه منتظم نمیگردد میان مرتده و شوهر او مصالح نکاح بجهت محبوس ماندن وی و نکاح مشروع نیست بنظر ذات خود بلکه مشروع است برای مصالح آن و هرگاه مصالح آن فوت گشت مشروع نخواهد شد اصلا ❊ مسئله ۴ ❊ اگر یکی از زن و شوی مسلمان باشد پس فرزند آنها بر دین اسلام است و اگر مسلمان گردد یکی از زن و شوی در حالیکه آنها را فرزند صغیر است پس آن فرزند مسلمان شمرده میشود بسبب اسلام یکی از مادر و پدر زیرا که در گردانیدن آن تابع مسلمان شفقت است در حق آن فرزند ❊ مسئله ۵ ❊ اگر باشد یکی از زن و شوی

كتابيا والآخر مجوسيا فالولد كتابي لأن فيه نوع نظر له إذ المجوسية شر منه والشافعي رح يخالفنا فيه للتعارض
ونحن أثبتنا الترجيح وإذا أسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الإسلام فإن أسلم فهي امرأته وإن أبى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا عند أبي حنيفة ومحمد رح وإن أسلم الزوج وتحته مجوسية عرض عليها الإسلام فإن أسلمت فهي امرأته وإن أبت
فرق القاضي بينهما ولم تكن الفرقة بينهما طلاقا وقال أبو يوسف رح لا يكون الفرقة طلاقا في الوجهين أما العرض
فمذهبنا وقال الشافعي رح لا يعرض الإسلام لأن فيه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا نتعرض لهم
إلا أن ملك النكاح قبل الدخول غير متأكد فينقطع بنفس الإسلام وبعده متأكد فيتأجل إلى انقضاء ثلث
حيض كما في الطلاق ولنا أن المقاصد قد فاتت فلا بد من سبب يبتنى عليه الفرقة والإسلام طاعة
لا تصلح سببا لها فيعرض الإسلام ليحصل المقاصد بالإسلام أو يثبت الفرقة بالإباء وجه قول أبي يوسف رح
أن الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما أن بالإباء امتنع عن الإمساك بالمعروف مع
قدرته عليه بالإسلام فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة أما المرأة فليست بأهل للطلاق فلا ينوب منابها

کتابی است و دیگری مجوسی پس فرزند آنها کتابی شمرده میشود زیرا چه درین نوعی از شفقت است در حق آن فرزند چه مجوسی بدتر است از کتابی
و درین صورت خلاف شافعی رح است بسبب آنکه تعارض است ف یعنی میان کفر کتابی و کفر مجوسی ص و نزد علمای ما رح کتابی ترجیح دارد بر مجوسی چنانچه مذکور شد
مسئله ۱۶ و هنگامیکه مسلمان شود زن و شوهر او کافر است باید که عرض اسلام کند قاضی بر آن کافر ف یعنی بگوید که تو نیز مسلمان شو ص پس اگر مسلمان
شود زن مذکوره زوجه اوست و اگر ابا کند از اسلام تفریق کند قاضی میان آنها و این تفریق طلاق است نزد ابی حنیفه و محمد رح و اگر مسلمان شود مردی
و زن او مجوسی است عرض اسلام کند بر آن قاضی پس اگر مسلمان شود زن مذکوره پس او زوجه شوهر مذکور است و اگر ابا کند از اسلام تفریق کند قاضی میان
هر دو و این تفریق طلاق نیست و ابو یوسف رح گفته است که تفریق در هر دو صورت طلاق نیست و آنچه مذکور شد که عرض اسلام کند بر آن قاضی
مذهب علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که عرض اسلام نکند قاضی بر آن زیرا چه درین تعرض است از آنها و حال آنکه ما التزام نموده ایم که تعرض
آنها نکنیم بسبب عقد ذمه ف سوال پس باید که در صورت اسلام یکی از زن و شوهر ملک نکاح منقطع نشود و حال آنکه منقطع میشود و ملک نکاح نزد
او رح جواب ص انتظام مصالح نکاح میان مسلم و کافر ممکن نیست لهذا ملک نکاح بمجرد اسلام منقطع میگردد و وقتیکه پیش از وطی مسلمان شود یکی از زن
و شوهر چه ملک نکاح متأکد نیست درین صورت و بعد از وطی متأخر شود انقطاع ملک نکاح تا گذشتن سه حیض زیرا چه درین صورت متأکد شود ملک نکاح
چنانچه در طلاق و دلیل علمای ما رح این است که در صورت مذکوره مقاصد نکاح فوت شده است پس لابد است از سببی که فرقت بر آن مبتنی شود و اسلام طاعت
و صلاحیت این ندارد که سبب فرقت شود پس عرض نمود خواهد شد اسلام بر کافر تا حاصل شود مقاصد نکاح بسبب اسلام اگر مسلمان شود و یا ثابت شود
فرقت بسبب ابای وی از اسلام اگر مسلمان نشود و وجه قول ابی یوسف رح این است که سبب فرقت که ابا کردن است از اسلام از هر واحد از زن و مرد متحقق
میتواند شد پس فرقت بسبب ابا طلاق نخواهد شد چنانچه فرقت بسبب ملک طلاق نیست ف یعنی وقتیکه یکی از زن و شوهر مالک دیگر شود فرقت واقع
میشود میان آنها ص و این فرقت طلاق نیست ف تحقیق شیخین ما رح ص و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این است که شوهر هرگاه ابا نمود از اسلام باز ماند
از نگاه داشتن زن خود بطریق معروف با وجودیکه بر آن قادر است باین طور که مسلمان شود ف و چون باز ماند از نگاه داشتن آن بطریق معروف ص
پس قاضی قائم مقام آن خواهد شد در تفریق چنانچه اگر شوهر مقطوع الذکر یا عنین باشد و اما زن پس مالک طلاق نیست لهذا قاضی قائم مقام وی نیست

عند اباءها ثم اذا فرق القاضی بینهما باباءها فلها المهر ان کان دخل بها لتاکده بالدخول وان لم یکن دخل بها
فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم یتاکد فاشبه الردة والمطاوعة واذا اسلمت المرأة فی دار الحرب وزوجها
کافر او اسلم الحربی وتحته مجوسیة لم یقع الفرقة علیها حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجها وهذا لان
الاسلام لیس سببا للفرقة والعرض علی الاسلام متعذر لقصور الولایة ولابد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا
شرطها وهو مضی الحیض مقام السبب کما فی حفر البیر ولا فرق بین المدخول بها وغیر المدخول بها والشافعی رح
یفصل کما مر له فی دار الاسلام واذا وقعت الفرقة والمرأة حربیة فلا عدة علیها وان کانت هی المسلمة
فکذلک عند ابی حنیفة رح خلافا لهما وسیاتیک انشاء الله تعالی واذا اسلم زوج الکتابیة فهما علی
نکاحهما لانه یصح النکاح بینهما ابتداء فلان یبقی اولی **قال** واذا خرج احد الزوجین الینا من
دار الحرب مسلما وقعت البینونة بینهما وقال الشافعی لا تقع ولو سبی احد الزوجین وقعت البینونة
بینهما بغیر طلاق وان سبیا معا لم یقع البینونة وقال الشافعی رح وقعت فالحاصل ان السبب هو

در تفریق وقتیکه او اباء نماید از اسلام و بعد از ان بدانکه اگر تفریق کرده شود میان زن و شوی بجهت اباء زن از اسلام پس مهر رسد بوی اگر وطی
کرده باشد او را شوهرش چه مهر درین هنگام موکد شده است بسبب وطی و اگر وطی نکرده باشد وی را شوهرش پس مهر نیست وی را زیرا چه درین صورت
فرقت از جانب آن زن واقع شده است و مهر هم متاکد نیست پس این مانند آن شد که مرتده شود زن یا تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود * مسئله *
اگر مسلمان شود زنی در دار حرب و شوهر او کافرست یا که مسلمان شود حربی و زن او مجوسیه است پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا آنزمان که
بگذرد سه حیض و بعد از ان بائن می شود زن مذکوره از شوهر خود و دلیلش این ست که اسلام سبب فرقت نیست و عرض اسلام بر دیگر متعذر ست
بسبب قصور ولایت قاضی در دار حرب **ف** چه حکم او در دار حرب نافذ نیست **هـ** و فرقت ضرور ست بجهت دفع فساد پس شرط فرقت که
گذشتن حیض ست قائم مقام تفریق نموده خواهد شد که سبب فرقت ست چنانچه در صورت کندن چاه شرط قائم مقام سبب نموده شده ست **ف**
یعنی تلف شخصیکه در چاه کنده شده و در راه افتد مضاف بسوی ثقل و گرانی و مشی آن شخص که فی الحقیقة سبب تلف ست نیست چه ثقل و مشی
تعدی نیست مشی در راه مباح ست لهذا آن تلف مضاف نشود بسوی شرط که کندن چاه ست در راه کذا فی العنایة **هـ** و درین حکم فرقت
میان زن مدخوله و غیر مدخوله و شافعی رح فرق میکند درین صورت میان زن مدخوله و غیر مدخوله چنانچه فرق میکند میان آنها در دار اسلام **ف** وقتیکه
مسلمان شود یکی از زن و شوی **هـ** چنانچه بیان آن گذشت * مسئله ۸ * وقتیکه واقع شود فرقت میان زن و شوی بسبب اسلام شوهر و زن
مذکوره حربیه است پس واجب نیست بران عدت باجماع و همچنین ست حکم اگر زن مسلمان شود و شوهرش حربی باشد **ف** یعنی عدت واجب نیست
بران زن **هـ** نزد ابو حنیفه رح بخلاف قول صاحبین رح چه **ف** نزد آنها واجب میشود بروی عدت بعد از آمدن در دار اسلام **هـ** چنانچه بیان آن
خواهد آمد انشاء الله تعالی * مسئله ۹ * اگر مسلمان شود شوهر زن کتابیه پس نکاح آن هر دو باقی ست زیرا چه صحیح ست نکاح مسلمان از کتابیه ابتداء
پس نکاح سابق بطریق اولی باقی خواهد ماند * مسئله ۱۰ * اگر مسلمان شود یکی از زن و شوی در دار حرب و بیاید بسوی دار اسلام واقع میشود فرقت
میان آنها و گفته ست شافعی رح که واقع نمیشود فرقت و اگر اسیر کرده بیارند یکی از زن و شوی را از دار حرب واقع میشود فرقت میان آنها بالاتفاق
و اگر اسیر کرده بیارند هر دو را معا واقع نمیشود فرقت میان آنها و گفته ست شافعی رح که واقع میشود فرقت میان آنها پس حاصل این ست که سبب فرقت

التباين دون السبي عندنا وهو يقول بعكسه له ان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفاء للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذلك بقاء فصار كالشراء ثم هو يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولا عدة عليها عند ابي حنيفة رح وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها احكام الاسلام ولابي حنيفة رح انها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا تجب العدة على المسبية وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفة رح انه يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحبلى من الزنا ووجه الاول انه ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا **قال** واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح ان كانت الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق هو يعتبره بالاباء والجامع ما بيناه وابو يوسف رح مر على ما اصلناه في الاباء وابو حنيفة رح فرق

تباین دار است نزد علمای ما رح نه اسیر کردن و شافعی رح بعکس این میگوید و دلیل شافعی رح این ست که تباین دار موجب انقطاع ولایت ست و آن اثر نمیکند در فرقت چنانکه اثر نمی کند تباین دار در فرقت وقتیکه حربی مستامن در دار اسلام باشد و زنش در دار حرب یا مسلمان در دار حرب رفته باشد با امان و زنش در دار اسلام باشد و اما اسیر کردن پس آن مقتضی این ست که اسیر مملوک خالص اسیر کننده باشد و آن متحقق نمیشود مگر بانقطاع نکاح و لهذا ساقط میشود دین از ذمه اسیر و دلیل علمای ما رح این ست که بسبب تباین دار میان زن و شوی حقیقةً و حکماً مصالح نکاح منتظم نمیباشد پس این تباین مشابه محرمیت ست و اسیر کردن موجب ملک رقبه ست و آن منافی نکاح نیست ابتداء **ف** یعنی اگر تزویج کند کسی مملوک خود را از کسی جائز ست **ص** همچنین منافی بقای نکاح هم نخواهد بود مانند خریدن **ف** یعنی اگر کسی خرید کند منکوحه غیر را پس بسبب آن نکاح میان آنها باطل نمیشود **ص** و جواب شافعی رح این ست که اسیر کردن مقتضی این ست که اسیر مملوک محض اسیر کننده باشد بجهت ثابت شدن در محل عمل خود و محل نکاح که منافع بضع ست مال نیست **ف** پس اسیر کردن موجب بطلان نکاح نخواهد بود **ص** و میان مستامن و زن او تباین دار حکماً یافته نمیشود چه مستامن قصد دارد که باز رود بدار حرب **ف** اینست مستامن حکماً در دار حرب ست **ص** مسئله ۱ اگر زنی از دار حرب بیاید بدار اسلام **ف** مسلمان گردد یا ذمیه شده پس جائز ست وی را که نکاح کند و واجب نمیشود بر وی عدت نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب باشد بر وی عدت زیرا که فرقت واقع میشود بعد از آمدن وی در دار اسلام پس لازم خواهد شد بر وی احکام اسلام و دلیل ابی حنیفه رح این ست که عدت اثر نکاح سابق ست که واجب شده است بجهت اظهار شرافت و بزرگی ملک نکاح و شرافت نیست در ملک نکاح حربی و لهذا واجب نمیشود عدت بر زنیکه اسیر نموده شود و اگر زن مذکوره حامله باشد نکاح نکند تا آن زمان که وضع حمل گردد **ف** و این ظاهر روایت ست **ص** و مروی است از ابی حنیفه رح که صحیح ست نکاح آن و لیکن وطی نکند با او شوهرش تا آن زمان که وضع حمل شود چنانچه همین حکم ست در زنیکه حامله باشد از زنا و وجه روایت اول این ست که نسب حمل مذکور ثابت ست پس ملک نکاح سابق معتبر خواهد بود در حق ثبوت نسب پس معتبر خواهد شد در حق منع نکاح نیز بجهت احتیاط **مسئله ۲** اگر مرتد گردد یکی از زن و شوهر از دین اسلام العیاذ بالله واقع میشود فرقت بغیر طلاق نزد ابی حنیفه رح و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که اگر مرتد شود شوهر پس فرقت در صورت طلاق ست چه او قیاس میکند این ارتداد را بر اباء **ف** کردن شوهر از اسلام بجهت آنکه چنانچه در صورت اباء بازمی ماند شوهر از نگاه داشتن زوجه خود بطریق معروف با وجود قدرت وی بر آن همچنین درینجا نیز **ص** و ابو یوسف رح بر قاعده خود ست که در اباء ذکر شد و ابو حنیفه رح فرق

بينهما ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف فيجب التسريح بالاحسان على ما مر ولهذا تتوقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا تتوقف بالردة ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها قال واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولنا ما روي ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يامرهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بتجديد الانكحة والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائها

باب القسم

واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكرين كانتا او ثيبين او احدهما بكرا والاخرى ثيبا لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيمة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية

میان اباء از اسلام و ارتداد و وجه فرق این ست که ارتداد منافی نکاح ست بجهت آنکه بسبب ارتداد عصمت مثل مرتد ص باقی نمی ماند ف بلکه خون وی مباح میگردد ص و طلاق رافع نکاح ف ثابت ست ص پس محال ست که طلاق اعتبار نموده شود و ارتداد بخلاف اباء از اسلام زیرا چه بسبب آن فوت میشود نگاه داشتن زن بطریق معروف پس واجب میشود تفریق چنانچه گذشت و لهذا موقوف میماند فرقت درین صورت بر حکم قاضی و در صورت ارتداد موقوف نمیماند بر حکم قاضی و بعد ازان بدانکه اگر شوهر مرتد شده باشد فقط پس میرسد بزن وی تمام مهر اگر وطی کرده باشد آنرا و میرسد بوی نصف مهر اگر وطی نکرده باشد و اگر زن مرتد شده باشد پس میرسد بوی جمیع مهر اگر وطی کرده باشد وی را شوهرش و اگر وطی نکرده باشد پس نمیرسد بوی هیچ چیز از مهر و نه از نفقه زیرا چه فرقت درین صورت از جانب وی ست مسئله ۲ + اگر زن و شوی هر دو مرتد شوند معا و بعد ازان مسلمان شوند هر دو معا پس نکاح ایشان باقی ست از روی استحسان و گفته است زفر رح که باطل میشود نکاح آنها زیرا چه ردت یکی از زن و شوی منافی نکاح ست و در صورت ردت هر دو ردت یکی یافته میشود و دلیل علمای ما رح این ست که مرویست که در زمان صحابه رض قوم بنی حنیفه مرتد شده بودند بعد ازان مسلمان شدند و صحابه رض حکم نکردند آنها را بتجدید نکاح و ارتداد قوم مذکور معا اعتبار نموده شده است بسبب جهالت تاریخ و اگر مسلمان شود یکی از زن و شوی بعد از ارتداد هر دو فاسد میشود نکاح آنها زیرا چه یکی از آنها ثابت و قائم ست بر ردت و ردت منافی بقای نکاح ست چنانچه منافی ابتدای نکاح ست والله اعلم

باب در بیان قسم ف یعنی در بیان نوبت بیتوتت و شب خوابی با زنان خود وقتیکه آنها متعدد باشند ص مسئله ۱ + اگر باشد کسی را دو زن حره واجب ست بر وی که تسویه نماید میان آنها در قسم خواه باکره باشند آن هر دو یا ثیبه یا یکی از آنها باکره باشد و دیگری ثیبه بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصیکه مر او را دو زن باشد اگر مائل شود بسوی یکی در قسم پس او خواهد آمد در روز قیامت در حالیکه یکجانب او مائل ست ف یعنی مفلوج ص و مرویست از عائشه رض که پیغمبر علیه السلام تسویه مینمود در قسم میان زنان خود و میگفت که بار خدایا این قسم من ست میان چیزیکه مالک آن هستم ف یعنی در چیزیکه در اختیار من ست ص پس مواخذه مکن مرا در چیزیکه مالک آن نیستم یعنی در زیادتی محبت ف چه زیادتی محبت در اختیار نیست ص و در حدیث مذکور تفصیل نیست بدانکه زنان قدیم و جدید در قسم مساوی اند بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق ست و بجهت آنکه قسم از حقوق نکاح ست و در نکاح هر دو برابر اند و بجهت آنکه تعیین مقدار قسم مفوض ست بسوی شوهر ف یعنی اگر خواهد نوبت یک یک روز مقرر نماید و اگر خواهد زیاده ازان ص زیرا چه واجب بر شوهر تسویه ست میان آنها در قسم

دون طريقها والتسوية في البيتوتة لا في المجامعة لانها تبتني على النشاط وان كانت احدهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق والمكاتبة والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم **قال** ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي رح القرعة مستحقة لما روي ان النبي عليه السلام كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه الا انا نقول ان القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لان سودة بنت زمعة رضي الله عنها سألت رسول الله عليه السلام ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رضي الله عنها ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط

كتاب الرضاع

قال قليل الرضاع وكثيره سواء اذا حصل في مدة الرضاع تعلق به التحريم وقال الشافعي رح لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ولنا قوله تعالى

نه در طریق بیتوتت و آن یافته می شود و نیز باید دانست که مراد از تسویه قسم که واجب است آنست که تسویه نماید میان آنها در بیتوتت نه در مجامعت که موقوف است بر نشاط کی ذکر **ف** و آن امر اختیاری نیست پس آن مانند زیادتی محبت خواهد بود **ص مسئله ۲** اگر شخصی دو زن داشته باشد که یکی از آن آزاد است و دیگر کنیز پس برای زن آزاد دو ثلث قسم است و برای کنیز یک ثلث قسم بجهت آنکه چنین مرویست **ف** از علی رض **ص** بجهت آنکه حلت کنیز ناقص است از حلت آزاد **ف** چه جائز نکاح نمودن زن آزاد بر کنیز و عکس آن جائز نیست و هرگاه چنین شد **ص** پس ضرورست که حقوق کنیز هم ناقص باشد نسبت زن حره و مدبره و مکاتبه و ام الولد بمنزله کنیز اند زیرا چه قیت در آنها یافته میشود **ص مسئله ۳** هیچ حق نیست در قسم مر زنان را در حالت سفر پس شوهر مختار است هر کدام را که خواهد در سفر برد لیکن اولی این است که قرعه اندازد میان آنها پس قرعه بنام هر که برآید آن را در سفر برد و گفته است شافعی رح که قرعه انداختن میان آنها واجبست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر علیه السلام هرگاه عزم سفر مینمود قرعه می انداخت میان زنان خود و علمای ما رح میگویند که پیغمبر علیه السلام قرعه می انداخت برای اطمینان قلوب زنان پس قرعه انداختن مستحب خواهد بود و دلیل آن این است که هیچ حق بیتوتت نیست مر زنان را در وقت سفر نمودن شوهر زیرا چه میرسد شوهر را که در سفر نبرد هیچ یکی از زنان خود را پس جائز خواهد بود مر او را که در سفر برد یکی از آنها **مسئله** محسوب نمیشود بر شوهر مدت سفر **ف** یعنی واجب نمیشود بر وی که تسویه نماید در قسم باعتبار مدت مذکوره باین طور که بیتوتت نماید بمقدار مدت سفر با زن دیگر زیرا چه حق بیتوتت نیست مر زنان را در حالت سفر شوهر **ص مسئله ۵** اگر زنی نوبت خود را بخشد بزوجه دیگر شوهر خود جائز است زیرا چه سوده دختر زمعه رض نوبت خود را بعایشه رض بخشیده بود و بدانکه زن مذکوره که نوبت خود را بخشیده است میرسد او را که رجوع کند در نوبت خود بجهت آنکه او ساقط نموده است حق خود را که هنوز واجب نشده است پس ساقط نخواهد شد چه اسقاط جاری نمیشود مگر در حقیکه ثابت است و در ین جا هنگام رجوع او از قسم گویا باز مانده است از بخشیدن نوبت خود و بگیرد والله اعلم

کتاب در بیان رضاع

ف و آن در شرع عبارت است از مکیدن شیرخواره پستان زن را در وقت مخصوص که آن وقت رضاع است **ص مسئله ۱** رضاع شیر یا قلیل و قلیل یافته شود در مدت رضاع متعلق میشود بآن تحریم و گفته است شافعی رح که تحریم ثابت نمیشود مگر وقتیکه پنج بار **ف** شکم سیر **ص** شیر داده شود از پستان **ف** حتی اگر شیرخواره علی الاتصال تا یکساعت یا یک روز شیر از پستان بمکد متعلق نمیشود تحریم بآن **ص** بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام نمیگرداند مکیدن یکبار نه مکیدن دو بار نه مکانیدن یکبار نه مکانیدن دو بار و دلیل علمای ما رح این است که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است

وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ اَرْضَعْنَكُمْ الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولان
الحرمة وان كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوء العظم وانبات اللحم لكنه امر مبطن فتعلق الحكم بفعل الارضاع
وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به وينبغي ان يكون في مدة الرضاع لما نبين ثم مدة الرضاع ثلثون
شهرا عند ابي حنيفة رح وقالا سنتان وهو قول الشافعي رح وقال زفر رح ثلثة احوال لان الحول حسن
للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لما نبين فتقدر به ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال النبي عليه السلام لارضاع بعد حولين وله
هذه الاية ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب
للدينين الا انه قام المنقص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره ولانه لابد من تغيير الغذاء
لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى
مدة الحمل لانها مغيرة فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم والحديث محمول

برشما مادران شما که شیر داده اند شما را و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاع آنچه حرام میگردد بسبب نسب و در این هیچ تفصیل نکرده است ف
میان رضاع قلیل و کثیر سوال رضاع کثیر لابد است برای ثبوت حرمت زیرا چه حرمت ثابت میشود بسبب شبهه جزئیت بسبب افزون گشتن استخوان و انبات
لحم و افزونی استخوان و انبات لحم بر رضاع کثیر متصور است و نیز در حدیث آمده است که رضاع چیزیست که انبات لحم مینماید و افزون میکند استخوان را جواب
ص حرمت اگرچه ثابت میشود بسبب شبهه جزئیت بسبب افزونی استخوان و انبات لحم ولیکن آن امریست مخفی که معلوم نمیشود لهذا حرمت رضاع متعلق میشود بفعل
ارضاع ف یعنی دادن شیر که سبب افزونی استخوان و انبات لحم است چنانچه رخصت صوم متعلق است بسفر که سبب مشقت است ص و حدیث مذکور که روایت
کرده است امام شافعی رح جواب آن این است که حدیث مذکور منسوخ است ف اگر تاریخ نزول آیت مذکوره خبر باشد ص وگرنه مردود است بنابر آنکه معارض آیت مذکور
است و بدانکه مدت رضاع سی ماه است نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که دو سال است و همین قول شافعی رح است و گفته است زفر رح که مدت رضاع سه سال
است زیرا چه زیاده از دو سال ضرورت است بنابر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی پس آن زیادتی اندازه نموده خواهد شد بیکسال زیرا چه سال صلاحیت این دارد که
متغیر شود شیرخواره از حالی بحالی دیگر و دلیل صاحبین رح اینست که حق تعالی فرموده است که حمل وی و فصال وی یعنی مدت رضاعت وی سی ماه است و ادنی مدت
حمل شش ماه است پس باقی ماند برای رضاعت دو سال و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که رضاع نیست بعد دو سال و دلیل ابوحنیفه رح یکی آیت مذکوره است جواب
اینست که الله تعالی ذکر نموده است دو چیز را ف یکی حمل دوم فصال ص و بیان نموده است برای آن هر دو یک مدت که سی ماه است پس آن مدت بتمامها برای
هر واحد خواهد بود چنانچه در صورت دو دین ف یعنی اگر شخصی بگوید که برای فلان و فلان بر ذمه من هزار درم و پنج پیمانه گندم موجل است تا دو ماه پس مدت مذکوره که دو ماه
است برای هر واحد از دین است همچنین اینجا نیز سوال پس در این صورت لازم می آید که مدت حمل نیز سی ماه باشد حالانکه چنین نیست بلکه دو سال است جواب
ص موجب نقصان مدت مذکوره یافته شده است در حمل چه مرویست که فرزند باقی نمیماند در شکم مادر خود زیاده از دو سال و در فصال موجب نقصان یافته نشد ا
پس آن باقی خواهد ماند بر ظاهر خود دوم اینست که شیرخواره چنانچه متغذی میشود بشیر پیش از دو سال متغذی میشود بشیر بعد از دو سال و گذاشتن شیر دفعة متحقق نمیشود ف
بلکه آهسته آهسته تا آن زمان که فراموش نماید شیر را و خوگر شود بطعام ص پس ضرور است که از دو سال چیزی از مدت زیاده باشد و آن زیادتی مقدر نموده شده است
بشش ماه که ادنی مدت حمل است چه مدت حمل سبب تغییر غذا است زیرا چه غذای جنین مغایر غذای شیرخوار است و حدیثی که نقل نموده اند آنرا صاحبین رح محمول است

على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب **قال** واذا مضت
مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال
ولان الحرمة باعتبار النشو وذلك في المدة اذ الكبير لا يتربى به ولا يعتبر الفطام قبل المدة
الا في رواية عن ابي حنيفة رح اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشو بتغير الغذاء وهل يباح
الارضاع بعد المدة قد قيل لا يباح لان اباحته ضرورية لكونه جزء الآدمي **قال** ويحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي روينا الا ام اخته من الرضاع فانه يجوز ان يتزوجها
ولا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب لانها تكون امه او موطوءة ابيه بخلاف الرضاع ويجوز
تزوج اخت ابنه من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب لانه لما وطئ امها حرمت عليه

بمدت استحقاق ارضاع **ف** یعنی وجوب نیست ارضاع حتی که واجب نشود واجرت ارضاع بر پدر بعد از دو سال **ص** و نیز در قرآن مجید آمده است که والده شیر دهد فرزند را تا دو سال کامل نیز محمول است بر مدت استحقاق ارضاع **مسئله ۲** هرگاه بگذرد مدت رضاع و بعد از آن شیر خورد طفل مذکور پس تحریم ثابت نمیشود بسبب مکیدن مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که نیست رضاع بعد از مدت رضاعت بجهت آنکه حرمت ثابت نمیشود مگر بر رضاعتیکه بسبب آن نشو و نما ثابت نشود و نما حاصل نمیشود دیگر بر رضاعتیکه در مدت رضاع باشد زیراچه کبیر پرورش نمییابد بشیر **مسئله ۳** معتبر نیست گذاشتن شیر پیش از گذشتن مدت رضاعت **ف** یعنی اگر باز ماند طفل از شیر خوردن پیش از آنکه بگذرد مدت رضاع و باقی ماند در پستان مادر شیر و بخورد آن شیر را از پستان مادر مذکور صغیر پیش از گذشتن مدت رضاع پس ثابت شود تحریم بسبب رضاعت میان آن دو صغیر در ظاهر الروایت **ص** در روایت نموده است حسن از ابی حنیفه رح که این وقتیست که خوگر نشده باشد طفل مذکور بطعام **ف** بایطور که مستغنی شود از شیر **ص** و اما اگر خوگر شده باشد طفل مذکور بطعام پس آن فطامت معتبر است ثابت نمیشود در مدت بسبب رضاعت **ف** زیراچه هرگاه طفل مذکور چنان شد که طعام کفایت میکند **ص** پس غذای آن متغیر گشت نشو و نما **ف** که بسبب شیر حاصل میگشت **ص** از آن طفل منقطع شد **ف** پس معنی جزئیت که سبب تحریم است یافته نخواهد شد **ص** **مسئله ۴** آیا مباح است مکانیدن شیر طفل بعد از گذشتن مدت رضاعت یا نه پس در آن اختلاف است بعضی گفته اند که مباح نیست زیراچه مکانیدن شیر مباح است بجهت ضرورت چه شیر جزو آدمی است **ف** و آن ضرورت بعد از گذشتن مدت رضاعت باقی نمیماند **ص** **مسئله ۵** حرام میگردد بسبب رضاع آنچه حرام میگردد بسبب نسب بجهت حدیثی که سابق مذکور شد مگر مادر خواهر وی که رضاعی است چه جائز است وی را که نکاح کند او را و جائز نیست که نکاح کند مادر خواهر خود را که نسبی است زیراچه مادر خواهرش یا مادر وی است یا موطوءه پدر وی **ف** و آن حرام است بر وی **ص** بخلاف رضاعت **ف** و بدانکه مادر خواهر رضاعی سه احتمال دارد یکی آنکه مادر خواهرش فقط رضاعی باشد دوم آنکه خواهرش فقط رضاعی باشد سوم آنکه مادر و خواهر هر دو رضاعی باشند اما صورت اول این است که باشد شخصی را خواهر نسبی که او را مادر رضاعی است پس جائز است مر آن شخص را که نکاح کند مادر رضاعی خواهر مذکوره را و صورت دوم این است که باشد مر آن شخص را خواهر رضاعی که او را مادر نسبی است پس جائز است مر آن شخص را که نکاح کند مادر نسبی خواهر رضاعی را و صورت سوم این است که صغیر و صغیره که میان آنها هیچ قرابت نیست شیر مکیدند از پستان زنی و نیز صغیر مذکور فقط شیر مکیده باشد از پستان زن دیگر پس صغیر مذکور را جائز است که نکاح کند آن زن دیگر را که مادر رضاعی صغیره مذکوره است فقط **ص** **مسئله ۶** جائز است انسان را که نکاح کند خواهر پسر رضاعی خود را و جائز نیست که نکاح کند خواهر پسر نسبی خود را زیراچه خواهر پسر نسبی وی یا دختر وی است یا دختر موطوءه وی است و آن حرام

ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع وامرأة ابيه او امرأة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب لما روينا وذكر الاصلاب في النص لاسقاط اعتبار التبني على ما بيناه ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى آبائه وابنائه ويصير الزوج الذي نزل لها منه اللبن ابا للمرضعة وفي احد قولي الشافعي رح لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة لشبهة البعضية واللبن بعضها لا بعضه ولنا ما روينا والحرمة بالنسب من الجانبين فكذا بالرضاع وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة ولانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف اليه في موضع الحرمة احتياطا ويجوز ان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع لانه يجوز ان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من الاب اذا كانت له اخت من امه جاز لاخيه من ابيه ان يتزوجها وكل صبيين اجتمعا على ثدي امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى هذا هو الاصل لان امهما واحدة فهما اخ واخت ولا يتزوج المرضعة احدا من ولد التي ارضعت لانه اخوها ولا ولد ولدها لانه ولد اخيها ولا يتزوج الصبي المرضع اخت زوج المرضعة لانها عمته من الرضاع واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي

واین معنی یافته نمیشود در صورت اول ❊ مسئله ۷ ❊ جائز نیست کسی را که نکاح کند زن پدر رضاعی خود را و همچنین جائز نیست که نکاح کند زن پسر رضاعی خود را چنانچه جائز نیست که نکاح زن پدر و پسر نسبی خود را بجهت حدیث مذکور ف سوال در قرآن مجید آمده است که حرام است بر شما زنان پسران شما که صلبی اند و این قید صلبی دلالت میکند بر اینکه زنان پسران رضاعی حلال است و حال آنکه چنین نیست جواب ص ذکر قید مذکور برای اخراج متبنی است ف یعنی برای اخراج زن پسر رضاعی ص بنا بر آنچه سابق مذکور شد ❊ مسئله ۸ ❊ متعلق میشود تحریم بشیر مرد یعنی شیری که سبب آن مرد است و صورت آن این است که شیر دهد زنی دختری را پس حرام میشود آن دختر بر شوهر آن زن و بر پدر و پسر شوهر مذکور زیرا که شوهر مذکور که بسبب آن شیر نازل شده است در پستان زن مذکوره پدر دختر مذکوره است و در یک قول شافعی رح متعلق نمیشود تحریم بشیر مرد زیرا که حرمت بسبب شبهه جزئیت است و شیر جزو زن است نه جزو مرد و دلیل علمای رح یکی قول پیغمبر علیه السلام است ف که حرام میشود از رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب ص چنانچه سابق مذکور شد و حرمت نسب از جانب مادر و پدر هر دو است پس همچنین حرام خواهد شد از هر دو جانب در صورت رضاعت نیز و دوم آنکه ف هرگاه عائشه رض گفت پیغمبر علیه السلام را که یا رسول الله افلح برادر قعیس می آید نزد من حالانکه من یک پارچه پوشیده میباشم پس ص گفت پیغمبر علیه السلام بعائشه رض که آمدن افلح نزد تو مضایقه ندارد زیرا که او عم رضاعی تست ف چه این حدیث دلالت میکند بر اینکه قرابت رضاعت از جانب پدر متحقق میشود و مراد این است که زن شیر دهنده ماده و طفل شیر خواره میشود پس شوهرش پدر وی خواهد شد ص و سوم آنکه مرد سبب نازل شدن شیر است در پستان زن خود پس شیر مذکور منسوب میشود بسوی مرد در موضع حرمت بجهت احتیاط ❊ مسئله ۹ ❊ جائز است مرد را که نکاح کند خواهر برادر رضاعی خود را زیرا که جائز است وی را که نکاح کند خواهر برادر نسبی خود را و صورتش این است که باشد مر شخصی را برادر علاتی که وی را خواهر اخیافی هست پس جائز است آن شخص را که نکاح کند آن خواهر برادر مذکور را ❊ مسئله ۱۰ ❊ بدانکه قاعده این است که هرگاه دو صبی ف یعنی صغیر و صغیره ص شیر خورده اند از یک پستان جائز نیست مر یکی از ایشان را که نکاح کند دیگری را زیرا که مادر این هر دو یکی است پس این هر دو برادر و خواهر اند ❊ مسئله ۱۱ ❊ جائز نیست دختر که شیر زنی خورده است با هیچ یکی از پسران زن مذکوره زیرا که آنها برادر دختر مذکوره اند و همچنین جائز نیست نکاح آن دختر از پسر فرزند زن مذکوره زیرا که او پسر برادر آن دختر است ❊ مسئله ۱۲ ❊ جائز نیست که نکاح کند صغیر که شیر زنی خورده است با خواهر شوهر زن مذکوره زیرا که خواهر شوهر زن مذکوره عمه رضاعی آن صغیر است ❊ مسئله ۱۳ ❊ اگر شیر و آب باهم آمیزد بطوری که شیر غالب باشد پس متعلق میشود بآن تحریم و اگر آب غالب باشد متعلق نمیشود بآن تحریم بخلاف شافعی رح

وهو يقول انه موجود فيه حقيقة ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما حتى لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابي حنيفة رح وقالا اذا كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم قال رض قولهما فيما اذا لم تمسه النار حتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا لهما ان العبرة للغالب كما في الماء اذا لم يغيره شئ عن حاله ولابي حنيفة رح ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه اذ الدواء لتقويته على الوصول واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن الشاة لم يتعلق به التحريم اعتبارا للغالب كما في الماء واذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف رح لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم عليه وقال محمد وزفر رح يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشئ لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابي حنيفة رح في هذا روايتان واصل المسئلة في الايمان واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم لاطلاق النص

چه او میگوید که متعلق میشود بآن تحریم بجهت آنکه شیر حقیقةً موجود ست دران آب ف پس ضرورست که اعتبار نموده شود خصوصاً در باب حرمت که موضع احتیاط است ص و علمای ما رح میگویند که آنچه کمتر ست معدوم شمرده میشود حکماً چنانچه در یمین ف یعنی اگر سوگند خورده باشد که شیر نخواهد خورد و او بخورد شیر که مخلوط باب و آب غالب ست پس او حانث نمیشود ص مسئله ۱۴ اگر شیر مخلوط شود بطعام متعلق نمیشود بآن تحریم اگرچه شیر غالب باشد و این نزد ابوحنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که هرگاه شیر غالب باشد متعلق میشود بآن تحریم قال رض این قول صاحبین رح وقتی ست که شیر و طعام باهم آمیخته طبخ داده نشده باشد و اگر طبخ داده باشند آنرا باتش پس متعلق نمیشود بآن تحریم نزد همه دلیل صاحبین رح این ست که اعتبار مر غالب است چنانچه در صورت مخلوط نمودن آب وقتیکه متغیر نشده باشد از حالت خود ف بسبب چیزی ص و دلیل ابوحنیفه رح این ست که طعام اصل ست و شیر تابع آنست در آنچه مقصود ست ف یعنی تغذی ص پس گشت آن شیر مغلوب باشد ف و طعام غالب و بدانکه بعضی گفته اند که آنچه مذکور شد از قول ابوحنیفه رح وقتی ست که شیر متقاطر نباشد در وقت برداشتن لقمه و اما وقتیکه متقاطر باشد پس در انصورت تحریم متعلق میشود بآن شیر ص قال رض ف این صحیح نیست بلکه ص صحیح این ست که در هر دو صورت تحریم متعلق نیست نزد ابوحنیفه رح زیراچه شیر تابع طعام است در مقصود که تغذی ست مسئله ۱۵ اگر شیر زن مخلوط باشد بدوا باین طور که شیر غالب باشد پس تحریم متعلق ست بآن زیراچه در انصورت شیر مقصود ست و دوا برای تقویت آن ست تا برسد بآن شیر در جائیکه رسانیدن آن مقصود ست مسئله ۱۶ اگر شیر زن مخلوط باشد بشیر گوسپند باین طور که شیر زن غالب ست پس تحریم متعلق ست بآن و اگر شیر گوسپند غالب باشد پس تحریم بآن متعلق نیست چه اعتبار مر غالب راست چنانچه در صورتیکه شیر زن مخلوط باشد باب مسئله ۱۷ اگر شیر زنی مخلوط باشد بشیر زن دیگر پس درین صورت نزد ابی یوسف رح اعتبار مر غالب راست ف یعنی شیر زنی که غالب باشد پس تحریم متعلق ست بشیر او ص زیراچه در صورت مذکوره هر دو شیر بهم آمیخته بمنزله الشئ الواحد ست پس اقل تابع اکثر گردانیده خواهد شد در حکم و محمد و زفر رح گفته اند که تحریم متعلق ست بهر دو شیر زیراچه آن هر دو شیر از یک جنس اند و شئ غالب نمیشود بر جنس خود بجهت آنکه شئ بسبب آمیزش آن در جنس خود نابود نمیگردد تا آنکه محو و مستهلک شود چه مقصود از هر دو یک ست و از ابوحنیفه رح درین مسئله دو روایت ست ف یکی موافق ابی یوسف رح و دیگر موافق محمد رح ص و اصل اختلاف این مسئله در باب ایمان ست مسئله ۱۸ اگر در پستان باکره شیر نازل شود پس باین شیر تحریم متعلق ست ف یعنی اگر بخورد این شیر را صبی پس آن زن با وی رضاعی گردد و حرام میگردد بر او نکاح آن مثلا ص بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام است بر شما مادران شما که شیر داده اند شما را الآیه پس قرآن مطلق ست

ولانه سبب النشو فيثبت به شبهة البعضية واذا حلب لبن المرأة بعد موتها فأوجر الصبي تعلق به التحريم
خلافا للشافعي رح هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة ثم تتعدى الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها
ولهذا لا يوجب وطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن لمعنى الانشاز والانبات وهو قائم
باللبن وهذه الحرمة تظهر في حق الميتة دفنا وتيمما اما الجزئية في الوطي لكونه ملاقيا لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا
واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمد رح انه يثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على
الظاهر ان المفسد في الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء فاما المحرم في الرضاع معنى النشو ولا يوجد ذلك
في الاحتقان لان المغذي وصوله من الاعلى واذا نزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن على التحقيق
فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة واذا شرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به
التحريم لانه لا جزئية بين الآدمي والبهائم والحرمة باعتبارها واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة
حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم ان لم يدخل

وبجهت آنکه شیر زن مذکوره سبب نشو ونماست پس ثابت میشود بسبب آن شبهه بعضیت وجزئیت مسئله ۱۹ + اگر دوشیده شود
شیر از پستان زن مرده وخورانیده شود طفلی را پس باین شیر تحریم متعلق است بخلاف قول شافعی رح واو میگوید که اصل در ثبوت حرمت رضاع همان فقط زن است که شیر او
میخورد رضیع وبعد ازان حرمت بواسطه آن زن سرایت میکند بسوی دیگران وبسبب موت او محل حرمت نماند ف چه درین هنگام ص من قبیل جماد است ف
لهذا اگر وطی کند با او کسی حد زنا لازم نمی آید برا او ص وبسبب این وطی حرمت مصاهرت ثابت نمیشود ودلیل علمای ما رح این است که سبب حرمت رضاع شبهه جزئیت
است وشبهه جزئیت در شیر بسبب نشو ونما وانبات گوشت است واین معنی قائم است در شیر وشیر موجود است در صورت مذکوره واین حرمت ظاهر میشود در حق دفن زن مرده
تیمم او ف یعنی اگر نکاح کند کسی دختری را که شیر زن مرده خورده است پس آن کس را جائز است که دفن کند آن زن مرده را وتیمم دهد مر او را برای غسل میت وقتیکه آب
میسر نباشد بشرطیکه حاضر نباشند مگر مردان ص بخلاف آنکه اگر وطی کند کسی زن مرده را چه بسبب آن حرمت مصاهرت ثابت نمیشود زیرا چه شبهه جزئیت بسبب وطی
بجهت آنست که وطی یافته میشود در محل حرث ف یعنی در محلیکه صلاحیت این دارد که فرزند متولد شود ازان ص واین صلاحیت یافته نمیشود در زن مرده
ف وشبهه جزئیت در شیر زن مرده موجود است چنانچه مذکور شد ص پس فرق میان این ومیان آن ظاهر است ف وقیاس این بران صحیح نیست ص مسئله ۲۰
اگر حقنه نموده شود صبی را بشیر زنی پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست این ظاهر روایت است واز محمد رح مروی است که ثابت میشود بسبب آن تحریم چنانچه فاسد میشود بسبب
آن روزه ووجه فرق بنا بر ظاهر روایت آنست که موجب فساد در روزه اصلاح بدن است وآن یافته میشود در صورت حقنه واما موجب حرمت رضاع پس معنی نشو ونما است
وآن یافته نمیشود در صورت حقنه چه موجب غذا نیست مگر آنچه داخل شود در شکم انسان از راه دهن مسئله ۲۱ + اگر شیر نازل شود در پستان مردی ونخوراند طفلی را پس تحریم
رضاع بآن متعلق نیست چه آن شیر در حقیقت شیر نیست پس نشو ونما بسبب آن حاصل نخواهد شد وسر ان این است که شیر نازل نمیشود مگر در پستان کسی که زائیدن از او
متصور باشد مسئله ۲۲ + تحریم رضاع متعلق نیست بشیر گوسپند یعنی اگر دو صبی که یکی ازان پسر است ودوم دختر باهم شیر یک گوسپند خورند حرمت رضاع میان آنها
ثابت نمیشود زیرا چه جزئیت نیست میان بهائم وآدمی ف یعنی جزئیتی که موجب قرابت باشد ص وحرمت رضاع بسبب شبهه جزئیت ثابت میشود
مسئله ۲۳ + اگر نکاح کرد مردی صغیره وکبیره را واین کبیره شیر داد این صغیره را پس آن هر دو منکوحه حرام میگردند در حق آن مرد که شوهر آنهاست زیرا چه درین هنگام
اگر آنها در نکاح او باشند لازم می آید جمع میان مادر ودختر رضاعی واین حرام است چنانچه حرام است جمع میان مادر ودختر نسبی بعد ازان بدانکه در صورت مذکوره اگر وطی نکرده باشد

بالكبيرة فلا مهر لها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان الفرقة وقعت

لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلا منها لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها كما اذا قتلت مورثها ويرجع به

الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت به الفساد وان لم تتعمد فلا شيء عليها وان علمت بان الصغيرة امرأته

وعن محمد رح انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف

المهر وذلك يجري مجرى الاتلاف لكنها مسببة فيه اما لان الارضاع ليس بافساد للنكاح وضعا وانما يثبت

ذلك باتفاق الحال او لان فساد النكاح ليس بسبب لالزام المهر بل هو سبب لسقوطه الا ان نصف المهر

يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه ابطال النكاح واذا كانت مسببة يشترط فيه التعدي

كحفر البئر ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد اما اذا لم تعلم بالنكاح او علمت

بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك عن الصغيرة دون الافساد لا تكون متعدية لانها مامورة بذلك

ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية ايضا وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم

بآن زن کبیره شوهرش پس درین صورت زیرا هیچ از مهر نمیرسد زیرا چه فرقت متحقق شد از جانب او پیش از وطی و مر آن صغیره را نصف مهر میرسد

زیرا چه فرقت از جانب او متحقق نشده است **ف** سوال فرقت از جانب او متحقق است زیرا چه مکیدن شیر از پستان فعل اوست جواب **ص** مکیدن شیر اگرچه

فعل اوست ولیکن فعل او معتبر نیست در اسقاط حق او چنانچه فعل او معتبر نیست در صورتیکه قتل کند مورث خود را امدا او بسبب قتل مورث محروم نمیشود از میراث و بعد ازان

بدانکه آن نصف مهر که میرسد آنرا الصغیره مذکوره شوهرش باز میگیرد آنرا از کبیره مذکوره اگر آن کبیره قصد فساد نموده باشد و گرنه هیچ بر وی لازم نمی آید اگرچه میدانست که آن

صغیره منکوحه شوهر وی است و از محمد رح مرویست که شوهر را میرسد که نصف مهر صغیره مذکوره را از کبیره مذکوره بگیرد در هر دو صورت **ف** یعنی صورت قصد فساد و در صورت عدم قصد آن

ص و اما صحیح پس همان قول اول که ظاهر روایت است زیرا چه آن کبیره اگرچه موکد گردانیده است بر شوهر مذکور نصف مهر صغیره مذکوره را که در معرض سقوط بود و این موکد گردانیدن

بمنزله اتلاف است ولیکن کبیره مذکوره دران مباشر اتلاف نیست بلکه مسبب آنست بجهت آنکه شیر دادن موضوع نیست برای فساد نکاح و جز این نیست که فساد نکاح بسبب

شیر دادن در صورت مذکوره ثابت است بنا بر اتفاق **ف** یعنی بنا بر آنکه در صورت مذکوره لازم می آید جمع مادر و دختر رضاعی اتفاقا **ص** یا بجهت آنکه ابطال نکاح

موجب الزام مهر نیست بلکه موجب سقوط آنست ولیکن نصف مهر واجب شده بطریق متعه بنا بر آنچه مقرر است و اما شرط وجوب آن ابطال نکاح است پس باین جهت کبیره

مذکوره مسبب اتلاف است و هرگاه مسبب اتلاف است **ف** نه مباشر آن **ص** پس در ضامن شدن آن تعدی شرط خواهد بود چنانچه تعدی شرط است در صورت کندن چاه

ف یعنی اگر شخصی تعدی نموده باشد در کندن چاه بایطور که در زمین غیر کنده باشد آنرا یا در شاهراه ضامن میشود دیت کسی را که دران چاه افتد و اگر در زمین خود کنده باشد

آنرا ضامن آن نمیشود **ص** بعد ازان بدانکه تعدی کبیره مذکوره ثابت نمیشود مگر در صورتیکه مطلع باشد بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است و مقصود وی از شیر دادن صغیره مذکوره

افساد باشد و اما در صورتیکه مطلع نباشد بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است یا مطلع باشد بران ولیکن مقصود وی از شیر دادن آن افساد نباشد بلکه دفع جوع و هلاکت

صغیره مذکوره باشد نه فساد نکاح پس در هر دو صورت تعدی او ثابت نیست زیرا چه او بآن ماموره است و اگر مطلع باشد کبیره مذکوره بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است

ولیکن نمیداند که بسبب شیر دادن او نکاح فاسد میشود پس درین صورت نیز تعدی او ثابت نیست **ف** سوال جهل از حکم شرع در دار اسلام معتبر نیست پس چگونه جهل

کبیره مذکوره درین مسئله عذر خواهد بود در حق وی جواب **ص** جهل کبیره مذکوره درین مسئله معتبر نیست **ف** بجهت دفع حکم شرعی که آن عبارت است از وجوب ضمان

بلکه جز این نیست **ص** که اعتبار نموده شده است جهل برای دفع قصد فساد و تعدی **ف** بعد ازان حکم وجوب ضمان بنا بر انتفای تعدیست که علت وجوب آنست چه تعدی در صورت مذکوره یافته نشد

ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك رح يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف اللحم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا والله اعلم

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

قال الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة رض عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولا خلاف لاحد في الكراهة والحسن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلثة اطهار وقال مالك رح انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر رض عنهما ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخر ربما

ص مسئله ۲۴ برای ثبوت رضاع گواهی زنان فقط معتبر نیست بلکه رضاع ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد یا بگواهی یک مرد و دو زن و امام مالک رح گفته است که رضاع ثابت میشود بگواهی یک زن فقط بشرطیکه زن مذکوره عادل باشد زیرا که حرمت از حقوق شرع است پس ثابت خواهد شد بخبر واحد چنانچه ثابت میشود حرمت در صورتیکه خرید شخصی گوشت را و خبر داد او را شخص واحد بانکه آن گوشت ذبیحه مجوسی است و دلیل علمای ما رح اینست که ثبوت حرمت در باب نکاح منفک از زوال ملک مالک نیست ف بلکه مستلزم آنست ص و ابطال ملک ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد ف یا یک مرد و دو زن ص بخلاف گوشت چه حرمت خوردن آن متحقق میشود بی آنکه ملک مالک زائل گردد ف بلکه گاهی با وجود حرمت خوردن آن ملک آن باقی میماند ص پس حرمت گوشت از امور دینی است لهذا در آن خبر واحد معتبر است والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان طلاق

ف وان در لغت بمعنی گذاشتن است و در شرع عبارت است از زائل کردن نکاح یا ناقص کردن آن بعد حلت نکاح بلفظ مخصوص ص

باب در بیان طلاق سنت ص مسئله ۱ بدانکه طلاق بر سه نوع است یکی احسن و آن اینست که یک طلاق دهد مرد زن خود را در طهریکه در ان وطی نکرده باشد وی را و بعد از ان بگذارد وی را تا آن زمان که عدت او منقضی گردد بجهت آنکه صحابه رض دوست میداشتند این را که زیاده از یک طلاق ندهند تا آن زمان که عدت منقضی شود و این افضل میدانستند از آنکه سه طلاق دهد کسی زن خود را باین طور که در هر طهر طلاقی دهد و بجهت آنکه اگر کسی یک طلاق داده بگذارد تا آن زمانیکه عدت منقضی گردد دورتر از پشیمان میشود ف چه او اگر خواهد تدارک آن نماید باین طور که مراجعت نماید در اثنای عدت ص و نیز ضرر آن کمتر است در حق زن ف بجهت آنکه زن مذکوره محل نکاح شوهر مذکور نیز می ماند بعد از گذشتن عدت و این وسعت است در حق زن مذکوره و این وسعت نعمت است در حق او ص و هیچ عالمی قائل نیست بکراهت آن و دوم حسن و این نیز طلاق سنت است و آن اینست که سه طلاق دهد شوهر زن مدخوله خود را در سه طهر و امام مالک رح گفته است که این بدعت است و مباح نیست مگر یک طلاق زیرا چه اصل در طلاق حظر و منع است و مباح نمیشود طلاق مگر وقتی که حاجت شود بسوی آن بجهت خلاصی ف از زن ناموافق ص و آن حاجت دفع میشود بیک طلاق و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام فرمود با بن عمر رض که از جمله سنت اینست که منتظر طهر باشی و در هر طهر طلاقی دهی و دوم اینکه مدار اباحت طلاق بر دلیل حاجت است ف نه بر عین تحقق حاجت چه حاجت امر بطن و مخفی است ص و اقدام بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع در ان تازه میشود یعنی طهر دلیل حاجت است و دلیل حاجت مکرر میشود پس همچنین مباح خواهد شد تکرار طلاق بنظر تکرار دلیل حاجت و بدانکه بعضی گفته اند که اولی اینست که تاخیر کند در دادن طلاق اول باینطور که طلاق دهد در آخر طهر تا تطویل عدت لازم نیاید لیکن ظاهر اینست که طلاق دهد در اول طهر زیرا چه اگر تاخیر کند در دادن طلاق پس بسا است

يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك
وقع الطلاق وكان عاصيا وقال الشافعي رح كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والمشروعية لاتجامع الحظر بخلاف الطلاق
في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية
والدنياوية والاباحة للحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل
عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الحظر لمعنى في غيره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت
الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة وفي رواية الزيادات انه
لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسنة
في الوقت تثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لان المراعى دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع اما
زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة في الطهر تفتر الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفر وهو يقيسها على المدخول بها ولنا ان الرغبة
في غير المدخول بها صادقة لا تقل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها تتجدد بالطهر قال واذا كانت المرأة لا تحيض من صغر او كبر

که جماع خواهد کرد و حال آنکه او قصد طلاق دارد پس طلاق خواهد داد بعد از جماع و این منع است و سوم طلاق بدعت است و آن اینست که سه طلاق دهد شوهر زن خود را
دفعةً یعنی بیک کلام یا سه طلاق متفرق دهد در یک طهر و اگر سه طلاق بهر یکی ازین دو طریق واقع میشود و آن سه طلاق ولیکن طلاق دهنده گناهگار میشود و شافعی
رح گفته است که هر سه نوع طلاق مباح است زیرا که طلاق تصرف مشروع است لهذا حکم مترتب میشود بر آن و مشروعیت منافی حظر است و طلاق در حالت حیض
نیز حرام نیست بلکه حرام در آن تطویل عدت است نه طلاق و علمای ما رح میگویند که اصل در طلاق حظر و منع است بسبب آن قطع میشود نکاح که متعلق ست با آن
مصالح دینی و دنیوی و اباحت طلاق نیست مگر بجهت آنکه حاجت خلاصی است ف از زن ناموافق ص و حاجت نیست بجهت خلاصی باینکه سه طلاق
داده شود به یکبارگی و اما بسوی سه طلاق باینطور که سه طلاق متفرق در سه طهر حاجت است بنظر دلیل آن و آنچه شافعی رح گفته است که طلاق مشروع است
و مشروعیت منافی حظر است پس ف جواب آن ص اینست که مشروعیت طلاق فی نفسه باین جهت که طلاق ازاله مملوکیت است منافی حظر نیست بجهت معنی دیگر که
عبارتست ازینکه طلاق سبب قطع نکاح است که متعلق ست با آن مصالح دینی و دنیوی مسئله ۲ • دو طلاق دادن در یک طهر بدعت است بنا بر وجهیکه مذکور شد
ف سبب بدعت بودن سه طلاق در یک طهر ص و اختلافست در آنکه یک طلاق بائن در یک طهر بدعت است یا نه و محمد رح در مبسوط گفته است که هرگاه یک طلاق
بائن داد یک بار ترک سنت کرد زیرا که بسوی وصف بینونت حاجت نیست بجهت خلاصی زن ف چه بسبب گذشتن عدت خلاصی خواهد شد ص و در زیادات
گفته است که آن مکروه نیست بجهت حاجت بسوی خلاصی بالفعل ف یعنی بسبب طلاق بائن خلاصی بالفعل حاصل میشود و موقوف بر گذشتن عدت نمیماند ص
مسئله ۳ • بدانکه سنت در طلاق بر دو وجه است یکی باعتبار عدد و آن اینست که یک طلاق رجعی بدهد و درین سنت زن مدخوله و غیر مدخوله هر دو برابر است و دوم
باعتبار وقت و این سنت مخصوص است در حق زن مدخوله و آن اینست که طلاق دهد زن مدخوله را در طهری که جماع نکرده باشد با وی زیرا که معتبر دلیل حاجت است و آن اقدام
بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع تازه میشود و آن یعنی طهری که خالی از جماع است دلیل حاجت است و اما زمان حیض پس آن زمان نفرت است و طهری که در آن جماع کرده
یکبار رغبت سست میگردد و بدانکه در حق زن غیر مدخوله طهر و حیض برابر است ف یعنی طلاق دادن در حق او در هر دو حالت خلاف سنت و مکروه نیست ص بر خلاف
قول زفر رح که او زن غیر مدخوله را قیاس میکند بر زن مدخوله و علمای ما رح میگویند که رغبت جماع در حق زن غیر مدخوله همیشه تازه است و بسبب حیض کم نمیشود تا مادامیکه
حاصل نمیشود مقصود شوهر که جماع است و در حق زن مدخوله رغبت او تازه میشود در ایام طهر مسئله ۴ اگر باشد زنی که حیض نمی آید او را بسبب صغر سن یا بسبب کبر سن

فاذا اراد ان يطلقها ثلثا للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي
يئسن من المحيض الى ان قال واللائي لم يحضن والاقامة في الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض
لا بالطهر ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كان في وسطه فبالايام في حق التفريق وفي حق العدة
كذلك عند ابي حنيفة رح وعندهما يكمل الاول بالاخر والمتوسطان بالاهلة وهي مسئلة الاجارات **قال** ويجوز ان يطلقها
ولا يفصل بين وطيها وطلاقها بزمان وقال زفر رح يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان وهو
الشهر ولنا انه لا يتوهم الحبل فيها والكراهية في ذوات الحيض باعتباره لان عند ذلك يشتبه وجه العدة والرغبة وان كانت
تفتر من الوجه الذي ذكر لكن تكثر من وجه آخر لانه يرغب في وطي غير معلق فرارا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان الرغبة فصار كزمان
الحبل وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدي الى اشتباه وجه العدة وزمان الحبل زمان الرغبة في الوطي لكونه غير
معلق او يرغب فيها لمكان ولده منها فلا يقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابي حنيفة
وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يطلقها للسنة الا واحدة لان الاصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع

و خواهد شوهرش که سه طلاق دهد او را در وقت سنت پس طریق آن این ست که یک طلاق دهد او را و بعد از ان هرگاه بگذرد یکماه طلاق دیگر دهد او را و بعد از ان هرگاه
گذرد یکماه دیگر طلاق سوم دهد او را زیرا چه مدت یکماه در حق زن مذکوره قائم مقام حیض ست چنانچه در قرآن مجید مذکور ست که زنانیکه آئسه اند از حیض و زنانیکه هنوز حائض نشده اند
عدت ایشان سه ماه ست و بدانکه ماه قائم مقام حیض گردانیده شده است برای اعتبار در حق زن مذکوره و اعتبار نیست مگر بحیض نه بطهر پس معلوم شد که ماه قائم مقام حیض ست
نه قائم مقام حیض و طهر چه اگر قائم مقام حیض و طهر هر دو میبود بایستی که اندازه استبراء در روزها میبود چه آن اکثر مدت حیض ست و بعد از ان بدانکه اگر طلاق داده باشد
در اول ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه از روی هلال و اگر طلاق داده باشد در اثنای ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه بحساب روزها در حق تفریق طلاق و همچنین در حق
عدت نزد ابی حنیفه رح ست و نزد صاحبین رح ماه دوم و ماه سوم از روی هلال شمرده میشود و تتمه ماه اول از ماه چهارم گرفته میشود و بآن کامل نموده میشود
ماه اول و این اختلاف بسبب اختلاف ایشان ست در مسئله اجاره و بدانکه جایز ست که طلاق دهد زن مذکوره را شوهرش بعد از وطی بی آنکه فاصل باشد میان وطی
و طلاق زمانی و زفر رح گفته است باید که فصل کند میان وطی و طلاق بیکماه بجهت آنکه این قدر زمانه قائم مقام حیض ست و بجهت آنکه بسبب جماع سست میشود
رغبت جماع و باز تازه میشود رغبت آن مگر وقتیکه بگذرد زمانه و دلیل علمای ما رح این ست که احتمال حمل نیست در حق زن مذکوره و طلاق مکروه نیست بعد از وطی
در حق زن صاحب حیض مگر باعتبار احتمال حمل زیرا چه بصورت احتمال حمل مشتبه میشود طریق عدت **ف** چه عدت حامله بوضع حمل ست و عدت غیر حامله بحیض
و آنچه گفته است زفر رح که رغبت جماع بعد از جماع سست میگردد پس جواب آن این ست **ص** که رغبت جماع بعد از جماع اگرچه سست میگردد و لیکن در صورت مذکوره
رغبت جماع زیاده میشود و بنا بر آنکه شوهر زن مذکوره راغب ست در وطی آن بنا بر آنکه وطی ان موجب حمل نیست تا فرزند متولد شود و مرا او مؤنت آن لازم آید پس
در حق زن مذکوره هر زمان زمان رغبت جماع ست پس آن زمان مانند زمان حمل ست و طلاق دادن مر زن حامله را جایز ست بعد از جماع زیرا چه در صورت مذکوره اشتباه
طریق عدت لازم نمی آید و زمان حمل زمان رغبت ست چه شوهر راغب ست در وطی زن حامله بسبب آنکه آن وطی موجب حمل نیست یا راغب ست بسوی زن
حامله بسبب آنکه فرزند او از ان متولد خواهد شد پس بسبب جماع رغبت جماع در حق او کم نمیشود **مسئله ۵** اگر سه طلاق دهد کسی زن حامله خود را بطور سنت پس طریق
آن این ست که یک طلاق دهد او را و بعد از ان بعد از گذشتن یکماه طلاق دیگر دهد و بعد از ان هرگاه یکماه بگذرد طلاق سوم دهد او را این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست
و محمد و زفر رح گفته اند که طلاق سنت در حق زن حامله نیست مگر یک طلاق دهد او را زیرا چه اصل در طلاق منع و حظر ست و خلاف این نیست که در شرع آمده است که سه طلاق

بالتفريق على فصول العدة والشهر في حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ولهما ان
الاباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كما في حق الآئسة والصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة على
ما عليه الجبلة السليمة فصلح علما ودليلا بخلاف الممتدة طهرها لان العلم في حقها انما هو الطهر وهو
مرجو فيها في كل زمان ولا يرجى مع الحبل واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النهي عنه
لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا فلا ينعدم مشروعيته ويستحب له ان يراجعها لقوله عليه السلام لعمر مر ابنك
فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع والحث على الرجعة ثم الاستحباب
قول بعض المشائخ والاصح انه واجب عملا بحقيقة الامر ورفعا للمعصية بالقدر الممكن برفع اثره وهي العدة ودفعا
لضرر تطويل العدة قال فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها قال رض وهكذا ذكر في
الاصل وذكر الطحاوي رح انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الاولى قال ابو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي قول ابي حنيفة
وما ذكر في الاصل قولهما ووجه المذكور في الاصل ان السنة ان تفصل بين كل طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة

باین طور که یک طلاق دهد وبعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق دهد وبعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق سوم دهد وزن حامله را
حیض نمی آید ومدت یکماه درحق او قائم مقام حیض نیست ومدت حمل مانند یک طهر دراز ست پس نباید داد آنرا مگر یک طلاق چنانکه همین ست که در یک طهر
یک طلاق باشد وابوحنیفه وابویوسف رح گفته اند که اصل در طلاق اگرچه حظر ست لیکن بسبب حاجت مباح ست ومدت یکماه دلیل حاجت ست چنانچه
مدت مذکوره معتبر ست درحق زنیکه حیض نمی آید ویرا بسبب کبر سن یا صغر سن وهم آن این ست که مدت مذکوره زمان تجدد رغبت ست بنا بر آنچه مقتضای
طبع سلیم ست پس اقدام طلاق درین زمانه دلیل حاجت ست درحق حامله بخلاف زنیکه دراز باشد طهر او چه مدت یکماه درحق او دلیل حاجت نیست بر آنچه
علامت حاجت درحق او طهر بعد حیض ست واین درحق او در هر وقت محتمل ست ودرحق زن حامله احتمال آن نیست مسئله ۶ + اگر طلاق دهد کسی زن خود را
درحالت حیض طلاق واقع میشود زیرا چه طلاق درحالت حیض اگرچه منهی ست لیکن مشروع ست بنا بر آنکه نهی ازان بجهت ذات آن نیست بلکه بجهت امری
ست که طلاق درحالت حیض موجب تطویل عدت ست واین نهی را نهی لغیره میگویند واین منافی مشروعیت نیست لهذا طلاق درحالت حیض واقع
می شود ولیکن اگر طلاق دهد درحالت حیض پس مستحب این ست که رجعت نماید زیرا چه مروی ست که ابن عمر رض طلاق داده بود زن خود را درحالت حیض پس
پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را که مراجعت نماید بسوی زن مذکوره ودانکه این حدیث دلالت میکند بر آنکه طلاق درحالت حیض واقع
میشود و بر آنکه رجعت درین صورت مستحب ست وبعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که رجعت مستحب ست قول بعضی مشائخ ست وصحیح این ست که رجعت واجب ست
بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را وامر موضوع ست برای وجوب چنانچه مقرر ست در علم اصول فقه وبجهت آنکه طلاق دادن درحالت حیض
گناه ست ورفع گناه بقدر امکان واجب ست ودرصورت مذکوره رفع گناه برفع اثر آن که عدت است ممکن ست وبجهت آنکه تطویل عدت ضرر ست درحق
زن پس واجب ست که رجعت نماید وبعد ازان هرگاه پاک شود از حیض وباز حائضه شود وپاک گردد پس اگر خواهد طلاق دهد آنرا درین طهر واگر خواهد نگاهدارد
آنرا قال رض چنین مذکور ست درمبسوط وطحاوی رحمه الله گفته است اگر خواهد طلاق دهد آنرا در طهری که متصل ست بحیضیکه طلاق داده بود درآن ابوالحسن کرخی رح
گفته ست که آنچه ذکر کرده ست آنرا الطحاوی رح قول ابوحنیفه رح ست وآنچه مذکور ست درمبسوط قول صاحبین رح ست ووجه آن این ست که سنت
این ست که فصل نموده شود میان هر دو طلاق بحیض کامل وحیض اول ناقص ست بنا بر آنکه طلاق درا ثنای آن واقع شده ست پس بعض ازان مقدم از طلاق گذشته

فتكمل بالثانية ولا تتجزى فتتكامل واذا تكاملت الحيضة الثانية فالطهر الذى يليه زمان السنة فامكن تطليقها على وجه السنة ووجه القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها فى الحيض فيسن تطليقها فى الطهر الذى يليه

ومن قال لامرأته وهى من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له فهى طالق عند كل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة او عند رأس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت فى حالة الحيض او فى حالة الطهر وقال زفر رح لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهى ضد السنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سنى وقوعا من حيث ان وقوعه بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظمه عند نيته وان كانت آئسة او من ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر فى حقها دليل الحاجة كالطهر فى حق ذوات الاقراء على ما بينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا لما قلنا بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح نية الجمع فيه لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فاذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت فلا تصح نية الثلث **فصل** ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبى والمجنون والنائم لقوله عليه السلام

لهذا ضرورست که تکمیل آن نموده شود بحیض دوم و جائز نیست که بعضی از آن اعتبار نموده شود نه بعضی پس باین ضرورت حیض دوم تمام معتبر خواهد شد و وجه قول ملحاوی رح این ست که هرگاه رجعت کرد پس اثر طلاق مرتفع شد بسبب رجعت پس چنان شد که گویا طلاق نداده ست اصلا در حیض مذکور لهذا مسنون خواهد بود که طلاق دهد آنرا در طهری که متصل حیض مذکورست **مسئله** اگر شخصی بگوید زن خود را که انت طالق ثلثا للسنة و هیچ نیت نباشد وی را و حال آنکه زن مذکوره مدخوله اوست و هم صاحب حیض ست یعنی حیض می آید او را پس درین صورت در هر طهر یک طلاق واقع میشود زیرا چه لام در قول و للسنة بمعنی وقت و وقت سنت برای طلاق طهرست با جماع و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا در همان ساعت واقع شود یا نیت کرده باشد که در وقت تمامی هر ماه یک طلاق واقع شود پس درین دو صورت واقع خواهد شد طلاق مطابق نیت او خواه زن مذکوره در وقت وقوع طلاق در حالت حیض باشد یا در حالت طهر و زفر رح گفته ست که در صورت مذکوره نیت سه طلاق صحیح نیست چه آن بدعت ست و بدعت ضد سنت ست و علمای ما رح میگویند که لفظ مذکور احتمال سه طلاق دارد زیرا چه ایقاع سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن وقوع آن سنت ست یعنی بحدیث پیغمبر علیه السلام ثابت ست که اگر سه طلاق دهد کسی معا واقع میشود زیرا چه مروی ست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر شخصی هزار طلاق دهد زن خود را پس آن زن باین جدا میشود بسبب سه طلاق و باقی رد ست یعنی لغو ست و هرگاه ثابت شد که دادن سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن اگر سه طلاق معا دهد کسی وقوع آن سنت ست پس در صورت مذکوره مطلق کلام او بغیر نیت شامل نخواهد شد آنرا و اگر نیت آن کند شامل خواهد شد آنرا و اگر در صورت مذکوره زن مذکوره چنان باشد که عدت او بحساب ماه ست مثل آنکه چون زن آیسه و هیچ نیت نکرده باشد پس یک طلاق واقع میشود در همان ساعت و بعد از گذشتن یکماه واقع میشود طلاق دیگر و بعد از گذشتن ماه دیگر واقع میشود طلاق سوم زیرا چه مدت یکماه در حق او بمنزله طهرست در حق زن صاحب حیض چنانچه سابق مذکور شد و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا در همان ساعت واقع شود پس سه طلاق معا واقع میشود بنابر دلیلیکه مذکور شد و اگر در صورت مذکوره بگوید شخص مذکور بزن خود که انت طالق للسنة و لفظ ثلثا نگوید پس درین صورت نیت سه طلاق معا صحیح نیست زیرا چه نیت سه طلاق در صورت مذکوره صحیح میشود مگر باین جهت که لام در لفظ للسنة برای وقت ست و مفید تعمیم وقت ست و از لوازم آن تعمیم چیزی ست که در آن وقت واقع شود یعنی طلاق پس هرگاه نیت طلاق کرد جمع ست نمود تعمیم وقت باطل شد پس صحیح نخواهد شد نیت سه طلاق والله اعلم بالصواب

فصل **مسئله** طلاق هر شوهر واقع میشود وقتیکه او عاقل و بالغ باشد و طلاق صبی و مجنون و خفته واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است

كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديما العقل والنائم عديم الاختيار وطلاق المكره واقع خلافاً للشافعي رح هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعاً لحاجته اعتباراً بالطائع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا آية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل وطلاق السكران واقع واختيار الكرخي والطحاوي رح انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي رح لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هو معصية فجعل باقياً حكماً زجراً له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعاً للحاجة وستأتيك وجوهه في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى وطلاق الامة ثنتان

که هر طلاق جائز است مگر طلاق صبی و مجنون و بجهت آنکه اهلیت تصرف بسبب عقل ممیز است و صبی و مجنون از عقل ممیز خالی‌اند و خفته بمنزله صبی و مجنون است
چه وی را اختیار نیست مسئله ۲ • طلاق مکره بقول ما واقع است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که طلاق مکره واقع نمیشود زیرا که در حالت اکراه اختیار
مکره باقی نمیماند و هیچ تصرف شرعی معتبر نیست مگر باختیار بخلاف طلاق هازل یعنی هزل کننده زیرا که او مختار است در تکلم نمودن طلاق ف و همین سبب وقوع
طلاق است ص و علمای ما رح میگویند که مکره مذکور قصد ایقاع طلاق کرده است در منکوحه خود در حالیکه او را اهلیت او بود طلاق است پس مقتضای
آن این است که طلاق او واقع شود پس واقع خواهد شد چنانچه طلاق غیر مکره واقع میشود زیرا که علت وقوع طلاق غیر مکره حاجت وی است و این علت
یافته میشود در طلاق مکره چه او نیز محتاج است بسوی طلاق تا او خلاص شود از چیزیکه بآن اکراه کنند پس طلاق او واقع خواهد شد مانند طلاق غیر مکره و
سر آن این است که مکره مبتلا است بدو بلا ف یکی چیزیکه بآن اکراه کرده است اکراه کننده و دوم طلاق که بران اکراه نموده است ص و او هر دو را
دریافت نموده و آنچه آسان است نزد او آنرا اختیار نموده است ف یعنی طلاق را ص و این دلالت میکند بر اینکه وی را قصد و اختیار باقی است مگر
او راضی نیست باینکه حکم آن متحقق شود ف یعنی طلاق واقع شود ص و این منافی وقوع طلاق نیست مانند هازل ف یعنی اگر بطریق هزل طلاق
دهد کسی طلاق او واقع میشود باوجودیکه او راضی نیست باینکه طلاق واقع شود و همچنین طلاق مکره ص مسئله ۳ • اگر طلاق دهد کسی در حالت ف
مستی بسبب خوردن ص مسکر ف چون خمر مثلا ص پس طلاق او واقع میشود و مختار کرخی و طحاوی رح این است که طلاق او واقع نمیشود و این
قول شافعی رح است و دلیل ایشان این است که صحت قصد بعقل تعلق دارد و عقل در حالت مستی زائل است چنانچه زائل میشود عقل بسبب خوردن دوای مباح
چون بنج ف مثلا و درین صورت طلاق واقع نمیشود و همچنین درینجا نیز ص و علمای ما رح میگویند که درصورت مذکوره عقل او زائل شده است بسبب
چیزیکه آن گناه است پس عقل او باقی شمرده میشود و لهذا طلاق او واقع میشود تا از خوردن مسکر که حرام است باز ماند حتی اگر خمر خورد و بسبب آن
صداع حادث شود و بسبب این صداع عقل او زائل گردد و درین حالت طلاق دهد پس این طلاق واقع نمیشود مسئله ۴ • طلاق گنگ واقع
میشود که طلاق دهد باشارتیکه ف مفهوم و معلوم است ص چه اشارت او ف معهود است ص پس آن اشارت قائم مقام عبارت است در حق گنگ برای
دفع حاجت او و بیان اقسام اشارت گنگ خواهد آمد در اخیر این کتاب انشاء الله تعالی مسئله ۵ • تمام عدد طلاق در حق کنیز دو است

حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلث حرا كان زوجها او عبدا وقال الشافعي رح عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان صفة المالكية كرامة والآدمية مستدعية لها ومعنى الآدمية في الحر اكمل فكانت مالكيته ابلغ واكثر ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولان حل المحلية نعمة في حقها وللرق اثر في تنصيف النعم الا ان العقدة لا تتجزى فتكاملت عقدتان وتاويل ما روي ان الايقاع بالرجال واذا تزوج العبد امرأة باذن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امرأته لان ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه دون المولى

باب ايقاع الطلاق

الطلاق على ضربين صريح وكناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك فهذا يقع به الطلاق الرجعي لان هذه الالفاظ تستعمل في الطلاق ولا تستعمل في غيره فكان صريحا وانه يعقب الرجعة بالنص ولا يفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال وكذا اذا نوى الابانة لانه قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابي حنيفة رح انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخليص ولو قال انت مطلقة بتسكين الطاء لا يكون طلاقا الا بالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا فلم يكن صريحا قال ولا يقع به الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وقال الشافعي رح يقع ما نوى لانه محتمل لفظه

خواه شوهر او آزاد باشد یا بنده و مجموع عدد طلاق در حق زن حره سه است خواه شوهر او آزاد باشد یا بنده و شافعی رح گفته است که در عدد طلاق معتبر حال مرد است ف یعنی شوهر اگر آزاد است پس او مالک سه طلاق است اگرچه زن او کنیز باشد و اگر شوهر بنده است پس او مالک دو طلاق است اگرچه زن او حره باشد ص بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که معتبر در طلاق حال مرد است و در عدت حال زنان و بجهت آنکه صفت مالکیت کرامت و بزرگی است و آدمیت مستدعی آنست و معنی آدمیت در آزاد کامل تر است پس مالکیت او ابلغ و اکثر خواهد بود و دلیل علمای ما رح یکی این است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که طلاق کنیز دو است و عدت او دو حیض است و دوم آنست که محل حلت زن است و این حلت در حق او نعمت است و رق مقتضی تنصیف نعمت است پس باید که طلاق کنیز یک و نیم باشد که نصف طلاق حره است لیکن تنصیف یک طلاق متصور نیست پس بنا بر ضرورت طلاق کنیز دو گشت و حدیثی که آورده است آنرا شافعی رح پس تاویل آن این است که ایقاع طلاق از جانب مرد است مسئله ۲ + اگر نکاح کند بنده زنی را و طلاق دهد آنرا پس طلاق او واقع میشود و اگر طلاق دهد زن او را خواجه او پس این طلاق واقع نمیشود زیرا چه ملک نکاح حق آن بنده است پس بسوی او مفوض است اسقاط آن نه بسوی خواجه او والله اعلم

باب در بیان ایقاع طلاق مسئله ۱ + بدانکه طلاق بر دو نوع است یکی صریح دوم کنایت پس صریح آنست که بگوید انت طالق و مطلقة یعنی تو طلاق داده شده یا بگوید که طلقتک یعنی طلاق دادم ترا پس بدین الفاظ واقع میشود طلاق رجعی ف یعنی بعد ازان اگر رجعت نماید شوهر بآن زن در عدت جائز است ص زیرا چه این الفاظ استعمال کرده میشود در معنی طلاق پس این الفاظ طلاق صریح است و در نص آمده است که بعد از طلاق صریح رجعت جائز است و در واقع شدن طلاق بدین الفاظ نیت شرط نیست زیرا چه این الفاظ صریح است در طلاق بسبب آنکه غالب استعمال آن در طلاق است و بدانکه بالفاظ مذکوره طلاق رجعی واقع میشود اگرچه اراده کند بآن طلاق بائن زیرا چه اراده کرد بائن فعل چیزی را که شارع آنرا موقوف نهاده است بگذشتن عدت پس آن اراده منظور و معتبر نیست و اگر اراده کند طلاق از قید ف یعنی خلاصی از قید ص پس تصدیق کرده نمیشود و قاضی قبول نیست زیرا چه این خلاف ظاهر است و لیکن نزد خدا تعالی مقبول است زیرا چه اراده کرده از لفظ معنی را که آن لفظ احتمال آن دارد و اگر اراده کند طلاق از عمل و کار پس این نیز معتبر و مقبول نیست نه نزد قاضی و نه نزد خدا تعالی زیرا چه لفظ طلاق بمعنی رفع قید است و آن مقید بعمل نیست و مروی است از ابو حنیفه رح که این نیت عند الله معتبر است زیرا چه لفظ طلاق مستعمل است بمعنی خلاص کردن خواه از قید خواه از عمل مسئله ۲ + اگر بگوید کسی بزن خود انت مطلقة بسکون طا طلاق واقع نمیشود مگر آنکه نیت طلاق کند زیرا چه لفظ مذکور مستعمل نیست در طلاق از روی عرف پس لفظ مذکور صریح نیست در معنی طلاق و بدانکه بالفاظ مذکوره که طلاق صریح است واقع نمیشود مگر یک طلاق اگرچه نیت زیاده کند و شافعی رح گفته است که هر چه نیت کند بآن واقع میشود زیرا چه الفاظ مذکوره محتمل طلاق است

فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يصح قران العدد به فيكون نصبا على التفسير ولنا انه نعت فرد حتى قيل للمثنى طالقان وللثلث طوالق
فلا يحتمل العدد لانه ضده وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق والعدد الذي يقترن به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا
كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا ولو قال انت الطلاق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا فان لم تكن له نية او نوى واحدة او ثنتين فهي واحدة
رجعية وان نوى ثلثا فثلث ووقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لانه لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معه وانه
يزيده وكادة اولى واما وقوعه باللفظة الاولى فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو قال انت طلاق
يقع الطلاق به ايضا ولا يحتاج فيه الى النية ويكون رجعيا لما بينا انه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال فيه وتصح نية الثلث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم
جنس فيعتبر بسائر اسماء الاجناس فيتناول الادنى مع احتمال الكل ولا تصح نية الثنتين فيها خلافا لزفر هو يقول ان الثنتين بعض الثلث فلما صحت نية الثلث صحت نية بعضها ضرورة
ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية اما الثنتان في حق الحرة عدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى
التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منهما ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق لان
كل واحد منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها. اذا اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف

چه نزد وی لفظ طالق که اسم فاعل ست از طلاق ذکر طلاق است چنانکه ذکر عالم ذکر علم ست و ازین جهت صحیح ست ذکر عدد با الفاظ مذکوره مثلاً گفته میشود انت طالق ثلاثا یا انت مطلقة ثلاثا
و عدد مذکور منصوب میشود بسبب آنکه تفسیر ست برای طلاقی که مذکور ست در ضمن الفاظ مذکوره و دلیل علمای ما این ست که الفاظ مذکوره نعت واحد ست حتی که برای
دو طالقان و برای سه طوالق گفته میشود پس آن نعت واحد محتمل عدد نخواهد بود زیرا چه واحد ضد عدد ست و در ضمن لفظ طالق طلاقی که ذکر میشود آن صفت زن ست
نه صفت طلاقی که بمعنی تطلیق ست و عددیکه مذکور میشود بعد لفظ طالق آن نعت ست برای مصدر محذوف یعنی انت طالق طلاقا ثلاثا چنانچه میگویند اعطیته جزیلا
ای عطاء جزیلا مسئله ۱۳ اگر بگوید کسی بزن خود که انت الطلاق یا انت طالق الطلاق یا انت طالق طلاقا پس اگر هیچ نیت نباشد وی را یا نیت یک طلاق یا دو طلاق
کند پس نیست اینها یک طلاق رجعی واقع میشود و اگر نیت سه طلاق کند پس سه طلاق واقع میشود و بدانکه وقوع طلاق بلفظ دوم و سوم ظاهر ست زیرا چه اگر بگوید انت طالق
فقط طلاق واقع میشود پس هرگاه ذکر کرد با آن یک لفظ زیاده که مصدر ست بطریق تاکید پس طلاق بطریق اولی واقع خواهد شد و اما وقوع طلاق بلفظ اول پس بجهت
آنست ف که مراد از لفظ طلاق معنی طالق ست ص چه لفظ طلاق بمعنی طالق مستعمل ست چنانچه میگویند که رجل عدل ای عادل پس لفظ انت الطلاق بمنزله
انت طالق ست و بنا بر آنچه مذکور شد اگر بگوید انت طلاق پس طلاق واقع میشود نیز و بدانکه درین صورتها احتیاج بسوی نیت نیست و طلاق رجعی واقع میشود چه این
الفاظ صریح ست در معنی طلاق بسبب غلبه استعمال و بدانکه در صورتهای مذکوره اگر نیت سه طلاق کند صحیح ست زیرا چه لفظ طلاق که مصدر ست احتمال عموم و کثرت دارد
بجهت آنکه اسم جنس ست پس بقیاس دیگر اسمای اجناس مع احتمال کل شامل ادنی خواهد بود و در صورتهای مذکوره اگر نیت دو طلاق کند صحیح نیست بخلاف قول زفر رح چه او رح
میگوید که دو طلاق بعض سه طلاق ست و هرگاه نیت سه طلاق صحیح شد پس ضرورةً نیت بعض از ان صحیح خواهد بود و دلیل علمای ما رح این ست که نیت سه طلاق
صحیح میشود بجهت آنکه لفظ مذکور جنس ست حتی که اگر زن کنیزک باشد طلاق وی دو بود پس نیت دو طلاق صحیح میشود باعتبار معنی جنسیت ف چه دو طلاق در حق کنیزک
کل طلاق ست ص و در حق زن آزاد عدد ست و اسم جنس محتمل عدد نمیشود و سر آن این ست که معنی توحد در لفظ واحد معتبر ست و آن یا بلفظ مفرد میشود یا باسم جنس و تثنیه از هر دو جدا
نیست مسئله ۱۴ اگر شخصی بگوید بزن خود که انت طالق الطلاق و بگوید که مراد من از انت طالق یک طلاق ست و از لفظ الطلاق طلاق دیگر پس قول او مقبول ست
زیرا چه هر واحد از دو لفظ مذکور صلاحیت این دارد که ایقاع طلاق از ان کرده باشد پس دو طلاق رجعی واقع خواهد شد بشرطیکه زن مذکوره مدخوله وی باشد مسئله ۱۵ اگر
شخصی اضافت طلاق کند بسوی جمیع اجزای زن باین طور که گوید انت طالق در صورت طلاق واقع میشود زیرا چه اضافت طلاق کرده است

الى المحل وذلك مثل ان يقول انت طالق لان التاء ضمير المرأة او يقول رقبتك طالق او عنقك طالق او رأسك طالق او روحك او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك لانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا غيرهما قال الله تعالى فتحرير رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الفروج على السروج ويقال فلان رأس القوم ووجه العرب وهلك روحه بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر وكذلك ان طلق جزءًا شائعًا منها مثل ان يقول نصفك او ثلثك طالق لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن لهما انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضافه الى ريقها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع لانه محل النكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل

سوی محل طلاق ف که زن ست ع چه مراد از کلمه انت ذات زن ست ف بجمیع اجزای آن ع و همچنین ست حکم وقتیکه اضافت آن کند بسوی عضویکه تعبیر کرده میشود بآن از جمیع بدن باینطور که گوید رقبه تو طالق ست یا عنق تو طالق ست ف یعنی گردن تو ع یا روح تو طالق ست یا بدن تو طالق ست یا جسد تو طالق ست یا فرج تو طالق ست یا راس تو طالق ست یا وجه تو طالق ست چه باین الفاظ تعبیر کرده میشود از جمیع بدن اما تعبیر جمیع بدن بلفظ جسد و بدن ظاهر ست و همچنین تعبیر جمیع بدن بالفاظ باقی در محاوره و حدیث و قرآن آمده ست و باینکه همچنین ست لفظ دم ف یعنی خون ع در یک روایت یعنی همچنین طلاق واقع شود وقتیکه اضافت آن نماید بسوی جزو شایع چون نصف مثلا باینطور که گوید که نصف تو طالق ست یا ثلث تو زیرا که جزو شایع محل جمیع تصرفات ست چون بیع و غیره پس همچنین محل طلاق خواهد بود لیکن طلاق که قابل تجزی نیست در حق طلاق پس ثابت خواهد شد طلاق بجمیع آن ف مانند آنکه نصف طلقه خواهد شد و نصف آن نه که وجه خواهد بود ع مسئله اگر بگوید که دست تو یا پای تو طالق ست طلاق واقع نشود و زفر و شافعی رح گفته اند که طلاق واقع شود و همچنین خلاف ست در صورتیکه اضافت طلاق کند بسوی هر جزو معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن ف چون گوش و بینی و غیره ع و دلیل زفر و شافعی رح این ست که جزو مذکور استمتاع حلال ست بعقد نکاح ف چون بوسه و مس ع و چیزیکه همچنین ست پس آن چیز محل حکم نکاح ست پس آن محل طلاق نیز خواهد بود و هرگاه آن جزو محل طلاق ست پس طلاق ثابت خواهد شد دران بسبب اضافت طلاق بسوی آن و بعد از ان سرایت خواهد کرد آن طلاق بسوی جمیع اجزا چنانچه در صورتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جزو شایع چون نصف و غیره بخلاف آنکه اگر اضافت نکاح کند بسوی جزو معین چون دست و پا چه در صورت نکاح صحیح نیست زیرا که در صورت مذکور ممکن نیست که حلت ثابت شود دران جزو معین بنابر نکاح و بعد از ان سرایت کند آن حل بسوی جمیع بدن بجهت آنکه حرمت که در جمیع اجزای باقی ثابت ست غالب شود بر حلتیکه دران جزو معین ست و در صورت طلاق امر برعکس این ست و دلیل علمای ما رح این ست که جزو معین چون دست مثلا محل طلاق نیست پس اضافت طلاق بسوی آن لغو خواهد شد چنانچه اضافت طلاق بسوی آب دهن یا ناخن لغو ست و سر آن این ست که محل طلاق چیزیست که دران قید باشد چه طلاق دلالت میکند بر رفع قید و در دست قید نیست لهذا صحیح نیست اضافت نکاح بسوی آن بخلاف جزو شایع چه آن محل نکاح ست نزد علمای ما رح لهذا صحیح ست اضافت نکاح بسوی آن پس همچنین جزو شایع محل طلاق خواهد بود و درانکه اختلاف ست در صورتیکه اضافت طلاق کند کسی بسوی شکم و پشت و ظاهر این ست که درین صورت طلاق واقع نشود زیرا چه پشت و شکم تعبیر کرده نمیشود از جمیع بدن ع مسئله اگر شخصی نصف طلاق دهد زن خود را مثلا پس یک طلاق واقع میشود زیرا چه طلاق قابل تجزی نیست و ذکر بعض اجزای چیزیکه قابل تجزی نباشد بمنزله ذکر تمام آن

وکذا الجواب فی کل جزء سماہ لما بینا ولو قال لہا انت طالق ثلثۃ انصاف تطلیقتین فہی طالق ثلثا لان نصف التطلیقتین تطلیقۃ فاذا جمع بین ثلثۃ انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورۃ ولو قال انت طالق ثلثۃ انصاف تطلیقۃ قیل یقع تطلیقتان لانہا طلقۃ ونصف فتکامل وقیل یقع ثلث تطلیقات لان کل نصف یتکامل فی نفسہا فیصیر ثلثا ولو قال انت طالق من واحدۃ الی ثنتین او ما بین واحدۃ الی ثنتین فہی واحدۃ وان قال من واحدۃ الی ثلث او ما بین واحدۃ الی ثلث فہی ثنتان وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا فی الاولی ہی ثنتان وفی الثانیۃ ثلث وقال زفر رح فی الاولی لا یقع شیء وفی الثانیۃ تقع واحدۃ وہو القیاس لان الغایۃ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ کما لو قال بعت منک من ہذا الحائط الی ہذا الحائط وجہ قولہما وہو الاستحسان ان مثل ہذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الکل کما تقول لغیرک خذ من مالی من درہم الی مائۃ ولابی حنیفۃ رح ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر فانہم یقولون سنی من ستین الی سبعین وما بین ستین الی سبعین ویریدون بہ ما ذکرناہ وارادۃ الکل فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکر والاصل فی الطلاق ہو الحظر ثم الغایۃ الاولی لا بد ان تکون موجودۃ لترتب علیہا الثانیۃ ووجودہا بوقوعہا بخلاف البیع لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ

وبدانکہ ربع طلاق وخمس آن وغیرہ مانند نصف طلاق ست ودرانچہ مذکور شد بنابر وجہیکہ مذکور شد **مسئلہ ۸** - اگر شخصے بگوید بزن خود کہ بر تو سہ نصف دو طلاق ست پس سہ طلاق واقع میشود زیراکہ نصف دو طلاق یک طلاق ست پس ہرگاہ سہ نصف جمع کردہ شود سہ طلاق ضرورۃ واقع خواہد شد و اگر بگوید کہ بر تو سہ نصف یک طلاق ست پس بعضے گفتہ اند کہ دو طلاق واقع میشود چہ آن یک و نیم طلاق ست پس ربع طلاق کامل خواہد شد و بعضے گفتہ اند کہ سہ طلاق واقع خواہد شد زیراکہ ہر نصف طلاق یک طلاق کامل میشود پس سہ نصف سہ طلاق خواہد شد **مسئلہ ۹** - اگر شخصے بگوید زن خود راکہ بر تو طلاق ست از یک طلاق تا دو طلاق یا بگوید کہ از مابین یک طلاق تا دو طلاق پس درینصورت یک طلاق واقع میشود و اگر بگوید کہ از یک طلاق تا سہ طلاق یا بگوید مابین یک طلاق تا سہ طلاق پس دو طلاق واقع میشود و این نزد ابیحنیفہ رح ست و صاحبین رح گفتہ اند کہ درصورت اول دو طلاق واقع میشود و درصورت دوم سہ طلاق و زفر رح گفتہ ست کہ درصورت اول اصلا طلاق واقع نمی شود و درصورت دوم یک طلاق واقع میشود و ہمین مطابق قیاس ست زیراچہ غایت تحت مغیا داخل نمی شود چنانچہ اگر بگوید کسے کہ فروختم ازین دیوار تا بآن دیوار پس ہیچ یکے ازین دیوارہا در بیع داخل نمی شود و وجہ قول صاحبین رح کہ استحسان ست این ست کہ از مثل این کلام کہ مذکور شد کل مراد میشود در عرف چنانچہ اگر بگوید کسی بکسی کہ بگیر از مال من از یک درہم تا صد درہم تمام و کل مراد میشود و دلیل ابیحنیفہ رح این ست کہ از مثل این کلام در عرف زیادہ از کم و کم از زیادہ مراد میشود زیراچہ اہل محاورہ میگویند کہ سن من از شصت تا ہفتاد ست یا مابین شصت تا ہفتاد ست و مراد آنہا ہمان ست کہ گفتہ شد و جواب از دلیل صاحبین رح این ست کہ ارادہ کل دران چیز ست کہ طریق آن اباحت ست چنانچہ در مثالیکہ آوردہ اند آن را صاحبین رح و اما طلاق پس اصل دران حرمت و منع است و جواب از دلیل زفر رح این ست کہ ضرور ست کہ غایت اول موجود باشد تا غایت دوم بران مترتب گردد و درصورت مذکورہ غایت اول کہ طلاق ست موجود نمیشود مگر باین طور کہ آن طلاق واقع شود پس باین ضرورت واقع خواہد شد بخلاف مسئلہ بیع کہ نظیر آوردہ ست آن را زفر رح چہ دران ہر دو غایت کہ عبارت ست از ہر دو دیوار موجود ست پیشتر از بیع و بدانکہ درصورت مذکورہ اگر ارادہ یک طلاق نماید صحیح ست عند اللہ زیراچہ ارادہ کردہ آنچہ احتمال آن ست از کلام مذکور اما نزد قاضی مقبول نیست زیراچہ آن

خلاف الظاهر ولو قال انتِ طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب او لم تكن له نية فهي واحدة وقال زفر رح تقع ثنتان لعرف الحساب وهو قول حسن بن زياد رح ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وتكثير اجزاء التطليقة لا يوجب تعددها فان نوى واحدة وثنتين فهي ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع الى المظروف ولو كانت غير مدخول بها يقع واحدة كما في قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة في تاتي بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي ولو نوى الظرف تقع واحدة لان الطلاق لا يصلح ظرفا فيلغو ذكر الثاني ولو قال اثنتين في اثنتين ونوى الضرب والحساب فهي ثنتان وعند زفر رح ثلث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول على ما بيناه ولو قال انتِ طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة يملك الرجعة وقال زفر رح هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنا لا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع وقع في الاماكن كلها ولو قال انتِ طالق بمكة او في مكة فهي طالق في الحال في كل البلاد وكذلك لو قال انتِ طالق في الدار لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان وان عنى به اذا اتيت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى الاضمار

خلاف ظاهر است **مسئله ۱۰** - اگر بگوید کسی بزن خود که انت طالق واحدة في ثنتين یعنی بر تو طلاق است یک در دو و نیت معنی ضرب ازان اراده کند یا هیچ نیت نکند پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفته است که دو طلاق واقع میشود چه همین معنی مراد است از عبارت مذکوره در عرف اهل حساب و همین مختار حسن بن زیاد رح است و دلیل علمای ما رح این است که از عمل ضرب تکثیر اجزا میشود نه زیادتی مضروب و تکثیر اجزاے طلاق موجب تعدد طلاق نیست اگر از عبارت مذکوره اراده کند یک طلاق و دو طلاق را پس سه طلاق واقع میشود و اراده این معنی از عبارت مذکوره صحیح است چه عبارت مذکوره احتمال آن دارد بنابر آنکه از کلمه فی معنی واو گرفتن جائز است و درین صورت اگر زن مذکوره غیر مدخول بها باشد یک طلاق واقع میشود چنانچه در صورتیکه بگوید بزن غیر مدخوله انت طالق واحدة وثنتين و اگر در عبارت مذکوره از کلمه فی معنی مع اراده کند سه طلاق واقع میشود اگرچه زن مذکوره غیر مدخول بها باشد و اراده این معنی صحیح است چه کلمه فی بمعنی مع آمده است چنانچه فرموده است خدا تعالی فَادْخُلِي فِي عِبَادِي یعنی داخل شو مع بندگان من و اگر از کلمه فی معنی ظرف اراده کند یک طلاق واقع میشود زیراچه طلاق قابل این نیست که ظرف شود پس لغو خواهد شد ذکر کلمه فی ثنتین و این قول شافعی است رح و اگر بگوید که انت طالق ثنتين في ثنتين و معنی ضرب اراده کند پس دو طلاق واقع میشود و نزد زفر رح سه طلاق میشود زیراچه مقتضای عبارت مذکوره بنابر معنی ضرب چهار طلاق است پس سه طلاق واقع خواهد شد چه زیاده بر سه طلاق جائز نیست و نزد علمای ما رح کلمه ثنتین که اول مذکور است معتبر است چنانچه بالا مذکور شد **مسئله ۱۱** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است ازینجا تا بشام پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفته است که یک طلاق بائن واقع میشود زیراچه هرگاه وصف طلاق مذکور نمود بدرازی پس گویا گفت که بر تو طلاق دراز است و اگر چنین بگوید طلاق بائن واقع میشود پس همچنین درینجا نیز و علمای ما رح میگویند که طلاق مذکور را بدرازی وصف نکرده است بلکه بکوتاهی زیراچه طلاق هرگاه واقع شود در یک مکان پس آن در جمیع مکان واقع شود **مسئله ۱۲** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است بمکه یا در مکه پس بر آن زن طلاق واقع میشود فی الحال در جمیع بلاد و همچنین است اگر بگوید که بر تو طلاق است درین سرای زیراچه طلاق مختص نیست بهیچ مکان و اگر اراده کند از کلام مذکور که هرگاه بیائی تو در مکه بر تو طلاق است پس این صحیح است عند الله و نزد قاضی مقبول نیست زیراچه او در کلام خود تقدیر آمدن او بمکه نموده است

وهو خلاف الظاهر ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ولو قال
في دخولك الدار يتعلق بالفعل للمقارنة بين الشرط والظرف فحمل عليه عند تعذر الظرفية **فصل** في اضافة الطلاق
الى الزمان ولو قال انت طالق غدا وقع عليها الطلاق بطلوع الفجر لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك
بوقوعه في اول جزء منه ولو نوى به آخر النهار صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص في العموم وهو يحتمله
وكان مخالفا للظاهر ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم فانه يؤخذ باول الوقتين الذي تفوه به
فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة ولو قال غدا
كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين ولو قال انت طالق
في غد وقال نويت آخر النهار دين في القضاء عند ابي حنيفة رح وقالا لا يدين في القضاء خاصة لانه
وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا على ما بينا ولهذا يقع في اول جزء منه عند عدم النية
وهذا لان حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين ولابي حنيفة رح انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب

و آن خلاف ظاهر است **ف** و همچنین است حکم اگر اراده کند از قول خود بر تو طلاق است درین سرای بر تو طلاق است اگر داخل شوی
تو درین سرای **ص** **مسئله ۱۳۱** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است وقتیکه داخل شوی تو در مکه پس بر آن زن طلاق
نمی شود مگر وقتیکه داخل شود آن زن در مکه زیراچه او معلق کرده است طلاق را بر داخل شدن آن زن در مکه و اگر بگوید که انت طالق
في دخولك الدار پس این بمعنی انت طالق ان دخلت الدار است زیراچه ظرف بمعنی شرط می آید و چون ظرفیت متعذر است درینصورت
پس بر معنی شرط محمول نموده خواهد شد والله اعلم بالصواب

فصل — در بیان اضافت طلاق بسوے زمان **مسئله ۱** - اگر بگوید شخصے بزن خود که انت طالق الیوم
غدا یعنی طلاق است بر تو امروز فردا یا بگوید که انت طالق غدا الیوم یعنی بر تو طلاق ست فردا امروز پس واقع میشود طلاق
درصورت اول از اول وقت امروز و درصورت دوم واقع میشود طلاق از اول وقت فردا و لفظ دوم بهر دو صورت لغو است
زیراچه هرگاه او گفت الیوم واقع خواهد شد امروز بالفعل پس موقوف بر فردا نخواهد ماند همچنین هرگاه اول گفت غدا پس طلاق
موقوف خواهد ماند بر فردا پس امروز بالفعل واقع نخواهد شد پس لفظ دوم در هر دو صورت لغو خواهد شد **مسئله ۲** - اگر بگوید کسی بزن
خود که بر تو طلاق است فردا پس این طلاق واقع میشود وقتیکه طلوع شود فجر روز فردا زیراچه او وصف کرد زن خود را بالطلاق در تمامی فردا
و آن حاصل میشود بواقع شدن طلاق در اول جزو فردا و اگر اراده کند از لفظ فردا آخر فردا را پس صحیح است عند الله و نزد قاضی مقبول
نیست زیراچه او نیت تخصیص کرد در عام و عام محتمل خاص می شود لیکن این خلاف ظاهر ست و اگر بگوید که بر تو طلاق است در فردا
و بگوید که مراد از آن آخر روز فردا است پس قول او مقبول است نزد قاضی و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح
گفته اند که قول او نزد قاضی مقبول نیست و عند الله مقبول ست زیراچه لفظ فردا و در فردا برابر است چه لفظ فردا در هر دو صورت
ظرف است لهذا از لفظ در فردا الطلاق واقع می شود در اول جزو از اجزاے روز فردا وقتیکه هیچ نیت نباشد و دلیل
ابی حنیفه رح اینست که آن کس اراده کرد معنی حقیقی را از کلام خود زیراچه کلمه در برای ظرف ست و ظرفیت مقتضی استیعاب نیست

وتعين الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذا عين اخر النهار كان التعيين القصدي اولى بالاعتبار من الضروري بخلاف قوله غدا لانه يقتضي الاستيعاب حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد نظيره اذا قال والله لا صومن عمري ونظير الاول والله لاصومن في عمري وعلى هذا الدهر وفي الدهر ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شئ لانه اسنده الى حالة معهودة منافية لمالكية الطلاق فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج ولو تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا فكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعة ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شئ لانه اسنده الى حالة منافية فصار كما اذا قال طلقتك وانا صبي او نائم او يصح اخبارا على ما ذكرنا ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ما صريح في الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذا كلمة ما في الوقت

ودرصورت مذکوره طلاق واقع میشود بجزء اول از اجزای روز فردا وقتیکه نیت نکند بجهت آنکه جزء اول درینصورت معین است بالضروره بجهت عدم مزاحم آن نیست وهرگاه این تعیین ضروری معتبر شده است پس اگر معین کند متکلم آخر روز را این تعیین قصدی بطریق اولی معتبر خواهد شد بخلاف آنکه اگر بگوید که بر تو طلاق است فردا بلفظ و نگوید فی چه درینصورت اگر اراده کند آخر روز فردا از وقاضی مقبول نیست زیرا چه بلفظ فردا بدون لفظ فی موجب اینست که زن کوموصوف بطلاق باشد در جمیع روز فردا واین حاصل نمی شود مگر باینطور که طلاق واقع شود در اول روز فردا پس اراده آخر روز فردا درینصورت خلاف ظاهر است لهذا ازو قاضی مقبول نخواهد شد نظیر آن این است که وقتیکه بگوید کسی برسبیل نذر والله لاصومن عمری یعنی قسم بخدا که هر آئینه روزه خواهم داشت عمر خود ونظیر اول این است که بگوید والله لاصومن فی عمری وهمچنین الدهر وفی الدهر یعنی درصورت عدم ذکر لفظ فی استیعاب ضروریست ودرصورت ذکر آن استیعاب ضروری نیست مسئله ۳۔ اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است دیروز حال آنکه نکاح کرده است آنرا امروز پس درینصورت طلاق واقع نمی شود اصلا زیرا چه شوهر مذکور اضافت طلاق کرد بسوی وقتیکه او دران وقت مالک نیست پس طلاق مذکور لغو خواهد شد چنانچه اگر بگوید بزن خود که بر تو طلاق است پیش از آنکه من مخلوق باشم وبجهت آنکه ممکن است که کلام آنکس اخبار شود از عدم نکاح یا از اینکه زن مذکوره مطلقه است بتطلیق کسی از ازواج دیگر ودرینصورت اگر نکاح کرده باشد زن مذکوره را پیش از دیروز پس طلاق مذکور واقع میشود در وقتیکه تکلم بطلاق کرد زیرا چه اگر انشای طلاق کند کسی در زمان ماضی پس آن انشا فی الحال میشود ولهذا طلاق واقع خواهد شد در حال چه کلام مذکور انشا است وخبر نیست چه او طلاق نداده بود دیروز تا ازان خبر بدهد واضافت طلاق نکرده است بسوی حالتیکه منافی طلاق باشد حتی که لغو شود مسئله ۴۔ اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است پیش از نکاح تو با من طلاق واقع نمیشود زیرا چه اضافت طلاق کرد بسوی حالتیکه منافی طلاق است چنانچه اگر بگوید که بر تو طلاق است در حالیکه من کودک بودم یا در خواب بودم یا گفته خواهد شد که کلام آنکس اخبار است از عدم نکاح یا ازینکه زن مذکوره مطلقه است به تطلیق کسی از ازواج دیگر چنانچه بالا گذشت مسئله ۵۔ اگر گفت کسی بزن خود که انت طالق ما لم اطلقک یعنی بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا یا بگوید که انت طالق متی لم اطلقک او متی ما لم اطلقک وخاموش ماند پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره زیرا چه اضافت طلاق کرد بسوی زمانی که خالی از طلاق است وآن زمان یافته شد وقتیکه خاموش ماند وسر آن این است که کلمه متی ومتی ما از ظروف زمان است وهمچنین کلمه ما برای وقت آمده

قال الله تعالى ما دمت حيا اى وقت الحيوة ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت لان العدم لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة وهو الشرط كما فى قوله ان لم آت البصرة وموتها بمنزلة موته هو الصحيح ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يموت عند ابى حنيفة رح وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذا للوقت قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال قائلهم شعر واذا تكون كريهة ادعى لها ✽ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ✽ فصار بمنزلة متى ومتى ما ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما فى قوله متى شئت ولابى حنيفة رح انه يستعمل فى الشرط ايضا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✽ واذا تصبك خصاصة فتجمل ✽ فان اريد به الشرط لم تطلق فى الحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسئلة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامر صار فى يدها فلا يخرج بالشك والاحتمال وهذا الخلاف فيما اذا لم تكن له نية اما اذا نوى الوقت يقع فى الحال ولو نوى الشرط يقع فى آخر العمر لان اللفظ يحتملهما ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهى طالق بهذه التطليقة معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع المضاف

چنانچه خداتعالی فرموده است ما دمت حیا ای وقت حیات **مسئله ۶** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است اگر طلاق ندهم ترا پس طلاق واقع نمیشود تا آن زمان که قریب بمرگ رسد آنکس زیرا چه عدم طلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکه مایوس شود از زندگی و در صورت مذکوره همین شرط است و موت زن بمنزله موت مرد است همین صحیح است **مسئله ۷** - اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق اذا لم اطلقک یا اذا ما لم اطلقک پس زن مذکوره مطلقه نمیشود تا آن زمان که بمیرد یکی از زن و شوهر نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مطلقه میشود وقتیکه خاموش ماند شوهر مذکور زیرا چه لفظ اذا موضوع است برای معنی وقت چنانکه خداتعالی فرموده است اذا الشمس کورت یعنی وقتیکه آفتاب بی نور کرده شود و شاعری گفته است ✽ در وقت سختی جنگ ما را طلب نمایند ✽ وقتیکه حیس سازند دعوت رسد بجندب ✽ و حیس طعامی است ساخته از خرما و روغن و ماست و جندب نام مردی معروف ✽ پس مانند لفظ متی و متی ما است و از اینجهت اگر بگوید بزن خود انت طالق اذا شئت اختیار طلاق از دست زن مذکوره نمیرود بسبب قیام از مجلس چنانکه اگر گوید انت طالق متی شئت اختیار طلاق از دست نمیرود و دلیل ابوحنیفه رح این است که لفظ اذا موضوع است برای معنی وقت و مستعمل است در معنی شرط چنانکه شاعری گفته است ✽ تا دارد ترا غنی حق اندر غنا بسر برده باش ✽ و در یابدت اگر فقر پس گداخته بخود ✽ پس اگر معنی شرط مراد باشد از ان طلاق واقع نمیشود فی الحال و اگر معنی وقت مراد باشد طلاق واقع میشود فی الحال پس در واقع شدن طلاق شک واقع خواهد شد پس طلاق واقع نخواهد شد بسبب شک بخلاف مسئله مشیت که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رح زیرا چه دران صورت کلمه اذا اگر برای وقت شود اختیار طلاق از دست زن نخواهد رفت و باعتبار آنکه برای شرط است خواهد رفت لیکن اختیار بدست زن شده است پس بسبب شک اختیار مذکور بدر نخواهد رفت حاصل آنکه در صورت طلاق شک در وقوع آن است و در صورت مشیت شک در خروج است از دست زن و بدانکه اختلاف مذکور وقتیست که شوهر مذکور هیچ نیت نکرده باشد از عبارت مذکوره و اما اگر نیت وقت کرده باشد پس طلاق واقع میشود فی الحال و اگر نیت شرط کرده باشد پس واقع میشود در آخر عمر زیرا چه لفظ مذکور احتمال هر دو معنی دارد **مسئله ۸** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا بر تو طلاق است پس زن مذکوره مطلقه میشود بسبب تطلیق آخر یعنی بر تو طلاق است که گفته بسبب آن مطلقه میشود و این وقتیست که لفظ بر تو طلاق است که در آخر است موصول باشد از کلام اول و این از روی استحسان است و قیاس این است که واقع شود طلاق اول نیز یعنی بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا

فيقعان ان كانت مدخولا بها وهو قول زفر رح لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنى عن اليمين بدلالة الحال لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق البر الا ان يجعل هذا القدر مستثنى واصله من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته واخواته على ما يأتيك في الايمان ان شاء الله تعالى ومن قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فيحمل عليه اذا قرن بفعل يمتد كالصوم والامر باليد لانه يراد به المعيار وهذا اليق به ويذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت فيحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه والليل لا يتناول الا السواد والنهار لا يتناول الا البياض خاصة وهو اللغة

فصل ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشيء وان نوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق وقال الشافعي رح يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضع لازالتهما فيصح مضافا اليه كما يصح مضافا اليها كما في الابانة والتحريم

پس طلاق اول و دوم هر دو واقع خواهد شد اگر زن مذکوره مدخوله باشد. وهمین قول زفر رح ست زیرا چه یافته شده است زمانیکه دران طلاق نداده است آنرا اگرچه آن زمان قلیل ست وزمان مذکور همان زمان قول وی ست برتو طلاق ست پیش از آنکه فارغ شود از کلام مذکور و وجه استحسان این است که مقصود حالف انیست که حانث نشود و بر متحقق گردد چه بر مقصود ست واین ممکن نیست در صورت مذکوره مگر وقتیکه آنقدر از زمان که دران طلاق دادن تواند مستثنی باشد از قول وی برتو طلاق ست تا دادن طلاق ندهم ترا وچون مقدار مذکور مستثنی شد پس طلاق واقع خواهد شد بسبب قول اخیر و نظائر این مسئله خواهد آمد در کتاب الایمان ان شاء الله تعالی

مسئله ۹- اگر شخصی گفت بازن اجنبیه که روزیکه نکاح کنم ترا بر تو طلاق ست وبعد ازان نکاح کرد او را در شب پس زن مذکوره مطلقه میشود زیرا چه گاهی از روز اراده روز روشن میکنند وبرآن حمل نموده می شود وقتیکه مقارن باشد بفعلیکه ممتد باشد چون روزه مثلاً وگاهی مطلق وقت اراده می نمایند وبران حمل نموده میشود وقتیکه مقارن باشد بفعل غیر ممتد وفعل طلاق نکاح کردن از همین قبیل ست پس در صورت مذکوره مراد از روز مطلق وقت خواهد بود وشامل خواهد شد شب و روز هر دو را واگر در صورت مذکوره بگوید شوهر مذکور که مراد من از روز روز روشن ست نه مطلق وقت مقبول خواهد شد قول وی نزد قاضی چه او اراده کرده است حقیقت کلام را وشب شامل نیست مگر وقت تاریک را وروز شامل نیست مگر وقت سپید وروشن را از روی لغت والله اعلم بالصواب+

فصل مسئله ۱- اگر کسی بگوید بزن خود که من از تو طلاق ام پس ازین چیزی ثابت نمیشود واگرچه نیت طلاق نموده باشد واگر بگوید که من از تو بائنم یا من بر تو حرام ام ونیت طلاق نماید ازان پس زن مذکوره مطلقه میگردد وگفته است شافعی رح که طلاق واقع میشود در صورت اول نیز وقتیکه نیت نماید زیرا چه ملک نکاح مشترک است میان زن وشوی حتی که زن را میرسد که درخواست وطی کند از شوهر وشوهر را میرسد که درخواست تمکین نماید از زن وهمچنین حلت وطی نیز مشترک ست میان آنها وطلاق موضوع ست برای ازاله ملک نکاح وازاله حلت پس اضافت آن صحیح خواهد بود بسوی شوهر چنانچه صحیح ست اضافت آن بسوی زن پس طلاق واقع خواهد شد وقتیکه بگوید شوهر بازن خود که من از تو طالق ام چنانچه واقع میشود طلاق در صورتیکه بگوید من از تو بائن ام یا من بر تو حرام

ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر وعن الخروج ولو كان لازالة الملك فهو عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا سميت منكوحة بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تصح اضافة الطلاق الا اليها ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشيء قال رضي الله عنه هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف آخرا وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية ذكر قول محمد في كتاب الطلاق فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة او لا شيء ولا فرق بين المسئلتين ولو كان المذكور هنا قول الكل فعن محمد روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة او بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الا ترى انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للغى ذكر الثلث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة على ما مر واذا كان الواقع ما كان العدد نعتا له كان الشك داخلا في اصل الايقاع فلا يقع شيء ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشيء لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولابد منهما واذا ملك الزوج امرأته

و دليل علماي ما رح اين است كه طلاق موضوع است براي ازاله قيد و آن يافته ميشود در زن نه مرد لهذا زن نميتواند كه نكاح كند با كسي يا بيرون رود از خانه و اگر تسليم نموده شود كه طلاق موضوع است براي ازاله ملك پس جواب شافعي رح اين است كه شوهر مالك زن است و زن مملوك وي است لهذا زن را منكوحه ميگويند **ف** و مرد را ناكح **ص** پس ملك يافته مي شود در زن بخلاف ابانت چه آن عبارت است از ازاله وصلت و قرابت و آن مشترك است ميان هردو و بخلاف تحريم چه آن عبارت است از ازاله حلت و آن نيز مشترك است ميان هردو پس اضافت ابانت و تحريم خواهد بود بسوي زن و شوي هردو و اضافت طلاق صحيح نخواهد شد مگر بسوي زن **مسئله ۲** - اگر كسي بگويد بزن خود كه انت طالق واحدة او لا يعني بر تو طلاق است يك يا نه پس طلاق واقع نميشود و قال رض همچنين مذكور است در جامع صغير و ذكر اختلاف نيست دران و ليكن اين قول ابو حنيفه رح و قول اخير ابي يوسف رح است و بنا بر قول محمد رح كه قول اول ابي يوسف رح است يك طلاق رجعي واقع ميشود و در كتاب الطلاق از مبسوط مذكور است كه در صورتيكه بگويد بزن خود انت طالق واحدة او لا شيء پس يك طلاق رجعي واقع ميشود نزد محمد رح و درين مسئله يعني انت طالق واحدة او لا شيء و مسئله سابق يعني انت طالق واحدة او لا هيچ فرق نيست پس مسئله كه مذكور است در جامع صغير اگر قول همه باشد پس از محمد رح دو روايت است و دليل علماي ما رح اين است كه شك واقع شده است در يك طلاق بجهت آنكه كلمه شك كه لفظ او است داخل شده است ميان لفظ واحدة و ميان كلمه نفي كه لا است پس ساقط خواهد شد اعتبار لفظ واحدة و باقي خواهد ماند قول وي انت طالق بخلاف آنكه اگر بگويد انت طالق او لا زيرا چه طلاق واقع نميشود بجهت آنكه درين صورت شك واقع شده است در اصل ايقاع طلاق پس واقع نخواهد شد و دليل ابي حنيفه و ابي يوسف رح اين است كه وصف هرگاه مقترن ميشود بعدد واقع ميشود بذكر عدد آيا نمي بيني كه اگر كسي بگويد بزنيكه او را وطي نكرده است انت طالق ثلاثا مطلقه بسه طلاق ميشود و اگر وقوع طلاق بوصف ميشد هر آئينه ذكر ثلاث لغو ميگرديد و سر آن اين است كه في الحقيقت واقع نميشود مگر منعوت محذوف اعني انت طالق تطليقة واحدة چنانچه پيشتر مذكور شد و هرگاه واقع ميشود چيزيكه عدد نعت است پس شك داخل خواهد شد در ايقاع آن پس بسبب شك هيچ واقع نخواهد **مسئله ۳** - اگر بگويد كسي با زن خود كه بر تو طلاق است بعد از مرگ من يا بعد از مرگ تو پس هيچ چيز واقع نميشود زيرا چه در صورت اول اضافت طلاق نموده است بسوي وقتيكه منافي طلاق است زيرا چه شوهر را بسبب موت اهليت ايقاع طلاق نمي ماند و در صورت دوم زن بسبب موت محل طلاق نمي ماند و اين هردو ضرور است براي وقوع طلاق **مسئله ۴** اگر شوهر مالك زن خود گردد

او شقصاً منها او ملکت المرأة زوجها او شقصاً منه وقعت الفرقة للمنافاة بین الملکین اما ملکها
ایاه فلاجتماع بین المالکیة والمملوکیة واما ملکه ایاها فلان ملک النکاح ضروری ولا ضرورة مع قیام ملک الیمین
فینتفی ولو اشتراها ثم طلقها لم یقع شیء لان الطلاق یستدعی قیام النکاح ولا بقاء له مع المنافی لا من وجه ولا من کل وجه
وکذا اذا ملکته او شقصاً منه لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد رح انه یقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه
لا عدة هنالک حتی حل وطیها له وان قال لها وهی امة لغیره انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک فاعتقها ملک الزوج الرجعة
لانه علق التطلیق بالاعتاق او العتق لان اللفظ ینتظمهما والشرط ما یکون معدوماً علی خطر الوجود والحکم یتعلق به والمذکور بهذه
الصفة والمعلق به التطلیق لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقاً عند الشرط عندنا واذا کان التطلیق معلقاً بالاعتاق او العتق یوجد بعده
ثم الطلاق یوجد بعد التطلیق فیکون الطلاق متاخراً عن العتق فیصادفها وهی حرة فلا تحرم حرمة غلیظة بالثنتین بقی شیء وهو ان
کلمة مع للقران قلنا قد یذکر للتاخر کما فی قوله تعالی فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً فیحمل علیه بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط ولو قال
اذا جاء غد فانت طالق ثنتین وقال المولی اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتی تنکح زوجاً غیره وعدتها

یا مالک جزوے ازان شود **ف** چون نصف آن یا ربع آن مثلاً **ص** یا زن مالک شوهر خود شود یا مالک
جزوی ازان گردد پس فرقت واقع میشود میان زن وشوی زیراچه میان ملک نکاح وملک رقبه منافات است اما در صورت مالک شدن
زن مر شوهر خود را پس بجهت آنکه لازم می آید که زن مذکوره مالک هم باشد وهم مملوک **ف** چه زن مالک است بحکم نکاح واجتماع مالکیت
ومملوکیت ممتنع است **ص** اما در صورت مالک شدن شوهر مر زن خود را پس بجهت آنکه ملک نکاح ثابت میشود بسبب ضرورت هرگاه
شوهر مالک ذات زن مذکوره گشت ضرورت باقی نماند پس ملک نکاح نیز باقی نخواهد ماند **مسئله ۵** - اگر شخصی خرید زن خود را وبعد ازان
طلاق داد او را پس طلاق واقع نمیشود زیراچه طلاق بدون قیام نکاح یافته نمیشود ودر صورت مذکوره نکاح باقی نیست بوجهی من الوجوه یعنی
باعتبار عدت هم باقی نیست وهمچنین وقتیکه زن مالک جمیع رقبه شوهر گردد ویا مالک بعض آن وبعد ازان شوهرش طلاق دهد پس طلاق واقع نمیشود
بجهت آنکه درینصورت نیز نکاح باقی نیست بنابر وجهیکه مذکور شد ومروی است از محمد رح که طلاق واقع میشود **ف** وقتیکه زن مالک جمیع رقبه شوهر گردد یا
مالک بعض آن **ص** بجهت آنکه درین هنگام عدت واجب است بر زن مذکوره **ف** پس نکاح آن باقیست من وجه **ص** بخلاف وقتیکه
شوهر خرید نماید زن خود را زیراچه درین هنگام نکاح باقی نیست اصلاً چه عدت واجب نمیشود بر زن مذکوره در حق شوهر مذکور که خواجه وی است
حتی که جائز است ویرا که وطی کند آن زن مذکوره را **مسئله ۶** - اگر شخصی نکاح کند از کنیز غیر وبگوید بوی که انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک
یعنی تو بر تست دو طلاق با آزاد کردن مولای تو مر ترا وبعد ازان آزاد کند کنیز مذکوره را خواجه اش پس میرسد شوهر مذکور را که مراجعت نماید
بجهت آنکه او معلق نموده است طلاق را بر اعتاق خواجه واعتاق خواجه شرط است زیراچه شرط چیزی است که بالفعل معدوم باشد باحتمال وجود دارد وآن معنی
یافته میشود در اعتاق مذکور پس آن شرط خواهد بود وطلاق معلق خواهد شد بآن پس طلاق واقع خواهد شد بعد از وجود شرط که اعتاق است
پس طلاق واقع خواهد شد بر زن مذکوره در حالیکه آزاد است لهذا زن مذکوره بسبب دو طلاق حرام نخواهد شد بحرمت غلیظه **مسئله**
اگر بگوید شخص مذکور بکنیز مذکوره که زن وی است هرگاه بیاید فردا پس بر تو دو طلاق است وبگوید خواجه بکنیز مذکوره هرگاه بیاید فردا پس تو آزاد باشی
وبروز فردا رسید پس حلال نیست زن مذکوره بر شوهر مذکور تا آن زمان که نکاح کند کنیز مذکوره را شخصی دیگر وطلاق دهد دیگر وعدت وی

ثلث حيض وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله زوجها يملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع
باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى العتق وانما ينعقد المعلق سبباً عند الشرط والعتق
يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارناً للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق
فصار كالمسئلة الاولى ولهذا يقدر عدتها بثلث حيض ولهما انه علق التطليق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها
وهي امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى لانه علق التطليق باعتاق
المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة
يؤخذ فيها بالاحتياط ولا وجه الى ما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق
لانه علته فيقترنان **فصل** في تشبيه الطلاق ووصفه ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة
والوسطى فهي ثلث لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم قال عليه السلام
الشهر هكذا وهكذا وهكذا الحديث وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهي ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة منها

که سه حیض است و این نزد شیخین رح است و گفته است محمد رح که میرسد شوهر زن مذکور را که رجعت نماید زیرا چه ایقاع طلاق مقارن
اعتاق خواجه است بجهت آنکه شوهر مذکور معلق نموده است تطلیق وی را بچیزیکه معلق نموده است خواجه اعتاق وی را بآن پس تطلیق مقارن
اعتاق خواهد بود و عتق مقارن اعتاق است پس ایقاع طلاق مقارن عتق خواهد بود بالضرورة و واقع خواهد شد طلاق بر کنیز مذکوره
بعد از عتق لهذا عدت زن مذکوره مقدر است به سه حیض و اگر طلاق واقع میشد درحالیکه آن کنیز است پس عدت آن دو حیض
بودی فقط و هرگاه چنین شد پس رجعت صحیح خواهد بود چنانچه در مسئله اول و دلیل شیخین رح این است که شوهر مذکور معلق نموده است طلاق
بچیزیکه معلق نموده است خواجه عتق وی را بآن و عتق واقع میشود بر زن مذکوره درحالیکه کنیز است پس همچنین طلاق نیز واقع خواهد شد
درحالیکه کنیز است و بسبب دو طلاق حرام میشود کنیز بحرمت غلیظ **ف** پس رجعت صحیح نخواهد شد و حلال نخواهد شد تا آن زمان که وطی
کند آنرا شوهر دیگر **ص** بخلاف مسئله اول زیرا چه در آن معلق نموده است طلاق را بعتق پس طلاق یافته خواهد شد بعد از عتق و
بخلاف عدت چه در آن احتیاط نموده میشود **ف** و احتیاط این است که مقدر شود به سه حیض تا منقضی شود عدت یقیناً **ص**
و آنچه محمد رح گفته است که تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس واقع خواهد شد طلاق بعد از عتق پس آن معنی ندارد زیرا چه عتق اگر مقارن
اعتاق باشد بسبب آنکه اعتاق علت عتق است و اعتاق و تطلیق باهم مقارن اند لهذا تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس جواب آن این است که طلاق نیز
مقارن تطلیق است زیرا چه تطلیق علت طلاق است پس عتق مقارن طلاق خواهد بود نه اینکه طلاق موخر خواهد شد از عتق والله اعلم

فصل در بیان تشبیه طلاق و وصف آن **مسئله** ۱ - اگر شخصی بگوید با زن خود که بر تو طلاق است بکذا یعنی
چنین و اشاره نماید بانگشت نر و انگشت شهادت و انگشت میانه پس واقع میشود سه طلاق زیرا چه بسبب اشاره بسوی انگشت
فهمیده میشود عدد در عرف و عادت وقتیکه مقارن باشد بعدد مبهم و لفظ بکذا همچنین است و انگشتها سه اند پس سه طلاق مراد
خواهد بود و در حدیث آمده است الشهر هکذا وهکذا وهکذا تا آخر حدیث و اگر اشارت نماید بیک انگشت پس واقع خواهد شد یک طلاق و اگر
اشاره نماید بدو انگشت پس واقع خواهد شد دو طلاق چه آنکه اشارت واقع میشود بانگشتهائیکه منضم نیست یعنی معقود نیست بلکه قائم است

وقیل اذا اشار بظهورها فبالمضمومة منها واذا کان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوی الاشارة بالمضمومتین یصدق دیانةً لا قضاءً وکذا اذا نوی الاشارة بالکف حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانة وفی الثانیة واحدة لانه یحتمله لکنه خلاف الظاهر ولو لم یقل هکذا یقع واحدة لانه لم تقترن بالعدد المبهم فبقی الاعتبار لقوله انتِ طالق واذا وصف الطلاق بضربٍ من الزیادة والشدة کان بائنًا مثل ان یقول انتِ طالقٌ بائنٌ او البتة وقال الشافعی رح یقع رجعیًا اذا کان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبًا للرجعة فکان وصفه بالبینونة خلاف المشروع فیلغو کما اذا قال انتِ طالق علی ان لا رجعة لی علیک ولنا انه وصفه بما یحتمله لفظه الا تری ان البینونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فیکون هذا الوصف لتعیین احد المحتملین ومسئلة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة بائنة اذا لم تکن له نیة او نوی الثنتین

وبعضی از مشائخ رح گفته اند که اگر اشاره نماید به پشت انگشتها پس اشارت واقع میشود بانگشتهایی که مضموم است وبدانکه اگر بگوید طلاق دهنده که من اشارت نموده ام بدو انگشت معقود پس مقبول است قول او از روی دیانت در صورتیکه واقع میشود اشارت بانگشتانیکه معقود نیست ولیکن نزد قاضی مقبول نیست همچنین وقتیکه نیت اشارت نماید بکف یعنی بگوید که من نیت اشارت نموده ام بکف نه بانگشتان پس مقبول است قول او از روی دیانت نه از روی قضا حتی که واقع میشود در صورت اول دو طلاق و در صورت دوم یک طلاق از روی دیانت زیراچه **ف** اشارت چنانچه حاصل میشود بانگشتان قائم حاصل میشود بدو انگشت معقود وبکف دست نیز پس وقتیکه گفت که اراده نموده ام اشارت بدو انگشت معقود یا بکف دست پس **ص** او اراده کرد چیزی را که اشارت مذکور احتمال اندارد ولیکن خلاف ظاهر است و در صورت مرقومه اگر لفظ هکذا نگوید واشارت نماید بانگشت نر و انگشت شهادت و انگشت میانه واقع میشود یک طلاق زیراچه اشارت مقارن گشت بعدد مبهم پس باقی ماند فقط قول وی بر تو طلاق است **ف** واز ان واقع نمیشود مگر یک طلاق **ص** **مسئله ۲**- اگر شخصی وصف طلاق نماید بشدت یا زیادت باینطور که بگوید انت طالق بائن یعنی بر تو طلاق بائن است یا بگوید که انت طالق البتة یعنی بر تو طلاق است البته پس طلاق بائن واقع میشود خواه مدخوله باشد زن او یا غیر مدخوله وگفته است شافعی رح که طلاق رجعی واقع میشود وقتیکه مدخوله باشد زیراچه رجعت در عدت بعد از طلاق مشروع است در مدخوله و وصف آن به بینونت خلاف مشروع است پس شوهر را نمیرسد که طلاق بائن دهد پس وصف بینونت لغو خواهد شد چنانچه لغو می شود در صورتیکه بگوید که بر تو طلاق است باین شرط که حق رجعت نیست مرا و دلیل علمای ما این است که شخص مذکور وصف طلاق نموده است بچیزیکه طلاق احتمال آن دارد زیراچه طلاق بائن واقع می شود در زن غیر مدخوله نیز طلاق بائن می شود و بعد از گذشتن عدت و هرگاه چنین شد پس طلاق بائن واقع خواهد شد زیراچه شخص مذکور بذکر وصف مذکور تعیین نمود چیزی را که طلاق احتمال آن دارد و مسئله رجعت که ذکر کرده است آن را شافعی رح برای تائید مذهب خود مسلم نیست زیراچه در ان صورت نیز واقع میشود یک طلاق بائن وقتیکه طلاق دهنده چیزی نیت نکرده باشد یا نیت دو طلاق کرده باشد

اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى
يقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق
لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله بائن وكذا اذا قال اخبث الطلاق
او اسوأه لما ذكرنا وكذا اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البدعة لان الرجعي هو السنة فيكون البدعة
وطلاق الشيطان بائنا وعن ابي يوسف رح في قوله انت طالق للبدعة انه لا يكون بائنا الا بالنية لان
البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة حيض فلا بد من النية وعن محمد رح انه اذا قال انت طالق للبدعة
او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا يثبت البينونة
بالشك وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذا قال
مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف رح يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فكان تشبيها به في توحده ولو قال لها
انت طالق اشد الطلاق او كالف او ملء البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا

اما وقتيكه نيت سه طلاق كرده باشد پس واقع ميشود سه طلاق زيراچه بائن احتمال سه طلاق دارد چنانچه سابق مذكور شد مسئله ۳
اگر شخصي بگويد بزن خود انت طالق بائن يا انت طالق البته واراده يك طلاق نمايد از قول خود انت طالق واراده طلاق ديگر نمايد از لفظ بائن يا از لفظ البته پس
واقع ميشود دو طلاق بائن زيراچه لفظ بائن والبته صلاحيت دارد كه طلاق واقع شود بابتداء مسئله ۴ اگر بگويد بزن خود انت طالق افحش الطلاق
يعني بر تو فاحش ترين طلاق است پس واقع ميشود طلاق بائن زيراچه طلاق موصوف نميشود بفحش مگر باعتبار اثر خود يا نيطور
كه قاطع نكاح باشد في الحال پس وصف آن بفحش بمنزله وصف آن ببينونت است وهمچنين است اگر بگويد انت طالق اخبث الطلاق يعني
بر تو خبيث ترين طلاق است يا بگويد انت طالق اسوء يعني بر تو بدترين طلاق است وهمچنين اگر بگويد بر تو طلاق است طلاق
شيطان يا طلاق بدعت زيراچه طلاق رجعي سنت است پس طلاق شيطان وطلاق بدعت طلاق بائن خواهد بود ومرويست
از ابي يوسف رح كه اگر بگويد انت طالق للبدعة پس طلاق بائن واقع نمي شود مگر وقتيكه نيت آن كرده باشد زيراچه بدعت در طلاق
ف بد وطريق است يكي در ايقاع ص طلاق ف بانيطور كه طلاق دهد ص درحالت حيض ف چه دادن طلاق
درحالت حيض بدعت است ودوم بانيطور كه طلاق بائن دهد ص پس ضرور است كه نيت آن نمايد ومرويست از محمد رح
كه اگر بگويد انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان پس طلاق رجعي واقع ميشود زيراچه وصف مذكور گاهي يافته ميشود بسبب
دادن طلاق درحالت حيض پس بينونت ثابت نخواهد شد بسبب شك واحتمال مگر وقتيكه نيت نمايد مسئله ۵ اگر شخصي گويد
بزن خود كه بر تو طلاق است مانند كوه پس واقع ميشود طلاق بائن نزد طرفين رح وگفته است ابو يوسف رح كه واقع ميشود طلاق رجعي زيراچه كوه شئ واحد است
پس تشبيه طلاق بكوه در وحدت است ودليل طرفين رح اين است كه تشبيه براي زيادتي طلاق است البته وزيادتي ثابت نمي شود در ان مگر بوصف بينونت پس
واقع خواهد شد طلاق بائن مسئله ۶ اگر بگويد شخصي بزن خود كه انت طالق اشد الطلاق يعني بر تو شديد ترين طلاق
است يا بگويد انت طالق كالف او ملاء البيت يعني بر تو طلاق است مانند هزار يا مانند پري خانه پس واقع ميشود يك طلاق
بائن مگر وقتيكه نيت سه طلاق نمايد چه درين هنگام واقع ميشود سه طلاق زيراچه بسبب ذكر كردن مصدر نيت سه طلاق صحيح ميشود

اما الاول فلانه وصفه بالشدة وهو البائن لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاض اما الرجعي فيحتمله وانما تصح نية الثلث لذكره المصدر وأما الثاني فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو الف رجل ويراد به القوة فتصح نية الامرين وعند فقدانها يثبت اقلهما وعن محمد رہ انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهراً فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف وأما الثالث فلان الشئ قد يملأ البيت لعظمه في نفسه وقد يملأ لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته وعند انعدام النية ثبت الاقل ثم الاصل عند ابي حنيفة رہ انه متى شبه الطلاق بشئ يقع بائناً اي شئ كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكر لما مر ان التشبيه يقتضي زيادة وصف وعند ابي يوسف رہ ان ذكر العظم يكون بائناً والا فلا اي شئ كان المشبه به لان التشبيه قد يكون في التوحد على التجريد اما ذكر العظم فللزيادة لا محالة وعند زفر رہ ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس يقع بائناً والا فهو رجعي وقيل محمد رہ مع ابي حنيفة رہ وقيل مع ابي يوسف رہ وبيانه في قوله مثل رأس الابرة مثل عظم رأس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل

اما وقوع طلاق بائن درصورت اول پس بجهت آنکه وصف طلاق نموده است بشدت وطلاقیکه موصوف باشد بشدت طلاق بائن است چه آن احتمال نقض و فسخ ندارد واما طلاق رجعی پس آن احتمال نقض دارد لهذا شدید نخواهد شد اما وقوع طلاق بائن درصورت دوم پس بجهت آنکه گاهی ازین تشبیه مذکور قوت اراده نموده میشود وگاهی عدد چنانچه گفته میشود که فلان مانند هزار مرد است ومراد ازان قوت است پس نیت هردو معنی صحیح خواهد بود وقتیکه هیچ نیت یافته نشود ثابت خواهد شد چیزیکه کمتر است ازمیان آن هردو ف وآن کمتر یک طلاق بائن است ص ومرویست از محمد رح که واقع میشود سه طلاق وقتیکه هیچ نیت نباشد زیراچه هزار عدد است پس مراد ازان تشبیه در عدد است پس چنان شد که بگوید بر تو طلاق است مثل عدد هزار واما درصورت سوم پس بجهت آنکه خانه گاهی پر میشود بسبب عظم جسم و بزرگی شئ وگاهی پر میشود بسبب کثرت آن پس هرکدام ازین دو چیز اراده کند صحیح است نیت آن و وقتیکه هیچ نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است وبعد ازان بدانکه قاعده نزد ابی حنیفه رح این است که هرگاه تشبیه داده شود طلاق بچیزی واقع میشود طلاق بائن هر چیزیکه باشد مشبه به خواه ذکر عظم آن کرده باشد یا نکرده باشد بجهت آنکه سابق مذکور شده است که مقتضای تشبیه این است که وصف زائد ثابت شود ف وآن وصف زاید بینونت است ص وقاعده نزد ابی یوسف رح این است که اگر ذکر عظم و بزرگی مشبه به نموده باشد طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق بائن واقع نمیشود هر چیزیکه باشد مشبه به بجهت آنکه گاهی تشبیه داده میشود در وحدت پس مطلق تشبیه برای زیادتی نیست واما وقتیکه ذکر عظم نماید پس عظم برای زیادتی خواهد بود البته ف پس ثابت خواهد شد بینونت ص وقاعده نزد زفر رح این است که اگر مشبه به از جنس آن چیز است که موصوف است بعظم نزد مردمان پس طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق رجعی واقع میشود وبعضے گفته اند که محمد رح موافق ابی حنیفه رح است وبعضے گفته اند که موافق ابی یوسف رح است واختلاف مذکور ظاهر میشود درصورتیکه بگوید شخصی بزن خود بر تو طلاق است مثل سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل بزرگی سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل کوه یا بر تو طلاق است مثل بزرگی کوه ف چه در مثال اول طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح فقط ودر مثال دوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح نه نزد زفر رح ودر مثال سوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه وزفر رح نه نزد ابی یوسف رح ودر مثال چهارم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح

ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن
وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابي يوسف رحمه الله انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به
فيلغو ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على ما مر والواقع بها بائن **فصل في الطلاق قبل الدخول**
واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن
قوله انت طالق ايقاعا على حدة فيقعن جملة فان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم تقع الثانية والثالثة وذلك مثل ان يقول انت طالق
طالق طالق لان كل واحد ايقاع على حدة اذا لم يذكر في آخر كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فتقع الاولى في الحال فتصادفها الثانية
وهي مبانة وكذا اذا قال لها انت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لما ذكرنا انها بانت بالاولى ولو قال لها انت طالق واحدة فماتت قبل قوله
واحدة كان باطلا لانه قرن الوصف بالعدد فكان الواقع هو العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الايقاع فبطل وكذا اذا قال انت طالق ثنتين
او ثلثا لما بيناه وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل انه متى ذكر شيئين وادخل بينهما
حرف الظرف ان قرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور آخرا كقوله جاءني زيد قبله عمرو وان لم يقرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور اولا كقوله جاءني زيد قبل عمرو

مسئله ۷ - اگر شخصی بگوید بزن خود انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة يعنی بر تو طلاق است طلاق شدید یا طلاق
عریض یا طلاق طویل پس واقع میشود یک طلاق بائن زیرا چه چیزی که تدارک آن ممکن نباشد شدید است و طلاق بائن همچنین است زیرا چه
دشوار است تدارک آن و چیزیکه تدارک آن دشوار است گفته می شود که مر آن چیز را طول و عرض است و مرویست از ابی یوسف رح
که واقع میشود بآن طلاق رجعی زیرا چه وصف طول و عرض مناسب طلاق نیست پس لغو خواهد شد. و اگر نیت سه طلاق نماید درین صورتها
صحیح است نیت آن بجهت آنکه بینونت منقسم و متنوع میشود بسوی بینونت غلیظه و خفیفه پس تعیین بینونت غلیظه که سه طلاق است صحیح خواهد بود والله اعلم

فصل در بیان طلاق پیش از وطی **مسئله ۱** - هرگاه طلاق داد شوهر بزن خود پیش از وطی باینطور که بگوید انت طالق
ثلاثا پس واقع میشود سه طلاق بران زیرا چه سه طلاق معا داده است و اگر تفریق کند در دادن طلاق باینطور که بگوید انت طالق پس طلاق بائن واقع
میشود بسبب اول طلاق و دوم و سوم واقع نمی شود زیرا چه هر لفظ طالق ایقاع طلاق علیحده است وقتیکه مذکور نشده در آخر کلام چیزیکه تغیر دهد
صدر کلام را حتی که صدر کلام موقوف ماند بران چیز چون شرط مثلا و هرگاه هر لفظ طالق ایقاع طلاق علیحده است و در آخر آن مغیر صدر کلام یافته نشده است
پس واقع خواهد شد طلاق اول فی الحال و طلاق دوم و سوم یافته خواهد شد در حالیکه زن مذکوره بائن است پس واقع نخواهد شد و همچنین است حکم اگر بگوید
انت طالق واحدة و واحدة چه واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره بائن میگردد بسبب طلاق اول **مسئله ۲** - اگر بگوید شخصی بزن خود
که غیر مدخوله است انت طالق واحدة یعنی بر تو یک طلاق است و بمیرد زن مذکوره پیش از آنکه بگوید شوهرش واحدة پس طلاق واقع نمیشود زیرا چه مقارن طلاق
نموده است عدد را که لفظ واحدة است پس همان عدد واقع خواهد شد و چون مرد زن مذکوره پیش از ذکر عدد مذکور پس محل طلاق باقی نماند پیش از آنکه طلاق واقع
شود پس باطل خواهد شد ایقاع طلاق و همچنین اگر بگوید انت طالق ثنتين او ثلثا بنابر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۳** - اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است
انت طالق واحدة قبل واحدة یعنی بر تو یک طلاق است پیش از یک طلاق یا گفت انت طالق واحدة بعدها واحدة یعنی بر تو یک طلاق است که بعد از آن یک طلاق است
واقع میشود یک طلاق و کلیه اینست که هرگاه درمیان دو شئ کلمه ظرف مذکور شود پس اگر با آن ها ضمیر مقارن شود آن ظرف صفت شئ ثانی میشود چنانچه گفته میشود جاءنی زید قبله عمرو یعنی آمد
عمرو پیش از آمدن زید است و اگر ها ضمیر مقارن ظرف نباشد پس آن ظرف صفت شئ اول میشود چنانکه گفته میشود جاءنی زید قبل عمرو یعنی آمدن زید پیش از آمدن عمرو است

وإيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال لأن الإسناد ليس في وسعه فالقبلية في قوله أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة للأولى فبقيت
بالأولى فلا تقع الثانية والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للأخيرة فحصلت الإبانة بالأولى ولو قال أنت طالق واحدة قبلها واحدة
تقع ثنتان لأن القبلية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى إيقاعها في الماضي وإيقاع الأولى في الحال غير أن الإيقاع في الماضي
إيقاع في الحال أيضا فيقترنان فتقعان وكذا إذا قال أنت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لأن البعدية صفة للأولى فاقتضى
إيقاع الواحدة في الحال وإيقاع الأخرى قبل هذه فتقترنان ولو قال أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة تقع ثنتان لأن كلمة مع للقران
وعن أبي يوسف رحمه الله في قوله معها واحدة تقع واحدة لأن الكناية تقتضي سبق المكنى عنه لا محالة وفي المدخول بها تقع ثنتان في
الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الأولى ولو قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله
وقالا تقع ثنتان ولو قال لها أنت طالق واحدة وواحدة إن دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين بالإجماع لهما أن حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن
جملة كما إذا نص على الثنتين أو أخر الشرط وله أن الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الأول تقع ثنتان وعلى اعتبار
الثاني لا تقع إلا واحدة كما إذا نجز بهذه اللفظة فلا يقع الزائد على الواحدة بالشك بخلاف ما إذا أخر الشرط لأنه مغير صدر الكلام فيتوقف الأول عليه

وایقاع طلاق در زمان ماضی ایقاع فی الحال زیرا چه هست اسناد طلاق در زمان ماضی بوسع و قدرت طلاق دهنده نیست پس در انت طالق واحدة
قبل واحدة قبلیت صفت واحدة اول مذکور است خواهد شد پس زن مذکوره بهمان واحدة بائن خواهد گردید و واحدة دوم واقع نخواهد شد و در انت طالق
واحدة بعدها واحدة بعدیت صفت واحدة اخیر است پس بینونت حاصل خواهد شد بواحدة اولی و اگر گفته است انت طالق واحدة قبلها واحدة
واقع میشود دو طلاق زیرا چه قبلیت صفت واحدة ثانیه است چه با ضمیر بآن متصل است پس مقتضی خواهد شد ایقاع واحدة ثانیه را در زمان ماضی
وایقاع واحدة اولی را در حال وایقاع طلاق در ماضی نیز ایقاع فی الحال است پس هر دو طلاق مقترن واقع خواهد شد همچنین اگر بگوید انت طالق واحدة
بعد واحدة واقع میشود دو طلاق زیرا چه بعدیت صفت واحدة اولی است پس مقتضی خواهد شد ایقاع یک طلاق را فی الحال و ایقاع طلاق دوم
پیش از آن پس هر دو طلاق مقترن خواهند شد و اگر گفت آن زن مذکوره انت طالق واحدة مع واحدة یا گفت انت طالق واحدة معها واحدة واقع
میشود دو طلاق زیرا چه لفظ مع برای مقارنت است پس هر دو طلاق معا واقع خواهد شد و مروی است از ابی یوسف رح که در صورت دوم واقع
میشود یک طلاق زیرا چه با ضمیر که متصل است بلفظ مع میخواهد که مرجع آن که واحدة اول است بالضرور سابق باشد و در جمیع این صورتهای مذکوره
اگر زن مسطوره مدخوله باشد پس بهر صورت دو طلاق واقع میشود زیرا چه زن مذکوره بعد واقع شدن طلاق اول محل طلاق دوم باقی میماند و بدانکه
در همه این صورتها واقع میشود دو طلاق وقتیکه زن مدخوله باشد مسئله سوم — اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة و واحدة یعنی اگر تو داخل شوی درین سرای پس بر تو طلاق است یک و یک بعد از آن داخل سرای مذکوره شد زن مذکوره پس واقع میشود
بر آن یک طلاق نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واقع میشود دو طلاق و اگر گفت بزن مذکوره انت طالق واحدة و واحدة ان دخلت الدار
و بعد از آن زن مذکوره داخل شد پس واقع میشود دو طلاق نزد همه دلیل صاحبین رح این است که حرف واو برای جمع مطلق است پس هر دو طلاق واقع
خواهد شد چنانکه واقع میشود وقتیکه تصریح کند بلفظ ثلاث یا موخر ذکر کند شرط را و دلیل ابی حنیفه رح این است که جمع مطلق احتمال مقارنت و ترتیب دارد و بر تقدیر
مقارنت دو و بر تقدیر ترتیب واقع میشود یک طلاق چنانکه واقع میشود یک طلاق وقتیکه تنجیز تصریح کند بلفظ واحدة پس در صورت مذکوره واقع نخواهد شد
زیاده بر یک بسبب شک بخلاف صورتیکه شرط را موخر ذکر کرده شود زیرا چه شرط موخر مغیر صدر کلام است پس موقوف خواهد بود طلاق اول بر آخر کلام

فيقعن جملة ولا مغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي رح وذكر الفقيه ابو الليث رح انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح واما الضرب الثاني فهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال لانها غير موضوعة للطلاق بل تحتمله وغيره فلا بد من التعيين او دلالته قال وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولا يقع بها الا واحدة وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اما الاولى فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح وتحتمل اعداد نعم الله تعالى فان نوى الاول تعين بنيته فيقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية فلانها تستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلته وتحتمل الاستبراء ليطلقها واما الثالثة فلانها تحتمل ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه جعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة وتحتمل غيره وهو ان تكون واحدة عنده او عند قومه ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولا يقع الا واحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى او مضمر ولو كان مظهرا لا تقع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا

و واقع خواهد شد هر دو طلاق و در صورت تقدیم شرط مغیر صدر کلام یافته نمی شود پس طلاق اول موقوف نخواهد بود بر آخر کلام و اگر عطف نموده شود بحرف فا باینطور که گفته شود انت طالق واحدة فواحدة ان دخلت الدار پس گفته است کرخی رح که در این هم اختلاف است یعنی نزد ابو حنیفه رح واقع میشود یک طلاق و نزد صاحبین رح واقع میشود دو طلاق و صحیح گفته است فقیه ابو اللیث رح که واقع میشود یک طلاق نزد همه زیرا چه لفظ فا موضوع است برای تعقیب و همین صحیح است مسئله — اما قسم دوم از طلاق که کنایت است پس طلاق واقع نمی شود بآن مگر به نیت یا بدلالت حال زیرا چه کنایت طلاق موضوع نیست برای طلاق بلکه احتمال طلاق و غیر طلاق هر دو دارد پس برای تعیین آن نیت شرط است یا دلالت حال قال بعض کنایت دو قسم است یکی آنکه بآن واقع میشود یک طلاق رجعی و آن سه لفظ است یکی اعتدی دوم استبرئی رحمک سوم انت واحدة اما اول پس بجهت آنکه معنی اعتداد شمار است پس احتمال دو معنی دارد یکی آنکه شمار کن آنچه واجب است بر تو از حیض ها و دوم آنکه شمار کن نعمت خدا تعالی را پس اگر نیت معنی اول کرده باشد متعین میشود طلاق بسبب نیت آن و بدانکه طلاق میشود در صورت باین ضرورت که او امر نموده است و برا بشمار نمودن حیضها و این امر صحیح نمیشود مگر وقتیکه طلاق داده باشد و برا زیرا چه پیشتر از طلاق شمار حیض واجب نیست بروی پس چنان شد که گفت انت طالق و اعتدی و ضرورت صحت امر تقدیم شود بسبب طلاق رجعی آمده واقع خواهد شد طلاق رجعی و اما دوم یعنی استبرئی رحمک پس بجهت آنکه احتمال دارد که معنی آن این باشد که طلب بکن پاکی رحم خود را از ولد یعنی حیض ها و دیگر چه این تصریح است بچیزیکه مقصود است از اعتدی یعنی شمار نمودن حیضها پس در این هنگام بمنزله اعتدی خواهد بود و نیز احتمال دارد که معنی آن این باشد که طلب پاکی رحم بکن از حمل تا طلاق بدهم ترا ف پس هرگاه نیت معنی اول کرد واقع خواهد شد طلاق رجعی چنانچه در اعتدی بود و اما سوم یعنی انت واحدة پس بجهت آنکه احتمال دارد که مراد از آن این باشد که انت طالق تطلیقة واحدة و هرگاه اراده این کرد پس گویا گفت انت طالق تطلیقة واحدة پس یک طلاق رجعی واقع خواهد شد چه باین عبارت یک طلاق رجعی واقع میشود و احتمال دارد که معنی آن این باشد که انت واحدة لیس معک غیرک یعنی تو تنها هستی و نیست کسی غیر تو یا انت واحدة نساء العالم فی الجمال یعنی مثل تو نیست کسی از زنهای عالم در جمال پس هرگاه این الفاظ مذکوره احتمال معنی طلاق و غیر طلاق هر دو دارند نیت ضرور است و بدانکه در صورتها واقع نمی شود مگر یک طلاق بجهت آنکه در صورتها انت طالق مقدر است و در حکم انت طالق صریح باشد واقع نمیشود مگر یک طلاق پس همچنین در صورتها نیز یک طلاق رجعی واقع خواهد شد بطریق اولی زیرا چه تقدیر مقدر اولی است به نسبت تصریح

وفي قوله واحدة ان صار المصدر مذكورا لكن التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلث ولا معتبر باعراب

الواحدة عند عامة المشائخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قال بقية الكنايات

اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا كان ثلثا وان نوى ثنتين كانت واحدة

بائنة وهذا مثل قوله انتِ بائنٌ وبتّةٌ وبتلةٌ وحرامٌ وحبلكِ على غاربكِ والحقي باهلكِ وخليّةٌ

وبريّةٌ ووهبتكِ لاهلكِ وسرّحتكِ وفارقتكِ وامركِ بيدكِ واختاري

وانتِ حرّةٌ وتقنّعي وتخمّري واستبرئي واعزبي واخرجي واذهبي وقومي وابتغي الازواج لانها

بدانکہ بعضے گفتہ اند کہ در صورت سوم وقتی کہ بگوید انت واحدۃ بنصب واقع میشود طلاق و اگر برفع بگوید واقع نمیشود زیرا چہ در صورت اول صفت مصدر محذوف میتواند شد نہ
در صورت دوم و اکثر مشائخ گفتہ اند کہ اعراب اعتبار ندارد و ہمین صحیح است زیرا چہ عوام تمیز نمیکنند در وجوہ اعراب مسئلہ ۶ باقی کنایات سوای الفاظ
مذکورہ وقتیکہ نیت طلاق کند بآن واقع میشود یک طلاق بائن و اگر نیت سہ طلاق نماید واقع میشود سہ طلاق و اگر نیت دو طلاق نماید واقع
میشود یک طلاق و الفاظہای کنایت طلاق اینست انت بائن و انت بتۃ و انت بتلۃ و انت حرام و حبلک علی غاربک والحقی باہلک و انت خلیۃ
و بریۃ و وہبتک لاہلک و سرحتک و فارقتک و امرک بیدک و انت حرۃ و تقنعی و تخمری و استتری و اعزبی و اخرجی و اذہبی و قومی و ابتغی الازواج ف
این ہمہ الفاظ کنایت است زیرا چہ این ہمہ الفاظ احتمال طلاق و غیر طلاق ہر دو دارد اما انت بائن پس بجہت آنکہ معنی آن اینست کہ تو بائنی جدا ہستی
از نکاح یا جدا ہستی از حسن خلق و دین و ہمچنین است انت بتۃ و انت بتلۃ یعنی تو منقطع ہستی از نکاح یا منقطع ہستی از حسن خلق و دین و ہمچنین انت حرام یعنی ممنوع
ہستی از نکاح یا حرام است صحبت تو بسبب بدخلقی تو و ہمچنین حبلک علی غاربک یعنی رسن تو بر گردن تست برو ہر جا کہ خواہی بجہت آنکہ طلاق دادم ترا یا برو بجہت
زیارت مادر و پدر خود و متعلقان و ہمچنین الحقی باہلک یعنی لاحق شو باہل خود بسبب اینکہ طلاق دادم ترا یا بسبب اینکہ تو قابل صحبت نیستی بسبب سوء خلق تو و ہمچنین انت
خلیۃ یعنی تو خالی ہستی از نکاح یا خالی ہستی از حسن خلق و دین و انت بریۃ یعنی انت خلیۃ است و ہمچنین وہبتک لاہلک یعنی بخشیدم ترا باہل تو بسبب آنکہ طلاق
دادم ترا یا بخشیدم ترا باہل تو بسبب سوء خلق تو کہ آنجا سکونت نمائی و ہمچنین سرحتک یعنی گذاشتم ترا از قید نکاح ای طلاق دادم یا گذاشتم ترا تا بروی
در قوم خود و ہمچنین فارقتک یعنی جدا کردم ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو و ہمچنین امرک بیدک یعنی عمل تو در دست تست ای عمل طلاق یا عمل غیر طلاق
و ہمچنین انت حرۃ یعنی آزاد ہستی از قید نکاح یا تو حرۃ ہستی یعنی کنیز نیستی و ہمچنین تقنعی مقنع بپوش و در پردہ شو از من بجہت آنکہ طلاق دادم ترا
یا در پردہ شو از اجنبی تا او نہ بیند ترا و تخمری معنی تقنعی است و ہمچنین استتری یعنی بپوش خود را از من بجہت آنکہ ترا طلاق دادم یا بپوش خود را
از نامحرمان و ہمچنین اعزبی یعنی سفر اختیار کن بجہت آنکہ طلاق دادم ترا یا سفر اختیار کن برای زیارت مادر و پدر مثلاً و ہمچنین اخرجی و اذہبی و قومی
یعنی بیرون شو و برو و برخیز و برو بجہت آنکہ طلاق دادم ترا یا بیرون شو و برو و برخیز و برو سوال طلاق مکن و ہمچنین ابتغی الازواج یعنی بجو
و طلب کن شوہران را بجہت آنکہ طلاق دادم ترا یا طلب مکن امثال خود را برای مجالست ص و ہرگاہ ثابت شد کہ این ہمہ الفاظ

تحتمل الطلاق وغيره فلابد من النية قال الا ان يكون فی حالة مذاكرة الطلاق فيقع بها الطلاق فی القضاء ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى الا ان ينويه قال رض سوّى بين هذه الالفاظ وهذا فيما لا يصلح ردًّا والجملة فی ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهی حالة الرضاء وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابًا وردًّا وما يصلح جوابًا لا ردًّا وما يصلح جوابًا ويصلح سبًّا وشتيمةً ففی حالة الرضاء لا يكون شئ منها طلاقًا الا بالنية والقول قوله فی انكار النية لما قلنا وفی حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق فيما يصلح جوابا ولا يصلح ردًّا فی القضاء مثل قوله خلية وبرية بائن بتة حرام اعتدی امرك بيدك اختاری لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سوال الطلاق ويصدق فيما يصلح جوابًا وردًّا مثل قوله اذهبی اخرجی قومی تقنعی تخمری وما يجری هذا المجری لانه يحتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه

احتمال طلاق وغیر طلاق دارد پس نیت شرط است دران مگر وقتیکه بگوید شوهر یکے ازین الفاظ در حالت مذاکرهٔ طلاق یعنے درحالتیکه زن سوال کند که طلاق نماید پس قاضی حکم میکند بوقوع طلاق ولیکن واقع نمی شود میان او و میان خدای تعالی مگر وقتیکه نیت طلاق کرده باشد قال رض صاحب قدوری هیچ فرق نکرده است میان این الفاظ در وقوع طلاق وگفته است که طلاق واقع می شود بجمیع این الفاظ از روی قضا نه از روے دیانت در حالت مذاکرهٔ طلاق وقتیکه نیت نکرده باشد وحال آنکه حکم چنین نیست بلکه مخصوص است بالفاظی که صلاحیت رد سوال طلاق ندارد و بدانکه قاعده این است که شکلم این الفاظ را سه حالت است یکی حالت مطلق یعنی غیر مقید بغضب و مذاکره طلاق وآن حالت رضا است دوم حالت مذاکره طلاق وسوم حالت غضب والفاظ کنایات نیز سه قسم است یکی ازان صلاحیت جواب ورد هر دو دارد دوم صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت رد سوم صلاحیت جواب وسب وشتم دارد پس درحالت رضا بسبب هیچ یکی ازآنها طلاق واقع نمی شود مگر به نیت ومعتبر قول شوهر است وقتیکه انکار نیت طلاق کند درین صورتها بجهت آنکه اینهمه الفاظ احتمال طلاق وغیر طلاق هر دو دارد پس نیت ضرور است برای تعیین ودر حالت مذاکره طلاق بغیر نیت از روی قضا مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید در صورتیکه بگوید شوهر الفاظی را که صلاحیت جواب دارد وصلاحیت رد ندارد والفاظ مذکوره که صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت رد این است خلیه وبریه وباین وبته وحرام واعتدی وامرک بیدک واختاری ودلیل آن این است که ظاهر مراد شوهر ازین الفاظ طلاق است در حالت سوال طلاق چه این همه الفاظ صلاحیت رد سوال ندارد واگر در حالت مذکوره بگوید شوهر الفاظی راکه صلاحیت جواب ورد هر دو دارد پس طلاق واقع نمیشود بغیر نیت ومقبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید والفاظ مذکوره این است اخرجی واذهبی وقومی وتقنعی وتخمری ومانند آن زیراچه این همه الفاظ احتمال رد سوال دارد ورد سوال کمتر است بنسبت واقع طلاق پس بر آن محمول خواهد شد وامّا الفاظ مذکوره احتمال رد سوال دارد بجهت آنکه اخرجی احتمال این معنی دارد که بگذار این کلام را و بیرون شو و همچنین اذهبی وقومی یعنی بگذار این کلام را و برو و برخیز و همچنین قول وی تقنعی یعنی مقنع بپوش یعنی چادر بپوشیدن مقنع گاهی میشود برای بیرون رفتن پس معنی آن خواهد بود که بگذار این کلام را و بیرون شو و تخمری مثل تقنعی است

وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك لاحتمال الرد او السب الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح للرد والشتم كقوله اعتدي واختاري وامرك بيدك فانه لا يصدق فيها لان الغضب يدل على ارادة الطلاق وعن ابي يوسف رح في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة الغضب لما فيها من احتمال معنى السب ثم وقوع البائن بما سوى الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعي رح يقع بها رجعي لان الواقع بها طلاق لانها كنايات عن الطلاق ولهذا تشترط النية وينتقص بها العدد والطلاق معقب للرجعة كالصريح ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها

ص و در حالت غضب طلاق واقع نمیشود مگر بنیت و قبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید در جمیع الفاظ مگر الفاظیکه صلاحیت جواب دارد و صلاحیت رد و شتم ندارد و آن سه لفظ است یکی اعتدی و دوم اختاری سوم امرک بیدک چه ازین هر سه الفاظ طلاق واقع میشود بغیر نیت در حالت غضب از روی قضا و مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید زیراچه حالت غضب دلالت میکند بر ارادهٔ طلاق و مرویست از ابی یوسف رح که اگر بگوید شوهر در حالت غضب لا ملک لی علیک و لا سبیل لی علیک و خلیت سبیلک و فارقتک ف و ملحق باینها ص پس قول شوهر مقبول است اگر انکار نیت نماید زیراچه معنی سب و شتم ازین الفاظ محتمل است ف بجهت آنکه قول وی لا ملک لی علیک احتمال اینمعنی دارد که ملک من بر تو نیست بجهت آنکه چنان کمینه هستی که قابل این نیستی که مملوک شوی و همچنین لفظ لا سبیل لی علیک احتمال اینمعنی دارد که مرا بر تو سبیل نیست بجهت شر تو و سوء خلق تو و لفظ خلیت سبیلک احتمال اینمعنی دارد که بگذاشتم سبیل ترا بجهت آنکه من کاره ام از صحبت تو و لفظ فارقتک احتمال اینمعنی دارد که جدا کردم من ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو و لفظ الحقی باینها بمعنی فارقتک است ص و بعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که واقع میشود طلاق بائن اگر بگوید شوهر بزن خود انت بائن و بتة و بتلة این نزد علمای ما ست و گفته است شافعی رح که واقع میشود بآن طلاق رجعی زیراچه واقع میشود باین هر سه الفاظ طلاق بجهت آنکه این همه الفاظ کنایت است از طلاق و لهذا نیت طلاق شرط است در ان و لهذا ناقص میشود عدد طلاق چنانچه ناقص میشود بطلاق صریح باینطور که شوهر مالک سه طلاق بود و هرگاه طلاق داد مالک دو طلاق ماند و لهذا اگر بنیت سه طلاق نماید واقع میشود سه طلاق و هرگاه چنین شد پس جائز خواهد بود رجعت چنانچه جائز است رجعت در طلاق صریح که مکنی عنه است یعنی این کنایت است ازان دلیل علمای ما رح این است که تصرف ابانت صادر گشته است از شخصے که اهلیت آن دارد بمحلیکه قابل ابانت است بنا بر ولایت شرعی که ثابت است بر زن مذکوره یعنی شوهر میتواند که دفع کند زن خود را از نزد خود باینطور که بائن گرداند اما اهلیت شوهر پس بجهت آنکه او عاقل و بالغ است و اما محلیت زن مذکوره پس بجهت آنکه زن مذکوره قابل بینونت است قبل الدخول و بعد الدخول نیز وقتیکه طلاق بعوض دهد و اما ولایت شرعی پس بجهت آنکه تصرفات مشروع است باعتبار احتیاج عباد و بنده گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بسبیل تاجیل و تاخیر چنانچه در طلاق رجعی و گاهی محتاج میشود بسوی اثبات ابانت بسبیل تعجیل مع عدم ابقای محلیت چنانچه در سه طلاق و گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بسبیل تعجیل مع الابقاے محلیت

كيلا ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصد وليست بكنايات
على التحقيق لانها عوامل في حقائقها والشرط تعيين احد نوعي البينونة دون الطلاق وانتقاص العدد
لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وانما تصح نية الثلث فيها لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعند انعدام
النية يثبت الادنى ولا تصح نية الثنتين عندنا خلافا لزفر لانه عدد وقد بيناه من قبل وان قال لها اعتدي اعتدي اعتدي
وقال نويت بالاولى طلاقا وبالباقي حيضا دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه ولانه يامر امرأته في العادة بالاعتداد
بعد الطلاق فكان الظاهر شاهدا له وان قال لم انو بالباقي شيئا فهي ثلث لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال
حال مذاكرة الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية بخلاف ما اذا قال
لم انو بالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه لا ظاهر يكذبه وبخلاف ما اذا قال نويت بالثالثة الطلاق دون الاوليين

و ضرورست که این نوع ابانت هم مشروع باشد تا مسدود نشود بروی باب تدارک آن وقتی که نادم شود یعنی ممکن نباشد او را که تزویج کند آن زن را بدون نکاح نمودن
شوهر دیگر ویرا و تا واقع نشود در عهده زن مذکوره بسبب مراجعت بدون قصد نکاح و هرگاه چنین شد پس طلاق بائن واقع خواهد شد و جواب
شافعی رح این است که مذهب تحقیق این است که الفاظ مذکوره کنایات نیست بجهت آنکه آن مستعمل است در معنی حقیقی خود و آنچه شافعی رح گفته است
که اشتراط نیت دلالت میکند برانیکه کنایت است از طلاق مسلم نیست زیرا چه اشتراط نیت برای تعیین یکی از دو نوع بینونت است و نیت شرط است
برای تعیین یکی از دو نوع بینونت از نکاح نه از برای نوع طلاق و آنچه شافعی رح گفته است که کم شدن عدد طلاق دلالت میکند برانیکه الفاظ
مذکوره کنایت است از طلاق پس جواب آن این است که عدد طلاق کم نمیشود بنا بر آنکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق بلکه بجهت آنکه
طلاق ثابت میشود بسبب زائل گشتن وصلت نکاح یعنی بسبب الفاظ مذکوره زائل میشود قید و طلاق عبارت است از زوال قید پس طلاق
ثابت میشود بضرورت پس وقوع طلاق ضمنی خواهد بود نه انیکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق و آنچه او رح گفته است که صحت نیت
طلاق از آن دلالت میکند برانیکه کنایت است از طلاق جوابش این است که نیت سه طلاق در آن صحیح است بنا بر آنکه سه طلاق نوعی
از بینونت است چه بینونت دو نوع است غلیظه و خفیفه و وقتیکه نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است و بدانکه نیت دو طلاق صحیح نیست
نزد علمای ما رح برخلاف قول زفر رح و بیان آن سابق مذکور گشت **مسئله** - اگر شخصے بگوید بزن خود اعتدی اعتدی اعتدی
و بگوید که نیت کرده ام من از لفظ اول طلاق را و از باقی حیض را پس مقبول است قول او از روے قضا بجهت آنکه اراده نموده است معنی
حقیقی را از لفظ مذکور و بجهت آنکه عادت است که امر می نمایند بزن که در عدت نشیند بعد از طلاق پس ظاهر حال شاهد است برای او و اگر بگوید
که هیچ اراده نکرده ام از باقی پس واقع میشود سه طلاق زیرا چه هرگاه از لفظ اول اراده طلاق نموده پس حالت مذکوره حالت مذاکره
طلاق گشت پس این حالت دلالت خواهد کرد برانیکه مراد از هر دو لفظ باقی نیز طلاق است پس انکار نمودن شوهر از نیت طلاق مقبول
نخواهد بود ف چه ظاهر حال تکذیب وی نیست ص بخلاف وقتیکه بگوید که من نیت طلاق ننموده ام از هر سه الفاظ چه درین صورت واقع نشود
طلاق چیزی زیرا چه ظاهر حال تکذیب وی نیست و بخلاف وقتیکه بگوید نیت طلاق نموده ام از لفظ سوم نه از دو لفظ اول

حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاولين لم تكن حال مذاكرة الطلاق وفي كل موضع يصدق الزوج على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول قول الامين مع اليمين

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار واذا قال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك فان قامت منه او اخذت في عمل آخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال بعمل آخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لا بد من النية في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها ويحتمل تخييرها في تصرف آخر غيره فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ فلا يملك التفويض الى غيره الا انا استحسناه لاجماع الصحابة رضي الله عنهم

چه درین صورت واقع نمیشود دیگر طلاق زیرا چه در وقت تکلم بدو لفظ سابق حالت مذاکرهٔ طلاق یافته نشد و بدانکه در هر موضعی که مقبول است قول شوهر بر انکار نیت مقبول نیست مگر وقتیکه سوگند خورد زیرا چه چیزیکه در دل اوست کسی مطلع نیست بران پس او امین خواهد بود بر اخبار مذکوره و قول امین معتبر است باسوگند والله اعلم

باب در بیان تفویض طلاق ف یعنی تفویض نمودن شوهر دادن طلاق را بزن خود و آن مشتمل است بر چند فصل

ص **فصل اول در بیان اختیار مسئله ۱** - اگر بگوید کسی بزن خود اختاری و نیت طلاق کند ازان یا بگوید طلاق بده تو خود را پس میرسد بزن مذکوره که طلاق دهد خود را مادامیکه دران مجلس است و اگر برخیزد زن مذکوره ازان مجلس یا شروع نماید در عمل دیگر بیرون مے شود امر از دست وے و مختار نمی ماند بجهت آنکه تفویض طلاق بزن مخیره ف یعنی زنیکه اختیار طلاق مفوض است باو ص مقید است بمجلس علم باجماع صحابه رض و بجهت آنکه تفویض طلاق تملیک است ف نه توکیل ص و بر هر تملیک جواب ضرور است در مجلس ایجاب چنانچه در بیع زیرا چه جمیع ساعات یک مجلس بمنزله یک ساعت است و لیکن مجلس گاهی مبدل میگردد بسبب رفتن ازان مجلس و گاهی بسبب اشتغال در عمل دیگر زیرا چه مجلس اکل و شرب غیر مجلس مناظره است و مجلس کارزار غیر مجلس اکل و غیر مجلس مناظره بدانکه باطل میشود خیار زن مخیره بمجرد برخاستن آن از مجلس چه آن دلالت میکند بر اعراض بخلاف بیع صرف و بیع سلم چه بمجرد برخاستن از مجلس باطل نمیشود زیرا چه موجب فساد درین هر دو صورت جدا گشتن از مجلس است بدون قبض بعد ازان بدانکه در صورتیکه بگوید بزن خود اختاری نیت طلاق شرط است چنانچه مذکور شد بجهت آنکه اختاری از کنایت طلاق است چه احتمال دو معنی دارد یکی اینکه اختیار کند ذات خود را و دوم اینکه اختیار کند تصرف دیگر را از لباس و طعام وغیره پس اگر اختیار کند ذات خود را واقع خواهد شد طلاق بائن و قیاس این است که واقع نشود بلفظ مذکور هیچ چیز اگرچه نیت طلاق کرده باشد شوهر زیرا چه او باین لفظ نمیتواند که ایقاع طلاق نماید ف یعنی اگر بگوید شوهر اختیار نمودم ذات خود را از تو هیچ چیز واقع نمی شود ص و هرگاه چنین است پس او تفویض طلاق بلفظ مذکور نیز نمی تواند کرد و لیکن طلاق واقع مے شود از روی استحسان بدو دلیل یکی اینکه جمیع صحابه رض متفق اند براینکه طلاق واقع میشود بلفظ مذکور

ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ثم الواقع بها بائن
لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بها وذلك في البائن ولا يكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار
لا يتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع **قال** ولا بد من ذكر النفس في كلامه او في كلامها حتى
لو قال لها اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع وهو في المفسر من احد الجانبين
ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم ولا تعيين مع الابهام ولو قال اختاري نفسك فقالت اخترت
تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذا لو قال اختاري اختيارة فقالت اخترت

دوم اینکه شوهر مختار است اگر خواهد همیشه ثابت و برقرار دارد نکاح زن مذکوره را و اگر خواهد جدا کند آنرا پس شوهر مذکور
میتواند که قائم مقام ذات خود نماید زن مذکوره را در حق آن حکم و هرگاه زن مختار گشت و گفت اختیار نمودم ذات خود را پس واقع
خواهد شد طلاق بائن بجهت آنکه اختیار نمودن زن مذکوره ذات خود را ثابت نمیشود مگر وقتیکه او مخصوص باشد بذات خود
و آن یافته نمیشود مگر در طلاق بائن **ف** زیرا چه در طلاق رجعی شوهر میتواند که رجعت نماید بی رضامی زن مذکوره مادامیکه
در عدت است پس زن مذکوره مخصوص بذات خود نخواهد بود فی الحال **ص** و بدانکه در صورتیکه بگوید شوهر بزن خود اختاری
و او اختیار کند ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن نه سه طلاق اگرچه نیت سه طلاق کرده باشد شوهر مذکور زیرا
اختیار چند نوع نیست بخلاف ابانت **ف** یعنی اگر بگوید تو بائن هستی واقع میشود سه طلاق وقتیکه نیت سه طلاق نموده باشد
ص زیرا چه ابانت دو نوع است **ف** خفیفه و غلیظه پس صحیح خواهد شد نیت یک نوع از آن **ص** مسئله ۸ ـ
باید دانست که در صورتیکه بگوید شوهر بزن خود اختاری ضرور است ذکر نفس یعنی ذات در کلام شوهر یا زن حتی اگر بگوید شوهر
بزن خود اختاری و زن مذکوره بگوید اخترت یعنی اختیار نمودم پس طلاق واقع نمی شود بجهت آنکه وقوع طلاق ثابت
گشته است باجماع و آن در صورتی است که ذکر نفس باشد در کلام یکی از زن و شوهر و بجهت آنکه مبهم صلاحیت این ندارد که
تفسیر مبهم واقع شود و مبهم متعین نمی شود با وجود ابهام **ف** و قول زن مذکوره اختیار نمودم دو احتمال دارد یکی اینکه اختیار
نمودم شوهر را و باین طلاق واقع نمی شود و دوم اینکه اختیار نمودم ذات خود را و باین طلاق واقع میشود پس طلاق
واقع نخواهد شد بسبب شک **ص** مسئله ۹ ـ اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری نفسک یعنی اختیار بکن نفس خود را
و او بگوید که اختیار نمودم واقع میشود یک طلاق بائن زیرا چه در کلام شوهر لفظ نفس مذکور است و کلام زن مذکوره واقع
است در جواب آن پس کلام زن مذکوره متضمن است ذکر نفس را و همچنین اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری اختیارة
یعنی اختیار بکن یک اختیار را و بگوید زن مذکوره اختیار نمودم واقع میشود یک طلاق بائن

لان الهاء في الاختيارة تنبئ عن الاتحاد والانفراد واختيارها نفسها هو الذي يتحد مرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا
من جانبه ولو قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق اذا نوى الزوج لان كلامها مفسر وما نواه الزوج
من محتملات كلامه ولو قال لها اختاري فقالت انا اختار نفسي فهي طالق والقياس ان لا تطلق لان هذا مجرد وعد ا
ويحتمله فصار كما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق نفسي وجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها فانها
قالت لا بل اختار الله ورسوله واعتبره النبي عليه السلام جوابا منها ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال
وتجوز في الاستقبال كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لانه تعذر حمله على الحال
لانه ليس بحكاية عن حالة قائمة ولا كذلك قولها انا اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة وهو

وهو اختيارها نفسها ولو قال لها اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى والوسطى والاخيرة

زیرا چہ تای کہ در آخر لفظ اختیارة داخل ہست تای وحدت ہست و اختیار کردن زن ذات خود را اگرچہ احتمال تعدد دارد ولیکن بسبب تای مذکورہ کہ منبی از اتحاد
و انفراد ہست احتمال تعدد بر طرف شد پس تفسیر ابہام در کلام شوہر مذکور شد **مسئلہ ۱۰** اگر بگوید شوہر اختاری و بگوید زن اخترت نفسے یعنی اختیار نمودم
ذات خود را واقع میشود طلاق وقتیکہ شوہر نیت طلاق نمودہ باشد زیرا چہ در کلام زن لفظ نفس مذکور ہست و کلام شوہر مذکور
احتمال وارد چیزیرا کہ او نیت کردہ ہست از ان کلام **مسئلہ ۱۱**- اگر بگوید شوہر بازن خود اختاری و او گوید انا اختار نفسے پس طلاق
واقع میشود از روی استحسان و مقتضای قیاس این ہست کہ طلاق واقع نشود زیرا چہ قول زن مذکورہ انا اختار نفسے صرف وعدہ
ہست **ف** اگر لفظ اختار برای استقبال ہست **ص** فقط یا احتمال وعدہ دارد **ف** اگر مشترک باشد میان حال و استقبال
پس باید کہ طلاق نشود بہ مجرد وعدہ در صورت اول و بسبب شک در صورت دوم **ص** وچنان شد کہ بگوید شوہر بزن خود
طلاق بدہ خود را و زن مذکورہ بگوید اطلق نفسی **ف** چہ درینصورت طلاق واقع نمی شود بنا بر وجہ مذکور ہمچنین درینجا نیز **ص**
و وجہ استحسان یکی این ہست **ف** کہ مرویست کہ ہرگاہ نازل گشت آیت تخییر یعنی یا نبی بگو بزوجہ ہای خود اگر شما می خواہید
حیات دنیا را تا آخر آیت پس گفت پیغمبر خدا صلعم لعایشہ رض من عرض میکنم بر تو یک امر را پس جواب آن چیزی بدہ تا آن
زمان کہ مشورت نمائی از پدر خود و بعد از ان خواند آیت مذکورہ را و مختار ساخت عایشہ را **ص** وگفت عایشہ رض **ف**
کہ در مثل این امور مشورت نمیکنم از مادر و پدر خود **ص** بل اختار اللہ و رسولہ و گردانید پیغمبر علیہ السلام کلام عایشہ رض مذکورہ
را جواب و حمل کرد آنرا بر اینمعنی **ف** کہ اختیار میکنم **ص** و دوم اینست کہ صیغہ اختاری حقیقت ہست در حال و مجاز ہست در
استقبال چنانچہ در کلمہ شہادت و ادای شہادت **ف** در مجلس قضا یعنے اشہد **ص** بخلاف قول زن مذکورہ اطلق نفسی
چہ حمل آن بر معنی حال متعذر ہست زیرا چہ آن حکایت نیست از حالتیکہ موجود باشد بزن مذکورہ **ف** ولفظ انا اختار نفسے
چنین نیست بلکہ آن حکایت ہست از حالت موجودہ کہ آن اختیار نمودن زن مذکورہ ہست ذات خود را **مسئلہ ۱۲**- اگر شخصے
بگوید از زن خود اختاری اختاری اختاری و بعد از ان بگوید زن مذکورہ اختیار کردم من اول را یا اوسط را یا اخیر را

طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفة رح ولا یحتاج الی نیة الزوج وقالا تطلق واحدة وانما لا یحتاج الی نیة الزوج لدلالة
التکرار علیه اذ الاختیار فی حق الطلاق هو الذی یتکرر لهما ان ذکر الاولی وما یجری مجراه ان کان لا یفید من حیث
الترتیب ولکن یفید من حیث الافراد فیعتبر فیما یفید وله ان هذا وصف لغو لان المجتمع فی الملک لا ترتیب فیه کالمجتمع
فی المکان والکلام للترتیب والافراد من ضروراته فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء ولو قالت اخترت اختیارة
فهی ثلث فی قولهم جمیعا لانها للمرة فصارت کما اذا صرحت بها ولان الاختیارة للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث
فمع التاکید اولی ولو قالت قد طلقت نفسی او اخترت نفسی بتطلیقة فهی واحدة یملک الرجعة لان هذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد
انقضاء العدة فکانها اختارت نفسها بعد العدة وان قال لها امرک بیدک فی تطلیقة او اختاری تطلیقة فاختارت نفسها

پس واقع میشود سه طلاق بنا بر قول ابی حنیفه رح و نیت شوهر درکار نیست ف اگرچه لفظ مذکور از کنایت است ص بجهت آنکه
تکرار لفظ اختاری دلالت میکند برانکه مراد وی طلاق است چه اختیار زن مذکوره مکرر نمیشود مگر در حق طلاق و گفته اند صاحبین رح
که واقع میشود یک طلاق و نیت درکار نیست نزد ایشان نیز بوجه مذکور و دلیل صاحبین رح این است که از لفظ اول و دوم و سوم دو چیز
مفهوم میگردد یکی افراد یعنی فرد واحد دوم ترتیب چه اول عبارت است از فرد اول و اوسط عبارت است از فردیکه متقدم باشد
بران مثل چیزیکه متاخر باشد ازان و اخیر عبارت است از فرد لاحق و ترتیب باطل است زیراچه ترتیب نیست در اصل چیزیکه زن مذکوره
مالک آن گشته است بلکه سه طلاق مجتمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان و هرگاه ترتیب معتبر نشد پس افراد معتبر خواهد شد و واقع
خواهد بود یک طلاق و واقع نمی شود مگر بسبب اختیار نمودن زن مذکوره واو اختیار نکرده است مگر یک طلاق را و دلیل ابی حنیفه
این است که وصف اول و اوسط و اخیر لغو است زیراچه ترتیب نیست در چیزیکه زن مذکوره مالک آن گشته بلکه سه طلاق مجتمع است در
ملک او مانند مجتمع در مکان و کلام موضوع است برای ترتیب و افراد که فهمیده می شود ازان تابع است پس هرگاه لغو شد وصف
مذکور در حق اصل لغو خواهد شد در حق تابع نیز پس باقی ماند قول آن زن که اخترت است و اگر میگفت اخترت و ساکت میماند واقع میشد
سه طلاق باجماع پس همچنین درینجا نیز و در صورت مذکوره اگر بگوید زن مرقومه اخترت اختیارة یعنی اختیار نمودم بیک اختیار پس واقع میشود
سه طلاق نزد همه زیراچه اگر میگفت اخترت واقع میشد سه طلاق پس وقتیکه گفت اخترت اختیارة واقع خواهد شد سه طلاق چه اختیارة تاکید است و هرگاه بدون تاکید واقع
میشود سه طلاق پس با وجود تاکید واقع خواهد شد سه طلاق بطریق اولی و در صورت مذکوره اگر بگوید زن مذکوره طلقت نفسی
یعنی طلاق دادم ذات خود را یا بگوید اخترت نفسی بتطلیقة یعنی اختیار نمودم ذات خود را بیک طلاق پس واقع میشود یک طلاق رجعی
زیراچه لفظ مذکور موجب طلاق است بعد انقضای عدت پس گویا که زن مذکوره اختیار کرد نفس خود را بعد عدت ف و در عنایه مذکور است
که واقع میشود طلاق بائن وانچه در هدایه واقع است که مالک رجعت است غلط کاتب است ص مسئله - اگر بگوید شخصی بزن خود امرک
بیدک فی تطلیقة یعنی حکم یک طلاق در اختیار تست یا بگوید اختاری تطلیقة و بعد ازان بگوید زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را

فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة **فصل** في الامر باليد وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث ولو قالت قد طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهو في الاولى الاختيارة وفي الثانية التطليقة الا انها تكون بائنة لان التفويض في البائن ضرورة ملكها امرها وكلامها خرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة في التفويض مذكورة في الايقاع وانما تصح نية الثلث في قولك امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه لا يحتمل العموم وقد حققناه من قبل ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان بيدها امرها بعد غد لانه صرح بذكر وقتين بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله الامر اذ ذكر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول الليل فكانا امرين

پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچه شخص مذکور مختار گردانیده است زن مذکوره را بداون یکطلاق و بسبب داون طلاق بلفظ طلاق طلاق رجعی واقع میشود واللہ اعلم۔

فصل دربیان امر بید **مسئله ۱**۔ اگر گفت شخصی بزن خود امر تو در دست تست ونیت سه طلاق کرد ازان و بعد ازان گفت زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را بایک اختیار پس واقع میشود سه طلاق و دلیل این لعربیت تعلق دارد و تقریر آن این است که امر بید مانند تخییر است زیراچه آن تملیک است مانند تخییر پس قول زن مذکوره اخترت صلاحیت این دارد که جواب امر بید شود ولفظ واحدة که در قول زن مذکوره اخترت نفسي بواحدة واقع است صفت مصدر محذوف است وآن اختیارة است چه لفظ اخترت برین دلالت میکند و تا در اختیارة بمعنی مرة است پس چنان شد که گفت زن مذکوره اخترت نفسي بمرة واحدة و درینصورت واقع میشود سه طلاق **ف** پس همچنین درینجا نیز **ص** واگر درصورت مذکوره گفت زن مذکوره قد طلقت نفسي واحدة یعنی هر آئینه طلاق دادم ذات خود را بایک طلاق یا گفت اخترت نفسي بتطليقة پس واقع میشود یکطلاق بائن بجهت آنکه درینصورت واحدة صفت مصدر محذوف است یعنی تطلیقة پس گویا تصریح است بریک طلاق ولیکن طلاق مذکور بائن خواهد بود بجهت آنکه شوهر مذکور تفویض طلاق بائن نموده است بزن مذکوره وکلام زن مذکوره جواب کلام شوهر مذکور است بنابرآن واقع خواهد شد طلاق بائن و بدانکه صورتیکه بگوید امر تو بدست تست احتمال عموم وخصوص هردو دارد یعنی امرک عبارت از عمل است ومنقسم ومتنوع میشود بسوی یکطلاق و سه طلاق پس نیت سه طلاق نیت عموم است لهذا نیت سه طلاق صحیح خواهد شد **ف** چه آن از محتملات لفظ است **ص** بخلاف قول شوهر اختاری چه آن احتمال عموم ندارد **ف** زیراچه اختیار منقسم ومتنوع نمی شود **ص** چنانچه سابق مذکور شد واگر گفت شوهر بزن خود امرک بیدک الیوم وبعد غد یعنی امر تو در دست تست امروز وبعد فردا پس شب داخل نمیشود ودراوا اگر رد کند زن مذکوره امر بید را درامروز باطل میشود امر بید وی دران روز و باقی میماند بید وی در روزیکه بعد فردا است زیراچه شوهر مذکور تصریح نموده است دو وقت را که میان آن هردو وقت وقتیست از جنس آن دو وقت که آنرا شامل نیست امر بید دو وقت مذکور فردا است پس خواهد بود دو امر بید

فیرد احدهما لا یرتد الآخر وقال زفر هما امر واحد بمنزلة قوله انت طالق الیوم وبعد غد قلنا الطلاق

لا یحتمل التاقیت والامر بالید یحتمله فیوقت الامر بالاول ویجعل الثانی امراً مبتدأً ولو قال امرک بیدک الیوم

وبعد غد فلم تعلم لم یدخل اللیل فی ذلک وان ردت الامر فی یومها لا یبقی الامر فی یدها فی الغد

لان هذا امر واحد لانه لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت من جنسهما لم یتناوله الکلام

وقد یهجم اللیل ومجلس المشورة لا ینقطع فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین وعن ابی حنیفة رح انها

اذا ردت الامر فی الیوم لها ان تختار نفسها غدا لانها لا تملک رد الامر کما لا تملک رد الایقاع ووجه الظاهر انها

اذا اختارت نفسها الیوم لا یبقی لها الخیار فی الغد فکذا اذا اختارت زوجها برد الامر

پس بسبب رد نمودن یکی رد نخواهد شد دیگر و گفته است زفر رح که آن هر دو امر بید واحد است چنانچه بگوید شخصی بزن خود انت طالق الیوم و بعد غد یعنی بر تو طلاق است امروز و بعد فردا ف چه درین صورت مراد یک طلاق است نه دو طلاق که یکے در امروز است و دیگر بعد فردا همچنین درینجا نیز یک امر بید مراد است ص وجواب آن این است که طلاق قابل این نیست که موقت گردد و امر بید صلاحیت این دارد که موقت شود پس امر بید که در وقت اول است موقت خواهد شد و امر بید دوم از سر نو خواهد گشت ف بخلاف طلاق که آن موقت نمیشود

ص مسئلہ ۲۔ اگر گفت شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و فردا و داخل نمیشود شب دران و اگر رد نماید زن مذکوره امر بید را در امروز باقی نمی ماند امر بید در روز فردا بنا بر ظاهر روایت زیراچه این امر بید واحد است بجهت آنکه میان دو وقت مذکور متخلل نیست وقتی از جنس آن دو وقت که شامل نباشد آنرا کلام مذکور پس امر بید در امروز و فردا بمنزله امر بید واحد است ف سوال اگرچه میان هر دو وقت وقتی از جنس آن دو وقت متخلل نیست اما شب متخلل است پس ضرور این است که امر بید در امروز و فردا امر بید واحد نباشد جواب ص متخلل شدن شب میان هر دو وقت امر بید در امروز و فردا را دو امر بید نمیگرداند زیراچه مردمان برای مشورت می نشینند و شب میرسد و مجلس مشوره منقطع نمیگردد پس چنان شد که گفت امر تو بدست تست در دو روز ف چه درین صورت میشود امر بید واحد پس همچنین درینجا نیز ص و مرویست از ابی حنیفه رح که زن مذکوره وقتیکه رد امر بید در امروز کرد میرسد مر او را که اختیار نماید ذات خود را در روز فردا زیراچه نمیرسد زن مذکوره را که رد نماید امر بید را یعنی نمیرسد زن مذکوره را که بگوید من قبول نمی کنم امر بید را ف زیراچه امر بید ثابت می شود بزن مذکوره وقتیکه بگوید شوهرش امر تو در دست تست بی آنکه قبول کند زن مذکوره ص چنانچه نمیرسد او را که رد نماید ایقاع طلاق شوهر را ف یعنی اگر بگوید شوهرش بر تو طلاق است واقع میشود طلاق بغیر قبول نمودن زن مذکوره و هرگاه چنین است خواهد بود امر بید باقی در روز فردا و جایز خواهد بود زن مذکوره را که اختیار نماید ذات خود را ص و وجه ظاهر روایت این است که هرگاه اختیار نماید زن مذکوره ذات خود را در امروز باقی نمی ماند وی را اختیار در روز فردا پس همچنین هرگاه اختیار نمود زن مذکوره شوهر مذکور را بانطور که رد نمود امر بید را ف در امروز پس باقی نخواهد ماند در روز فردا وی را اختیار در اختیار نمودن شوهر بانطور که اگر خود را طلاق دهد

لان المخيّر بين الشيئين لا يملك الا اختيار احدهما وعن ابی يوسف رح انه اذا قال امرك
بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران لما انه ذكر لكل وقت خبرا على حدة بخلاف
ما تقدم وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جنّ الليل
فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار وقد حققناه
من قبل فيتوقت به ثم ينقضي بانقضاء وقته واذا جعل امرها بيدها او خيّرها فمكثت
يوما ولم تقم فالامر في يدها ما لم تأخذ في عمل آخر لان هذا تمليك التطليق منها لان المالك من
يتصرف برأي نفسه وهي بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه من قبل ثم اذا كانت
تسمع يعتبر مجلسها ذلك وان كانت لا تسمع فمجلس علمها او بلوغ الخبر اليها لان هذا تمليك فيه
معنى التعليق فيتوقف على ماوراء المجلس ولا يعتبر مجلسه لان التعليق لازم في حقه بخلاف البيع
لانه تمليك محض ولا يشوبه التعليق واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة يتبدل بالتحوّل ومرة بالاخذ في عمل آخر

وسرّ آن این است که شخصی که خیار داده میشود میان دو امر **ف** و در غیر موضع اباحت **ص** پس آن شخص مالک اختیار امر واحد میشود
فقط و مرویست از ابی یوسف رح که اگر بگوید شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و امر تو در دست تست فردا پس این دو امر جدید است
زیرا چه برای هر وقت ذکر نموده است کلام علیحده پس دو امر جدید خواهد بود بخلاف مسئله متقدم **ف** چه برای هر وقت کلام علیحده مذکور نیست
بلکه کلام واحد است **ص** **مسئله ۳** اگر شخصے گفت بزن خود امر تو بدست تست روزیکه فلان بیاید و بعد از ان فلان آمد ولیکن آمدنش
معلوم نشد بزن مذکوره حتی که شب شد پس خیار باقی نمی ماند بزن مذکوره زیرا چه امر بید از جنس چیزیست که ممتدی شود پس مراد از روزیکه
مقترن است با امر بید روز روشن خواهد بود و موقت خواهد شد بان و باقی نخواهد ماند بسبب گذشتن وقت **مسئله ۴** اگر شخصے گفت بزن خود
امر تو در دست تست یا گفت اختیاری و زن مذکوره درنگ کرد و تمام روز از مجلس خود برنخاست پس زن مذکوره مختار است تا وقتیکه شروع
نکرده است در عمل دیگر زیرا چه امر بید و تخییر تملیک تطلیق است یعنی شوهر مالک طلاق دادن گرداند زن مذکوره را چه مالک آنرا میگویند که
تصرف کند برای خود و زن مذکوره تصرف میکند در طلاق دادن خود **ف** پس این معنی یافته میشود در زن مذکوره **ص** و در تملیک
وادن جواب صحیح است تا آخر مجلس ایجاب چنانچه بیان آن سابق مذکور شده است **ف** در باب بیان تفویض طلاق **ص** و بعد از ان
بدانکه اگر شنیده باشد زن مذکوره آنرا پس معتبر همان مجلس است و اگر نشنیده باشد آن را پس معتبر مجلس علم وی است یا رسیدن خبر آنست بزن
مذکوره بجهت آنکه امر بید اگرچه تملیک ایقاع طلاق است ولیکن دران معنی تعلیق هم یافته میشود **ف** چه آن تعلیق وقوع طلاق است بدادن طلاق زن مذکوره
ص پس **ف** دران دو چیز است یکی تملیک و دیگر تعلیق و باعتبار معنی تعلیق **ص** باقی میماند تا بماوراء مجلس **ف** ایجاب که مجلس علم یا
مجلس رسیدن خبر است بزن مذکوره وقتیکه غائب شود و باعتبار معنی تملیک باطل میشود بسبب برخاستن وی وقتیکه حاضر باشد **ص** و معتبر نیست
مجلس شوهر زیرا چه تعلیق لازم است در حق وی بخلاف بیع **ف** چه ایجاب بیع باقی نمیماند تا بماوراء مجلس ایجاب چه مجلس بائع نیز دران معتبر است
و صحیح است رجوع بائع پیش از قبول مشتری **ص** بجهت آنکه بیع تملیک محض است و دران معنی تعلیق نیست اصلا و بعد از ان هرگاه که اعتبار کرده شد مجلس
زن است **ف** مجلس شوهر **ص** پس بدانکه مجلس گاهی متبدل میشود بسبب انتقال نمودن از مکانی بمکانی دیگر و گاهی بسبب شروع نمودن در عمل دیگر

على ما بيناه في الخيار ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام يفرق الرأي بخلاف
ما اذا مكثت يوما لم تقم ولم تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه او يدل
على الاعراض وقوله مكثت يوما ليس للتقدير به وقوله ما لم تأخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كانت
فيه لا مطلق العمل ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأي وكذا اذا كانت
قاعدة فاتكأت او متكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت
محتبية فتربعت قال رضي الله عنه وهذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت
لا خيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول هو الاصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابي يوسف
ولو قالت ادعوا ابي استشيره او شهودا اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحري الصواب والاشهاد للتحرز عن الانكار فلا يكون
دليل الاعراض وان كانت تسير على دابة او في محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضاف
اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر

چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۵ - باطل میشود خیار زن بمجرد برخاستن وی زیراچه آن دلالت میکند بر اعراض بجهت آنکه بسبب خاستن
پریشان میشود ف حواس ص عقل بخلاف وقتیکه درنگ کند نشسته تا یک روز مثلا و نه برخیزد و نه شروع کند در عمل دیگر ف پس خیار آن
باقی میماند درین هنگام ص زیراچه گاهی مجلس دراز میگردد و گاهی کوتاه پس باقی خواهد ماند خیار وی تا آن زمان که یافته شود چیزیکه قاطع
مجلس است یا یافته شود چیزیکه دلالت میکند بر اعراض و بدانکه مراد از نیکه نشسته ماند زن مذکوره تا یکروز آن نیست که نشستن در مجلس بیک روز
مقرر است و مراد از نیکه شروع نه نماید در عمل دیگر عملیست که قطع میکند مجلس زن مذکوره را نه مطلق عمل مسئله ۶ - اگر زن مذکوره ایستاده
باشد در وقت تخییر و بعد از آن بنشیند پس باقی می ماند خیار آن ف و زائل نمیگردد ص نشستن ف دلالت نمیکند بر اعراض بلکه ص
دلالت میکند بر اقدام و اقبال زیراچه بسبب نشستن ف حواس ص و عقل مجتمع میشود و همچنین وقتی که زن مذکوره نشسته باشد و تکیه
کند یا تکیه کرده باشد و بنشیند بدون تکیه زیراچه این تبدیل یک جلسه است بجلسه دیگر و اعراض نیست چنانچه وقتیکه بسرین نشسته باشد و
بعد از آن چهار زانو نشیند قال رض این روایت جامع صغیر است و همین اصح است و در غیر آن مذکور است که زن مذکوره وقتی که نشسته باشد بدون تکیه
و بعد از آن تکیه کند پس خیار آن باقی نمیماند چه تکیه دادن دلالت میکند بر سستی امر پس آن اعراض خواهد بود مسئله ۷ اگر زن مذکوره
نشسته باشد و بعد از آن بر پهلو بخسپد پس درآن از ابی یوسف رح دو روایت است مسئله ۸ اگر بگوید زن مذکوره که من مطلبم پدر خود را
تا مشورت نمایم یا مطلبم گواهان را تا گواه گیرم بر آن پس باقی میماند خیار زن مذکوره زیراچه مشورة برای طلب امر صواب است و گواه گرفتن برای
آنست که شوهر انکار نکند پس این هر دو امر دلالت بر اعراض نمیکند و اگر زن مذکوره سوار میرفت بر ستوری یا سوار بود در کجاوه و بعد از اینجا
امر بود ایستاده باشد پس خیار آن باطل نمیگردد و اگر سیر نمود و رفت باطل میشود خیار آن زیراچه رفتن ستور و ایستاده ماندن آن مانند رفتن و ایستادن
زن مذکوره است چه رفتن ستور و ایستادن آن منسوب است بسوی سوار آن مسئله ۹ کشتی بمنزله خانه است ف بسبب رفتن کشتی خیار زن
مذکوره باطل نمیشود ص زیراچه سیر کشتی منسوب نیست بسوی سوار آن بجهت آنکه سوار کشتی قادر نیست بر آنکه ایستاده کند کشتی را و سوار ستور
قادر بر ایستاده کردن ستور است والله اعلم

فصل في المشية ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى واحدة عند عدمها وتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي ولو نوى الثنتين لا يصح لانه نية العدد الا اذا كانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال ابنتك ينوي به الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا هو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد وثبت الاصل كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك او اختاري ينوي الطلاق لم يقع ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شئ الا انه عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخيير وقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فيلغو وعن ابي حنيفة رح انه لا يقع شئ بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها

فصل در بیان مشیت **مسئله ۱** اگر شخصی بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و هیچ نیت نکرده باشد یا نیت یک طلاق نموده باشد و بعد ازان بگوید زن مذکوره که طلاق دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق رجعی و اگر بگوید زن مذکوره که سه طلاق دادم واقع میشود سه طلاق وقتیکه شوهر مذکور نیت سه طلاق کرده باشد و وجه آن این است که طلاق اسم جنس است واقع میشود بر ادنی و احتمال جمع نیز دارد مانند اسمای جنس دیگر لهذا صحیح است در ان نیت سه طلاق و وقتیکه هیچ نیت نکرده باشد واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچه طلاق صریح مفوض است بسوی زن مذکوره **ف** و در طلاق صریح واقع میشود طلاق رجعی **ص** و اگر نیت دو طلاق کند شوهر در صورت مذکوره صحیح نیست آن زیراچه اسم جنس احتمال عدد ندارد **ف** و این وقتی است که زن حره باشد **ص** و اگر کنیز باشد نیت دو طلاق صحیح است چه ان جمع است در حق وی **مسئله ۲** اگر بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و بگوید زن مذکوره که بائن گردانیدم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی بجهت آنکه ابانت از الفاظ طلاق است زیراچه اگر بگوید شوهر که بائن گردانیدم ترا و نیت طلاق نماید واقع میشود طلاق بائن و همچنین اگر بگوید زن که بائن گردانیدم ذات خود را و بعد ازان بگوید شوهر که اجازت آن دادم پس بائن میگردد زن مذکوره پس قول زن مذکوره بائن گردانیدم ذات خود را خواهد بود موافق تفویض شوهر در اصل طلاق و لیکن زن مذکوره وصف بینونت را زیاده نموده است بر اصل طلاق لغو خواهد شد و ثابت خواهد شد اصل طلاق چنانچه اگر در صورت مذکوره میگفت زن مذکوره طلاق دادم ذات خود را یک طلاق بائن واقع میشد یک طلاق رجعی همچنین در ینجا نیز بخلاف آنکه اگر بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و بگوید زن آنکه اختیار نمودم ذات خود را چه درین صورت طلاق واقع نمیشود اصلا زیراچه آن از الفاظ طلاق نیست لهذا اگر بگوید شخصی بزن خود اخترتک یا بگوید اختاری و نیت طلاق نماید واقع نمیشود طلاق اصلا و همچنین اگر ابتدا زن بگوید زنی اخترت نفسی و بعد ازان بگوید شوهر اجازت ان دادم واقع نمیشود طلاق اصلا و لیکن باجماع معلوم گشته است که اگر بگوید زنی اخترت نفسی در جواب تخییر پس طلاق واقع میشود و قول شوهر مذکور طلاق بده ذات خود را تخییر نیست پس درین صورت قول زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را لغو خواهد بود و مرویست از ابی حنیفه رح که در صورت مذکوره واقع نمیشود طلاق بسبب قول زن مذکوره بائن گردانیدم ذات خود را بجهت آنکه زن مذکوره مخالفت امر شوهر نموده است و واقع کرده است چیزی را که تفویض کرده بود با و شوهرش

لان الابانة تغائر الطلاق وان قال طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ولو قامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف ما اذا قال لها طلقي ضرتك لانه توكيل وانابة فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات كلها وصار كما اذا قال في اي وقت شئت واذا قال لرجل طلق امرأتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا ولو قال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه يتصرف عن مشيته فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشيته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمله ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فملكت ايقاع الواحد ضرورة ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا

چه ابانت غیر طلاق است **ف** زیراچه ابانت کنایت است و طلاق صریح است و شوهر ش تفویض نکرده بود مگر طلاق را **ص** **مسئله ۳**- اگر بگوید شوهر بزن خود طلاق بده ذات خود را پس نمیرسد مراو را که برگردد ازان زیراچه معنی یمین یافته میشود دران بجهت آنکه معلق نموده است طلاق را بر ایقاع طلاق زن مذکوره و یمین تصرف لازم است **ف** لهذا برگشتن ازان صحیح **ص** و اگر برخیزد زن مذکوره ازان مجلس باطل میشود قول شوهر طلاق بده ذات خود را که تملیک طلاق است مرآن زن را پس مقید خواهد شد بمجلس ایجاب بخلاف وقتیکه بگوید بزن مذکوره طلاق بده ضرهٔ خود را یعنی انباغ خود را چه این توکیل است پس مقصور بر مجلس نیست و میرسد موکل را که شوهر است برگردد ازان و اگر بگوید بزن خود طلقی نفسک متی شئت پس میرسد زن مذکوره را که طلاق دهد ذات خود را در همان مجلس و بعد از گذشتن آن مجلس زیراچه کلمه متی شامل است جمیع اوقات را پس چنان شد که گفت طلاق بده ذات خود را در هر وقت که خواهی و اگر بگوید کسی بشخصے طلاق بده زن مرا پس میرسد مرآن شخص را که طلاق دهد زن مذکوره را در همان مجلس و بعد از گذشتن آن مجلس و میرسد شوهر را که رجوع نماید و برگردد ازان چه این توکیل است و توکیل استعانت است پس لازم نخواهد شد و مقصور نمیشود بر مجلس بخلاف وقتیکه بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را چه این تملیک است نه توکیل بجهت آنکه زن مذکوره عمل میکند برای ذات خود **ف** نه برای غیر **ص** **مسئله ۴**- اگر بگوید کسی بشخص طلاق بده زن مرا اگر خواهی تو پس میرسد مرآن شخص را که طلاق دهد آن زن را در همان مجلس فقط و نمیرسد مرآن کس را که رجوع نماید و برگردد ازان و گفته است زفر رح که این مسئله و مسئله اول هر دو برابر است **ف** درین که هر دو توکیل است **ص** و تصریح نمودن بکلمه اگر خواهی چنانچه درین مسئله است و ترک آن چنانچه در مسئله اول است هر دو برابر است زیراچه آن شخص تصرف مینماید بارادہ و خواهش خود پس او مانند وکیل به بیع است وقتیکه گفته شود مرآن وکیل را که بفروش این متاع را اگر خواهی و دلیل علمای ما رح این است که قول شوهر مذکور تملیک است چه او معلق گردانیده است طلاق را بر خواهش آن شخص و مالک کسے است که تصرف نماید بارادہ و خواهش خود و طلاق احتمال تعلیق دارد بخلاف بیع چه آن احتمال تعلیق ندارد **مسئله ۵**- اگر بگوید بزن خود سه طلاق بده ذات خود را و زن مذکوره یک طلاق دهد پس واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره مالک دادن سه طلاق گشته است پس ضرور است که مالک دادن یک طلاق نیز خواهد بود **مسئله ۶**- اگر بگوید بزن خود یک طلاق بده ذات خود را و او سه طلاق دهد

لم يقع شئ عند ابى حنيفة رح وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابى حنيفة رح انها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدئة وهذا لان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا تركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف بحكم الملك وكذا هى فى المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث اما ههنا لم تملك الثلث وما اتت بما فوض اليها فلغا وان امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية وقع ما امر به الزوج فمعنى الاول ان يقول لها الزوج طلقى نفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقت نفسى واحدة بائنة فتقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثانية ان يقول لها طلقى نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسى واحدة رجعية فتقع بائنة لان قولها واحدة رجعية لغو منها لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين الوصف فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التى عينها

واقع نمیشود هیچ چیز نزد ابوحنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق زیراچه زن مذکوره بعمل آورده است چیزی را که مالک آنست وچیزی که مالک آن نیست پس چنان شد که بگوید شوهر بزن خود هزار طلاق دادم ترا ف چه درین صورت واقع میشود سه طلاق ص بجهت آنکه بعمل آورده است چیزی را که مالک آنست وچیزی را که مالک آن نیست پس واقع خواهد شد چیزی که او مالک آنست وزیاده بر آن لغو خواهد شد وهمچنین درینجا نیز ودلیل ابوحنیفه رح این است که زن مذکوره بعمل آورده است چیزی را که تفویض آن نکرده است بوی شوهرش وزن مذکوره ابتداءً طلاق داده است ذات خود را نه اینکه جواب ایجاب شوهر داده است زیراچه شوهر تملیک یک طلاق نموده است میان سه طلاق ویک طلاق مغایرت است بطریق تضاد چه سه اسم عدد مرکب ویک فرد واحد است دران ترکیب است بخلاف وقتیکه شوهر هزار طلاق دهد زیراچه درین صورت واقع میشود سه طلاق بجهت آنکه شوهر تصرف میکند باین جهت که او مالک طلاق است ف نه باین جهت که کسی امر نموده است او را بخلاف ص مسئله اول ف یعنی وقتیکه بگوید شوهر بزن خود سه طلاق بده خود را واو یک طلاق دهد درین صورت واقع میشود یک طلاق ص بجهت آنکه زن مذکوره مالک سه طلاق گشته است اما درین مسئله ف که کلام درآنست ص زن مذکوره مالک سه طلاق نگشته است ونه بعمل آورده است چیزی را که تفویض نموده است بوی شوهرش پس لغو خواهد شد مسئله ۔ اگر امر نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی دهد ذات خود را واو طلاق بائن دهد یا امر نماید که طلاق بائن دهد واو طلاق رجعی دهد واقع میشود چیزیکه امر نموده است بآن شوهرش وصورت مسئله اول اینست که بگوید شوهر بزن خود یک طلاق رجعی بده ذات خود را وزن مذکوره بگوید که یک طلاق بائن دادم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی زیراچه زن مذکوره بعمل آورده است اصل طلاق را مع وصف زائد پس لغو خواهد شد آن وصف زائد ف چه دران مخالفت امر نموده است زن مذکوره ص وواقع خواهد شد اصل طلاق که رجعی است ف چه آن موافق امر شوهر است ص وصورت مسئله دوم اینست که بگوید شوهر بزن خود که یک طلاق بائن بده ذات خود را وبگوید زن مذکوره که یک طلاق رجعی دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن زیراچه ذکر وصف رجعی که صادر گشته است از زن مذکوره لغو است بجهت آنکه شوهر هرگاه معین نمود صفت طلاق را پس محتاج نیست زن مذکوره مگر بسوی اینکه اصل طلاق واقع کند وحاجت بسوی تعیین وصف نیست پس چنان شد که زن مذکوره قصر نمود بر اصل طلاق پس واقع خواهد شد طلاق بصفتی که تعیین آن نموده است

الزوج بائنا او رجعیا وان قال لها طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شيء لان معناه ان شئت الثلث وهي بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا فكذلك عند ابي حنيفة رح لان مشية الثلث ليست بمشية للواحدة كايقاعها وقالا يقع واحدة لان مشية الثلث مشية للواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة فوجد الشرط ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوي الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال بما لا يعنيها فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ اذ المشية تنبئ عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا ينبئ عن الوجود

شوہر ف خواہ ص بائن باشد ف طلاق مذکور ص یا رجعی مسئلہ ۸ — اگر بگوید شوہر بزن خود طلقی نفسک ثلثا ان شئت یعنی طلاق بدہ ذات خود را بسہ طلاق اگر خواہی و او یک طلاق دہد پس واقع نمیشود ہیچ چیز زیرا چہ معنی قول مذکور این ست کہ ان شئت الثلث یعنی اگر خواہی سہ طلاق را پس طلاق بدہ ذات خود را و ہرگاہ زن مذکورہ یک طلاق داد معلوم شد کہ سہ طلاق را نخواست پس شرط یافتہ نشد ف لہذا طلاق واقع نخواہد شد ص مسئلہ ۹ — اگر بگوید بزن خود طلقی نفسک واحدۃ ان شئت یعنی طلاق بدہ ذات خود را یک طلاق اگر خواہی و او سہ طلاق دہد پس طلاق واقع نمیشود اصلا نزد ابی حنیفہ رح زیرا چہ مشیت یک طلاق یعنی خواستن یک طلاق مغائر مشیت سہ طلاق ست بنا بر قیاس آن بر ایقاع ف یعنی چنانچہ سہ طلاق مغائر ایقاع یک طلاق ست ہمچنین خواستن سہ طلاق مغائر خواستن یک طلاق ست و ہرگاہ زن مذکورہ سہ طلاق داد معلوم شد کہ یک طلاق را نخواست پس شرط یافتہ نشد ص و گفتہ اند صاحبین رح کہ درین صورت واقع میشود یک طلاق زیرا چہ خواستن سہ طلاق خواستن یک طلاق ہست چنانچہ ایقاع سہ طلاق یک طلاق ست بنا بر مذہب ایشان رح پس شرط یافتہ شد مسئلہ ۱۰ — اگر تفویض طلاق نمود شوہر بزن خود باینطور کہ گفت انت طالق ان شئت یعنی ترا طلاق ست اگر خواہی بعد ازان گفت زن مذکورہ شئت ان شئت یعنی خواستم من اگر تو خواستی و بعد ازان گفت شوہر مذکور شئت یعنی خواستم من و نیت طلاق نمود پس باطل میشود تفویض مذکور زیرا چہ شوہر مذکور معلق نمودہ ست طلاق را بمشیت زن مذکورہ درحالیکہ مشیت مطلق ست یعنی مشیت آن معلق نیست بر امری و از گفتگوی زن مذکورہ معلوم شد کہ مشیت وی معلق ست بمشیت شوہر پس شرط طلاق کہ مشیت مطلق بود یافتہ نشد پس زن مذکورہ مختار نخواہد شد و باطل خواہد شد تفویض مذکور و اما قول شوہر شئت یعنی خواستم من کہ در مرتبہ اخیر ست ازان طلاق واقع نمی شود اگرچہ نیت طلاق کردہ باشد زیرا چہ در کلام زن مذکورہ ذکر طلاق نیست اصلا تا شوہر بقول خود شئت خواہندہ آن شود ف پس مشیت دادن طلاق زن مذکورہ از شوہر یافتہ نشد ص و نیت آن فقط کفایت نمیکند چہ نیت عمل نمیکند در چیزیکہ مذکور نیست حتی اگر میگفت شوہر شئت طلاقک یعنی خواستم من طلاق تو پس طلاق واقع میشد اگر نیت آن نمودی زیرا چہ درین صورت از سر نو طلاق داد چہ مشیت چیزی دلالت میکند بر وجود آن چیز ف پس قول وی شئت طلاقک بمنزلہ اوجدت طلاقک ست پس واقع خواہد شد طلاق ص بخلاف اگر میگفت اردت طلاقک یعنی ارادہ نمودم طلاق ترا ف چہ واقع نمیشد طلاق ص زیرا چہ ارادہ چیزی دلالت نمیکند بر وجود آن چیز

وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي او شئت ان كان كذا لامر لم يجئ بعد لما ذكرنا ان الآتي به مشية معلقة فلا يقع الطلاق وبطل الامر وان قالت قد شئت ان كان كذا لامر قد مضى طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ولا يقتصر على المجلس اما كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس بالاجماع ولو ردت الامر لم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق واما كلمة اذا واذا ما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابي حنيفة رح ان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مر من قبل ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر

مسئلہ ۱۱- اگر گفت شوہر زن خود را انت طالق ان شئت وگفت زن مذکورہ شئت ان شاء ابی یعنی خواستم من اگر خواہد پدر من یا گفت زن مذکورہ شئت ان کان کذا خواستم من اگر چنین باشد وارادہ کرد ازان امریکہ ہنوز یافتہ نشدہ است وبعد ازان مشیت پدر یا امریکہ بر آن معلق نمودہ است زن مذکورہ یافتہ شد پس طلاق واقع نمی شود وباطل میگردد تفویض طلاق واگر بگوید زن مذکورہ شئت ان کان کذا وارادہ نماید ازان امریکہ یافتہ شدہ است پس واقع میشود طلاق زیراچہ معلق نمودن بشرطیکہ یافتہ شدہ است بمنزلہ طلاق منجز است ف یعنی طلاق غیر معلق است **مسئلہ ۱۲**- اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق اذا شئت یا بگوید اذا ما شئت یا متی شئت یا متی ما شئت ورد نماید آنرا زن مذکورہ ف وبگوید کہ من نمی خواہم ص پس رد نمی شود واین مقید بمجلس نیست ف لہذا میرسد زن مذکورہ راکہ طلاق دہد در مجلس مذکور یا در مجلس دیگر ص زیراچہ کلمہ متی ومتی ما موضوع است برای وقت وشامل است جمیع اوقات را پس معنی متی شئت ومتی ما شئت این است کہ ہر وقت کہ خواہی پس مقید بمجلس نخواہد بود واگر رد کند زن مذکورہ رد نخواہد شد زیراچہ شوہر مذکور تملیک طلاق نمودہ است بزن مذکورہ در وقتیکہ او خواہد پس تملیک نیست در وقتیکہ نخواہد زن مذکورہ پس رد نخواہد شد بسبب رد نمودن او وبدانکہ نمیرسد زن مذکورہ راکہ طلاق دہد ذات خود را مگر یک طلاق زیراچہ کلمہ متی ومتی ما شامل است جمیع اوقات را نہ جمیع طلاق را تا مالک جمیع طلاق گردد وپس زن مذکورہ را میرسد کہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد ونمیرسد او را کہ طلاق دہد بعد از دادن طلاق واما کلمہ اذا واذا ما پس آن مانند متی است نزد صاحبین رح ونزد ابی حنیفہ رح نیز در صورت اذا واذا ما تفویض مذکور مقید بمجلس نمیشود ومیرسد زن مذکورہ راکہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد زیراچہ کلمہ اذا واذا ما اگرچہ مستعمل است بمعنی شرط ودرینصورت مقید میشود بمجلس ومستعمل است بمعنی وقت ودرینصورت مقید نمیشود بمجلس پس این موجب شک است وہرگاہ تفویض طلاق یافتہ شدہ است یقیناً پس زائل نخواہد شد بسبب شک چنانچہ بیان آن سابق گذشت **مسئلہ ۱۳**- اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق کلما شئت یعنی بر تو طلاق است ہر بار کہ خواہی پس میرسد بزن مذکورہ کہ طلاق دہد ذات خود را یکی بعد دیگری حتی کہ سہ طلاق دہد زیراچہ کلمہ کلما موجب تکرار فعل است لیکن بدانکہ تعلیق طلاق متعلق میشود بملک نکاح کہ موجود وثابت است بالفعل ف نہ بملک نکاح کہ حادث گردد ص لہذا اگر زن مذکورہ سہ طلاق دہد ذات خود را وبعد ازان نکاح کند از شوہر مذکور بعد از تحلیل

وطلقت نفسها لم يقع شيء لانه ملك مستحدث وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا في كلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جملة وجمعا ولو قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان كلمة حيث واين من اسماء المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصا وعموما وان قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معناه قبل المشية فان قالت قد شئت واحدة بائنة او ثلثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كما قال لان عند ذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدة بائنة او على القلب تقع واحدة رجعية لانه لغى تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها فيما قالوا جريا على موجب التخيير قال رضي الله عنه قال في الاصل هذا قول ابي حنيفة رح وعندهما لا يقع ما لم توقع المرأة فتشاء رجعية او بائنة او ثلثا

وبعد از ان طلاق وهد ذات خود را پس واقع نمیشود هیچ چیز زیرا چه درین هنگام ملک نکاح حادث ست و باید دانست که در صورت مذکوره میسر زن مذکوره را که سه طلاق وهد ذات خود را بیک کلمه زیرا که دلالت میکند بر عموم انفراد یعنی بر انکه جائز ست ویرا که سه طلاق وهد خود را بایطور که هر طلاق علیحده دهد نه بر عموم اجتماع پس زن مذکوره مالک این نخواهد بود که طلاق وهد ذات خود ست سه طلاق بیک کلمه واحد مسئله ۱۴ اگر گفت شوهر بزن خود انت طالق حیث شئت یا گفت انت طالق این شئت پس طلاق نخواهد داد زن مذکوره ذات خود را اگر در همان مجلس واگر برخیزد از ان مجلس ف پیش از دادن طلاق ص پس مشیت آن اعتبار ندارد زیرا چه کلمه حیث واین از اسمای مکان ست وطلاق هیچ علاقه ندارد بمکان پس ذکر آن لغو ست و باقی خواهد ماند مشیت مطلق و آن مقید بمجلس ست بخلاف زمان یعنی ف بخلاف متی شئت ص زیرا چه طلاق تعلق میدارد بزمان حتی واقع میشود در یک زمان نه در زمان دیگر پس ذکر زمان معتبر خواهد بود در طلاق خواه بطریق خصوص باشد چنانکه اگر بگوید که بر تو طلاق ست ف فردا ص یا بطریق عموم باشد ف چنانچه اگر بگوید بر تو طلاق ست هر وقت که خواهی ص مسئله ۱۵ - اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق کیف شئت واقع میشود یک طلاق رجعی اگر زن مذکوره ساکت ماند خواه خواسته باشد طلاق را یا نخواسته باشد واگر ساکت نماند و بگوید که خواستم من یک طلاق باین را یا سه طلاق را و بعد از ان بگوید شوهر که همین مراد من است پس واقع میشود مطابق قول شوهر مذکور زیرا چه درین صورت ثابت میشود مطابقت میان مشیت زن و اراده شوهر واما وقتیکه زن مذکوره اراده سه طلاق نماید وشوهر اراده یک طلاق باین یا بعکس آن پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیرا چه تصرف زن مذکوره لغو گشت بسبب عدم موافقت مشیت وی بمشیت شوهر پس باقی ماند قول شوهر که انت طالق است پس همان معتبر خواهد بود وبآن یک طلاق رجعی واقع میشود واگر شوهر هیچ نیت نکرده باشد پس معتبر مشیت زن مذکوره ست ف حتی اگر سه طلاق خواسته باشد واقع خواهد شد سه طلاق واگر یک طلاق باین خواسته باشد واقع خواهد شد یک طلاق باین ص بنابر انچه گفته اند مشائخ رح بجهت آنکه همین مقتضای تخییر ست قال رض گفته ست محمد رح در مبسوط که در صورت مذکوره وقوع یک طلاق رجعی بدون مشیت زن مذکوره قول ابیحنیفه رح است نزد صاحبین رح واقع نمیشود طلاق ما دامیکه زن مذکوره طلاق ندهد خود را پس زن مذکوره مختار ست اگر خواهد یک طلاق رجعی دهد یا باین یا سه طلاق دهد

وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوض التطليق اليها على اى صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية فى جميع الاحوال اعنى قبل الدخول وبعده ولابى حنيفة رح ان كلمة كيف للاستيصاف يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه وان قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت لانهما يستعملان للعدد فقد فوض اليها اى عدد شاءت فان قامت من مجلسها بطل وان ردت الامر كان ردا لان هذا امر واحد وهو خطاب فى الحال فيقتضى الجواب فى الحال وان قال لها طلقى نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابى حنيفة رح وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فيحمل على تمييز الجنس كما اذا قال كل من طعامى ما شئت او طلق من نسائى من شاءت ولابى حنيفة رح ان كلمة من حقيقة للتبعيض وما

وبرہمین اختلاف ست اعتاق ف یعنی اگر گوید خواجه به بنده خود انت حر کیف شئت آزاد مے شود فی الحال نزد ابوحنیفه رح و نزد صاحبین رح آزاد نمیشود تا وقتیکه بنده مذکور نخواهد ص و دلیل صاحبین رح این ست که شوهر مذکور تفویض نموده است دادن طلاق را بزن مذکوره بهر صفتیکه زن خواهد خواه یک رجعی یا بائن و یا سه طلاق و هد ص پس ضرورست که اصل طلاق نیز معلق باشد بمشیت زن مذکوره تا ثابت شود زن مذکوره را مشیت در جمیع احوال یعنی قبل از وطی و بعد از وطی ف چه اگر اصل طلاق معلق نباشد بمشیت زن مذکوره لازم می آید که ثابت نباشد مر زن مذکوره را مشیت در وصف طلاق پیش از وطی چه او نمیتواند که سه طلاق دهد زیرا چه درینصورت بائن میگردد زن مذکوره بسبب اصل طلاق پیش از گذشتن عدت و محل طلاق باقی نمی ماند ص و دلیل ابوحنیفه رح این ست که کلمه کیف برای طلب وصف است و تفویض وصف شی مقتضی این ست که اصل متحقق باشد و طلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکه واقع شود ف پس اصل طلاق واقع خواهد شد بعد مشیت زن ص مسئله ۱۶- اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق کم شئت او ما شئت پس طلاق خواهد داد زن مذکوره ذات خود را هر قدر که خواهد زیرا که کلمه کم و ما مستعمل است در عدد پس شوهر مذکور تفویض نموده است بزن مذکوره هر عدد را که او خواهد پس اگر برخیزد زن مذکوره از آن مجلس باطل میشود تفویض مذکور و اگر رد نماید تفویض مذکور را رد میشود زیرا چه این تفویض واحد و دلالت نمیکند بر تکرار فعل و در آن خطاب بالفعل است و مقتضای آن این است که جواب آن نیز فی الحال باشد مسئله ۱۷- اگر شخصی بگوید بزن خود طلقی نفسک من ثلث ما شئت یعنی طلاق بده ذات خود را از جمله سه طلاق آنچه خواهی پس میرسد زن مذکوره را که یک طلاق یا دو طلاق دهد ذات خود را و نمیرسد او را که سه طلاق دهد نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که میرسد او را که سه طلاق دهد اگر خواهد و دلیل صاحبین رح این است که لفظ ما که ترجمه آن آنچه است در تعمیم محکم است و لفظ من که بمعنی از است گاهی برای تمیز و بیان میشود ف چنانکه در قول او تعالی است فاجتنبوا الرجس من الاوثان یعنی پرهیز کنید پلیدی را از بتان و گاهی برای تبعیض میشود و گاهی برای غیر تمیز و تبعیض هم می آید پس در کلام شوهر مذکور محکم و محتمل هر دو مجتمع شدند ص پس حمل کرده خواهد شد کلام او را بر محکم و تمییز جنس ف و لفظ من را برای بیان آن گفته خواهد شد ص چنانکه اگر کسی بگوید بخور از طعام من آنچه خواهی یا بگوید طلاق بده از زنان من هر کرا خواهی و دلیل ابوحنیفه رح این است که لفظ من برای تبعیض حقیقت است ف نه مجاز ص و لفظ ما

للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهي المشية حتى لو قال من شئت كان على الخلاف

باب الايمان فى الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لامرأة ان تزوجتك فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فهي طالق وقال الشافعي رح لايقع لقوله عليه السلام لاطلاق قبل النكاح ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحته قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع وهو قائم بالمتصرف والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما واذا اضافه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاؤه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا او ايقاعا ولا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملك لان الجزاء لابد ان يكون ظاهرا

برای تعمیم است ف و در صورت مذکوره عمل بآن هر دو ممکن است بانیطور که گردانیده شود مراد از ان بعض عام و دو طلاق همچنین است زیراچه دو طلاق بنسبت سه طلاق بعض است ص پس عمل کرده خواهد شد به تبعیض و تعمیم هر دو و در چیزیکه استشهاد کرده اند بآن صاحبین رح ترک تبعیض لازم می آید بدلیل خارج ف و آن اظهار سماحت است ص یا بسبب عموم صفت که مشیت است ف زیراچه نکره هرگاه متصف بشود بصفت عامه عام میشود و درینجا همچنان است ص حتی که اگر شوهر مذکور بجای ما شئت من شئت میگفت بر همین خلاف میبود والله اعلم

باب در بیان یمین طلاق ف یعنی تعلیق آن برامری که دلالت کند بر معنی شرط و باید دانست که تعلیق را بجهت آن یمین میگویند که یمین در لغت بمعنی قوت است و تعلیق باعث می شود صاحب تعلیق را برانیکه قوی باشد بر ترک شرط تا لازم نشود مراد از جزا که طلاق یا اعتاق است والله اعلم ٭

فصل در بیان اضافت طلاق بسوی ملک مسئله ۱ - هرگاه اضافت طلاق نماید بسوی نکاح ف یعنی معلق نماید طلاق را بر نکاح بانیطور ص که بگوید زنی را که اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق است یا بگوید هر زنی را که نکاح کنم پس بران طلاق است پس درینصورت واقع میشود طلاق بعد از نکاح و گفته است شافعی رح که طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نیست طلاق پیش از نکاح و دلیل علما ما رح آنست که اضافت طلاق بسوی نکاح یمین است یعنی تعلیق است بجهت آنکه شرط و جزا یافته شده است پس برای صحت آن ملک فی الحال درکار نیست زیراچه طلاق واقع نمیشود مگر وقتیکه شرط یافته شود و ملک دران وقت یافته میشود یقینا و فائده آن پیش از وجود شرط آنست که حالف باز ماند از نکاح آن زن چه مقصود حالف آنست که نکاح نخواهم کرد ترا و اگر نکاح کنم پس بر تو طلاق است و حدیثی که روایت کرده است امام شافعی رح محمول است بر نفی طلاق بالفعل چنانچه همین منقول است از شعبی و زهری وغیره مسئله ۲ - هرگاه اضافت طلاق نماید بسوی شرط بانیطور که بگوید شخصی بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است پس درینصورت واقع میشود طلاق بعد از وجود شرط و این باتفاق جمیع علما است زیراچه ملک نکاح یافته شده است فی الحال و ظاهر آنست که باقی خواهد ماند تا آن زمان که شرط یافته شود مسئله ۳ - صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک چه ضرور است که جزا غالب الوجود باشد

ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة والظهور باحد هذين والاضافة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بمالك وما اضافه الى الملك او سببه ولابد من واحد منهما والفاظ الشرط ان واذا واذاما وكل وكلما ومتى ومتى ما لان الشرط مشتق من العلامة وهذه الالفاظ مما يليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان صرف للشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وما وراءها ملحق بها وكلمة كل ليس شرطا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلمة كلما فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية

تا وقوع آن موجب خوف باشد پس معنی یمین که عبارت ست از قوت وظهور **ف** جزاء در وقت شرط **ص** یافته خواهد شد بسبب یافتن ملک حالف باضافت طلاق بسوی ملک نکاح **ف** سوال آنچه مذکور شد که صحیح نیست اضافت طلاق وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک منقوض ست بصورتیکه شخصے بگوید بزن اجنبیه اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق ست چه درینصورت حالف نه مالک ست ونه اضافت طلاق نموده ست بسوی ملک **جواب ص** اگرچه درینصورت اضافت طلاق بسوی ملک نه نموده ست اما اضافت نموده ست بسوی سبب ملک واضافت بسوی سبب ملک مانند اضافت ست بسوی ملک زیراچه هرگاه یافته شود سبب ملک متحقق میشود ملک وهرگاه ثابت شد که صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک پس اگر بگوید شخصی بزن اجنبیه اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق ست وبعد ازان نکاح کند آنرا وبعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای پس طلاق واقع نمیشود زیراچه حالف نه مالک ست ونه اضافت طلاق نموده ست بسوی ملک ونه بسوی سبب ملک وباید دانست که الفاظ شرط این ست اِن واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما وبعد ازان باید دانست که کلمه اِن موضوع ست برای شرط محض چه دران معنی وقت یافته نمیشود وماورای آن الفاظ دیگر مذکور ملحق ست بآن وکلمه کل شرط نیست حقیقة ولیکن ملحق ست بشرط وسر آن این ست که کل مقارن اسم میباشد نه فعل وشرط آنست که متعلق شود بآن جزا وجزا متعلق نمیشود مگر بفعل ولیکن آن ملحق ست بشرط بجهت آنکه فعل متعلق میشود باسمی که مقارن کل ست وباید دانست که الفاظ مذکوره را کلمه شرط بجهت آن میگویند که شرط بسکون را مشتق ست از شرط متحرک که بمعنی علامت ست والفاظ مذکوره مقارن میشوند بافعالیکه شرط حنث ست یعنی علامت آنست زیراچه جزا متعلق نمیشود مگر بچیزیکه وجود آن مشکوک ومحتمل باشد وآن فعل ست **مسئله** در الفاظ مذکوره هرگاه یافته شود شرط تمام میشود یمین وباقی نمیماند یعنی اگر بعد ازان بار دیگر یافته شود شرط جزا لازم نمی آید زیراچه الفاظ مذکوره از روی لغت مقتضی عموم فعل نیست ونه مقتضی تکرار جزا پس هرگاه فعل یافته خواهد شد یکبار تمام خواهد شد شرط وباقی نخواهد ماند ویمین بدون شرط باقی نمیماند مگر در کلمه کلما چه مقتضای آن تعمیم فعل ست چنانچه فرموده ست خدا تعالی در قرآن مجید کلما نضجت جلودهم الآیه یعنی هرگاه که پخته شده پوستهای آن کافران بدل کردیم مکرر پوستهای آنها را

ومن ضرورة التعميم التكرار قال فان تزوجها بعد ذلك اى بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شئ لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات فى هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق يحنث بكل مرة وان كان بعد زوج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وذلك غير محصور قال وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقى والجزاء باق لبقاء محله فبقى اليمين ثم ان وجد الشرط فى ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لما قلنا وان وجد فى غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شئ لانعدام المحلية وان اختلفا فى الشرط فالقول قول

وعموم گاه فعل عام گشت ضرورست که جزا هم متکرر شود پس درصورتیکه جزای کلما طلاق باشد مکرر خواهد شد طلاق **مسئله ۵** اگر شخصے تعلیق طلاق نماید بکلمه کلما مثلاً بگوید بزن خود کلما دخلت الدار فانت طالق یعنی هربارکه داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است واو داخل شود در سرای سه بار و نکاح کند از شوهر دیگر و بعد ازان باز نکاح کند آنرا شخص مذکور و باز یافته شود شرط مذکور پس واقع نمیشود طلاق بجهت آنکه جزا باقی نماند بسبب استیفای سه طلاق که مملوک بود بسبب نکاح اول وبقای یمین موقوف است بر بقای شرط وجزا وچون جزا باقی نماند یمین نیز باقی نخواهد ماند ودران خلاف زفر رح است وبیان آن خواهد آمد انشا الله تعالی **مسئله ۶** اگر داخل شود لفظ کلما بر تزوج بایں طور که بگوید کلما تزوجت امراة فهی طالق یعنی هربارکه نکاح کنم زنی را پس بران طلاق است پس واقع میشود طلاق هربارکه نکاح کند اگرچه نکاح کرده باشد بعد از نکاح کردن شوهر دیگر بجهت آنکه انعقاد جزا درینصورت بسبب آنست که آن منسوب است بسوی ملک طلاق که حاصل میشود بسبب نکاح وآن محصور نیست **ف** پس باقی خواهد ماند جزا بسبب یافتن شرط بسیست **مسئله ۷** یمین باطل نمی شود بسبب زوال ملک یعنی اگر شخصے گفت بزن خود مثلاً اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است وبعد ازان یک طلاق داد او را یا دو طلاق و منقضی گشت عدت آن پس باطل نمیشود یمین بزوال ملک بسبب یک طلاق یا دو طلاق زیراچه دخول وی در سرای که شرط است هنوز یافته نشده است پس آن باقی خواهد ماند و جزا نیز باقیست بجهت آنکه محل آن باقیست پس یمین نیز باقی خواهد ماند پس اگر شرط مذکور یافته شود در ملک وی **ف** بایں طور که داخل شود زن مذکوره دران سرای **ص** حالیکه آن زوجه وی است پس تمام میشود یمین وباطل میشود و واقع میشود طلاق زیراچه شرط یافته شد ومحل قابل جزاست پس آن واقع خواهد شد وباقی نخواهد ماند یمین اگر شرط مذکور یافته شود در غیر ملک **ف** بایں طور که شخصے بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است وبعد ازان طلاق دهد وی را پیش ازانکه داخل شود زن مذکوره دران سرای و بگذرد عدت آن و بعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای **ص** پس تمام میشود یمین و باقی نمی ماند درینصورت بسبب آنکه شرط یافته شد و هیچ چیز واقع نمی شود بسبب آنکه زن مذکوره درین هنگام محل طلاق نیست **ف** زیراچه محل طلاق زنی است که مملوک باشد بملک نکاح وآن یافته نشد **ص** **مسئله ۸** اگر زن وشوهر باهم اختلاف نمایند در وجود شرط **ف** بایں طور که شوهر بگوید که شرط یافته نشده است وزن بگوید که یافته شده است **ص** پس معتبر قول

الزوج الا ان تقیم المرأة البینة لانه متمسک بالاصل وهو عدم الشرط ولانه منکر وقوع الطلاق
وزوال الملک والمرأة تدعیه فان کان الشرط لا یعلم الا من جهتها فالقول قولها فی حق نفسها مثل ان
یقول ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت قد حضت طلقت هی ولم تطلق فلانة ووقوع
الطلاق استحسان والقیاس ان لا یقع لانه شرط فلا تصدق کما فی الدخول وجه الاستحسان انها
امینة فی حق نفسها اذ لا یعلم ذلک الا من جهتها فیقبل قولها کما قبل فی حق العدة والغشیان
ولکنها شاهدة فی حق ضرتها بل هی متهمة فلا یقبل قولها فی حقها وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک الله
فی نار جهنم فانت طالق وعبدی حر فقالت احبه او قال ان کنت تحبینی فانت طالق وهذه معک فقالت
احبک طلقت هی ولم یعتق العبد ولا تطلق صاحبتها لما بینا ولا یتیقن بکذبها لانها لشدة بغضها ایاه

شوهر است مگر وقتیکه بینه قائم کند زن مذکوره بر دعوی خود بجهت آنکه شوهر متمسک است باصل که عدم شرط است و بجهت آنکه شوهر منکر وقوع
طلاق و زوال ملک است و زن دعوی آن مینماید و این وقتیست که شرط از آن جنس نباشد که معلوم نشود مگر از جهت زن و اگر شرط
از آن جنس باشد که معلوم نشود مگر از جهت زن پس معتبر در آن قول زن مذکوره است در حق آن زن نه در حق زن دیگر چنانچه اگر بگوید شخصی بزن
خود اگر حیض آید ترا پس بر تو طلاق است و بر فلان زن من و بگوید زن مذکوره که حائض گشتم من پس طلاق واقع میشود بر آن زن
فقط و طلاق واقع نمی شود بر زن دیگر باید دانست که این از روی استحسان است و قیاس این است که طلاق واقع نشود بر زن مذکوره
نیز بجهت آنکه زن مذکوره دعوی حیض داشت و وقوع طلاق میخواهد بر شوهر خود و او منکر است پس قول مدعی معتبر نخواهد بود و لغیر حجت
چنانچه همین حکم است در صورتیکه بگوید شوهر اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است و وجه استحسان این است که زن مذکوره
امین است در حق خود زیرا چه حائض گشتن وی معلوم نمیشود مگر از جهت وی پس قول وی مقبول خواهد شد چنانچه مقبول است قول وی در حق
عدت و جماع یعنی اگر بگوید زنی که گذشت عدت من و نکاح کردم با شوهر دیگر و او جماع کرد مرا و بعد از آن طلاق داد مرا و گذشت عدت من از آن
شوهر پس معتبر قول زن مذکوره است حتی که حلال است شوهر اول که نکاح کند او را پس همچنین درینجا نیز مقبول است قول وی در حق وی نه در حق زن دیگر
بجهت آنکه زن مذکوره شاهد است در حق فلان زن و قول یک شاهد مقبول نیست خصوصا وقتیکه متهم باشد و زن مذکوره درینجا نیز متهم است بسبب
عداوتی که میان وی و زن دیگر است بجهت آنکه آن ضره او ست پس قول وی مقبول نخواهد شد در حق زن دیگر **مسئله ۹** همچنین اگر بگوید
شوهر بزن خود که اگر تو دوست داری که عذاب نماید خدا تعالی ترا با آتش دوزخ پس بر تو طلاق است و بنده من آزاد است و بگوید آن
زن که دوست میدارم عذاب مذکور را یا بگوید شوهر اگر تو دوست میداری مرا پس تو طلاق است و این زن با تست و بگوید زن مذکوره
دوست میدارم من ترا پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره در هر دو صورت و آزاد نمیشود بنده مذکور در صورت اول و مطلقه نگردد زن
مصاحب وی در صورت دوم و وجه آن مذکور شد در مسئله سابق **ف** سوال سزاوار است که مطلقه نشود زن مذکوره نیز زیرا چه کذب وی یقینی
است چه کسی دوست نمیدارد عذاب دوزخ را جواب هی کذب زن مذکوره یقینی نیست چه احتمال است که زن مذکوره بغض شدید داشته باشد با شوهر مذکور

قد يحب التخلص منه بالعذاب في حقها ان تعلق الحكم باخبارها وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي
المحبة واذا قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلثة ايام لان ما ينقطع دونه
لا يكون حيضا فاذا تمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء

ولو قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها ولهذا حمل عليه في حديث
الاستبراء وكمالها بانتهائها وذلك بالطهر واذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم
لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بخلاف ما اذا قال لها اذا صمت لانه لم يقدره بمعيار وقد وجد

الصوم بركنه وشرطه ومن قال لامرأته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت
غلاما وجارية ولا يدري ايهما اول لزمه في القضاء تطليقة وفي التنزه تطليقتان وانقضت العدة لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت
واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا تقع اخرى به لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع
الغلام ثم لا يقع شيء اخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذا في حال يقع واحدة وفي حال يقع ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاحتمال

و بسبب آن خواسته باشد تخلص خود از ان شوهر بعذاب قبر و در حق زن مذکوره اگرچه متعلق شده باشد حکم یعنی طلاق بخبر وی که دوست میدارد عذاب
قبر را اگرچه آن زن کاذبه باشد ولیکن در حق غیر وی طلاق و عتاق متعلق نخواهد شد بخبر وی و باقی خواهد ماند بر اصل خود یعنی عدم محبت عذاب مسئله ۱۰ اگر
بگوید شخصی بزن خود هرگاه حیض آید ترا پس تو طلاق است و بعد از ان زن مذکوره خون را دید پس طلاق واقع نمیشود تا آنکه آن خون مستمر باشد سه روز چه
خونیکه منقطع میشود در کمتر از سه روز حیض نیست و هرگاه سه روز تمام شود حکم بطلاق نموده میشود از وقتی که حیض آمده بود زیرا چه
بسبب امتداد او سه روز معلوم گشت که خون از رحم آمده است پس حیض خواهد بود از ابتدا مسئله ۱۱ اگر گوید شوهر بزن خود هرگاه یک حیض آید
ترا پس تو طلاق است پس زن مذکوره مطلقه نمیشود تا که پاک نگردد از حیض خود ف [illegible] زیرا چه [illegible] یک حیض حیض کامل است
و از ین جهت محمول است حیضه در حدیث استبرا و کمال حیض بتمامی است و آن تمام میشود بوقت طهر مسئله ۱۲ اگر گوید بزن خود انت
طالق اذا صمت یوما یعنی تو طلاق است هرگاه روزه داری یک روز پس زن مذکوره مطلقه میشود در وقتیکه غروب میکند آفتاب در روزیکه روزه دارد
زیرا چه لفظ یوم هرگاه مقارن میشود بفعل ممتد مراد میشود از ان سفیدی روز بخلاف اگر گوید انت طالق اذا صمت یعنی تو طلاق است هرگاه
روزه داری زیرا چه مطلقه میشود در ساعتی که نیت روزه کرد آن زن زیرا چه شوهر مقدر نکرده است روزه را بمعیاری و روزه یافته شد برکن و شرط
آن یافته شد ف پس وقوع طلاق موقوف بر غروب آفتاب نخواهد بود بلکه در وقت نیت روزه واقع خواهد شد مسئله ۱۳ اگر گفت شخصی
بزن خود که اگر فرزند نرینه زائی پس تو یک طلاق و اگر دختر زائی پس تو دو طلاق است پس آن زن زائید یک پسر و یک دختر و معلوم نشد که کدام
از انها اول است پس حکم کند قاضی بوقوع یک طلاق و احتیاط درین است که اعتقاد کند شوهر دو طلاق را و عدت آن زن منقضی میشود بسبب
وضع حمل زیرا چه اگر زائید پسر را اولا واقع شد یک طلاق و منقضی گشت عدت آن بسبب زائیدن دختر و بعد از ان واقع نمیشود طلاق دیگر
بسبب زائیدن آن دختر زیرا چه در ان حالت منقضی میگردد عدت و حالت انقضای عدت حالت زوال نکاح است و درین حالت واقع نمیشود
طلاق و اگر زائید دختر را اولا واقع شد دو طلاق و منقضی شد عدت آن بسبب زائیدن پسر و بعد از ان واقع نمیشود [illegible] دیگر بسبب زائیدن پسر
بوجه مذکور پس در یک حالت واقع میشود یک طلاق و در حالت دیگر واقع میشود دو طلاق [illegible]

والاولی ان یاخذ بالثنتین تنزها واحتیاطا والعدة منقضیة بیقین لما بینا وان قال لها ان کلمت ابا عمرو وابا یوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها فکلمت ابا عمرو ثم تزوجها فکلمت ابا یوسف فهی طالق ثلثا مع الواحدة الاولی وقال زفر لا یقع وهذه علی وجوه اما ان وجد الشرطان فی الملک فیقع الطلاق وهذا ظاهر او وجدا فی غیر الملک فلا یقع او وجد الاول فی الملک والثانی فی غیر الملک فلا یقع ایضا لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع او وجد الاول فی غیر الملک والثانی فی الملک وهی مسئلة الکتاب الخلافیة فیه له اعتبار الاول بالثانی اذ هما فی حکم الطلاق کشیء واحد ولنا ان صحة الکلام باهلیة المتکلم الا ان الملک یشترط حالة التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین وعند تمام الشرط لینزل الجزاء لانه لا ینزل الا فی الملک وفیما بین ذلک الحال حال بقاء الیمین فیستغنی عن قیام الملک اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتین وتزوجت زوجا آخر ودخل بها ثم عادت الی الاول فدخلت الدار

واولی است که اعتبار نموده شود دو طلاق بجهت احتیاط مسئله ۱۴۴- اگر گفت شوهر بزن خود که اگر تکلم نمائی با زید و عمرو پس بر تو سه طلاق است و بعد از ان یک طلاق داد زن مذکوره را و بائن گشت آن زن و منقضی شد عدت وی و بعد از ان تکلم نمود زن مذکوره از زید و بعد از ان نکاح کرد آنرا شوهر مذکور و بعد از ان تکلم نمود زن مذکوره از عمرو پس واقع میشود بر ان دو طلاق مع یک طلاق اول که مجموع آن سه طلاق است و گفته است زفر رح که واقع نمیشود طلاق اصلا و این مسئله بر چهار گونه است یکی اینکه یافته شود هر دو شرط یعنی تکلم وی با زید و تکلم وی با عمرو در ملک نکاح پس درین هنگام واقع میشود دو طلاق باقی و این ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته شده است در ملک دوم اینکه هر دو شرط یافته شود در غیر ملک و درین صورت واقع نمیشود باقی طلاق و این نیز ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته نشد در ملک سوم اینکه یافته شود شرط اول در ملک و شرط دوم در غیر ملک و درین صورت نیز واقع نمیشود باقی طلاق زیرا چه جزا واقع نمیشود در غیر ملک چهارم اینکه یافته شود شرط اول در غیر ملک و دوم یافته شود در ملک و همین مسئله کتاب است که دران اختلاف زفر رح است و دلیل زفر رح این است که ملک شرط است برای وقوع طلاق در وقت یافتن شرط دوم پس همچنین شرط خواهد بود در وقت یافتن شرط اول نیز زیرا چه هر دو در حق حکم طلاق مانند شیء واحد اند باین جهت که طلاق واقع نمیشود بدون آن هر دو شرط و آن یافته نشد و دلیل علمای ما رح این است که تصرف مذکور یمین است و یمین تصرف است و روسه متکلم پس آن موقوف است بر اهلیت متکلم ولیکن شرط نموده شده است قیام ملک در وقت تعلیق ف یعنی انعقاد یمین ص تا جزا غالب الوجود باشد در وقت یافتن شرط و قیام ملک در وقت تعلیق یافته شده است پس صحیح خواهد بود یمین و نیز شرط است قیام ملک در وقت وقوع طلاق ف و طلاق واقع نمیشود مگر در ملک ص و اما یافتن وقت شرط اول ف پس آن نه وقت انعقاد یمین است و نه وقت وقوع جزا پس اشتراط ملک دران وقت ضرور نیست بلکه وقت مذکور ص وقت بقای یمین است و بجهت بقای یمین قیام ملک در کار نیست بلکه بقای آن از محل آنست و آن ذمه حالف اعنی در ذمه ذات خود است چنانچه مذکور شد مسئله ۱۴۵- اگر گفت شوهر بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاق است و بعد از ان دو طلاق داد و ف و مدت آن گذشت ص و بعد از ان نکاح کرد زن مذکوره را شوهر دیگر و وطی کرد ف آنرا و طلاق داد و گذشت مدت آن ص و بعد از ان نکاح کند زن مذکوره را شوهر اول و بعد از ان داخل شد زن مذکوره سرای

طلقت ثلثا عند ابی حنیفه وابی یوسف رح وقال محمد رح هی طالق مابقی من الطلقات وهو قول زفر رح
واصله ان الزوج الثانی یهدم مادون الثلث عندهما فتعود الیه بالثلث وعند محمد وزفر رح لا یهدم
مادون الثلث فتعود الیه بمابقی وسنبین من بعد انشاء الله تعالی وان قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غیره ودخل بها ثم رجعت الی الاول فدخلت الدار
لم یقع شیء وقال زفر رح یقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقی احتمال وقوعها
فیبقی الیمین ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملک لانها هی المانعة لان الظاهر عدم ما یحدث
والیمین تعقد للمنع او الحمل واذا کان الجزاء ماذکرناه وقد فات بتنجیز الثلث المبطل للمحلیة
فلا تبقی الیمین بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله ولو قال لامرأته اذا جامعتک
فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقی الختانان طلقت ثلثا وان لبث ساعة لم یجب

پس واقع میشود سه طلاق نزد شیخین رح وگفته است محمد رح که واقع میشود یک طلاق باقی وهمین قول زفر رح است واصل
اختلاف مذکور اینست که شوهر دوم هدم میکند چیزی را که کمتر از سه طلاق است نزد شیخین رح وبعد ازان چون عود میکند زن بسوی شوهر اول پس مالک
سه طلاق میشود ونزد محمد وزفر رح هدم نمیکند وبعد ازان چون زن مذکوره عود مینماید بسوی شوهر اول پس او مالک باقی سه طلاق میشود و
بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **ف** وثمره این اختلاف ظاهر میشود وقتیکه شخصی معلق نماید یک طلاق را بدخول سرای یعنی بعد ازان دو
طلاق بالفعل دهد وزن نکاح کند از شوهر دیگر وبعد ازان عود نماید بسوی شوهر اول وداخل شود دران سرای ثابت میشود حرمت غلیظه نزد
محمد رح چه دو طلاق سابق منهدم ومعدوم نشد ونزد شیخین رح حرمت غلیظه ثابت نمیشود بجهت آنکه دو طلاق سابق منهدم ومعدوم شد
مسئله ۱۶- اگر شخصی گفت بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاق است وبعد ازان گفت که بر تو سه طلاق است وبعد ازان
نکاح کرد زن مذکوره از شوهر دیگر واو وطی کرد آنرا وبعد ازان عود نمود زن مذکوره بسوی شوهر اول وبعد ازان داخل گشت زن مذکوره
دران سرای پس واقع نمیشود هیچ چیز وگفته است زفر رح که واقع میشود سه طلاق زیرا چه معلق بشرط سه طلاق مطلق است خواه آن سه طلاق بحکم
ملک نکاح موجود باشد یا بملک نکاح حادث بعد از نکاح نمودن شوهر دیگر بجهت آنکه لفظ مطلق است ومقید نیست پس احتمال وقوع سه طلاق معلق
هنوز باقی است بعد از دادن سه طلاق بالفعل لهذا یمین نیز باقی خواهد ماند چه احتمال وقوع کفایت میکند برای باقی ماندن یمین ودلیل علمای ما رح
این است که جزای یمین طلاق مطلق نیست بلکه معلق آن سه طلاق است که شوهر مالک آن است بحکم نکاح موجود بجهت آنکه انعقاد یمین وزیده ورتا برای
برای منع است ومانع نیست مگر همان سه طلاق نه طلاق های که بحکم ملک نکاح حادث است چه ظاهر این است که نکاح حادث بوقوع نخواهد آمد چه عدم اصل
است در حوادث وهرگاه ثابت شد که جزا سه طلاق مقید است وآن فوت شد بسبب واقع شدن سه طلاق فی الحال زیرا چه بسبب واقع شدن
سه طلاق بالفعل محل طلاق نماند چه محل طلاق باعتبار حل است وآن نماند پس یمین نیز باقی نخواهد ماند بخلاف وقتیکه بائن گرداند زن خود را بیک
طلاق زیرا چه درینصورت جزا باقی میماند بسبب باقی ماندن محل آن **مسئله ۱۷**- اگر گوید شوهر بزن خود که هرگاه جماع کنم ترا پس بر تو سه طلاق
است وبعد ازان وطی کند او را پس هرگاه داخل شود حشفه در فرج وی واقع میشود طلاق اگر ساعتی درنگ کند وبیرون نیارد ذکر را از فرج واجب نشد

عليه المهر وان اخرجه ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابي يوسف رحمه الله انه اوجب المهر في الفصل الاول ايضا لوجود الجماع بالدوام عليه الا انه لا يجب عليه الحد للاتحاد وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج في الفرج ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطي لا يخلو عن احدهما ولو كان الطلاق رجعيا يصير مراجعا باللبث عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله لوجود المساس ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع

فصل في الاستثناء

واذا قال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى متصلا لم يقع الطلاق لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلا به لا حنث عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذا الوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لا يعلم ههنا فيكون اعداما من الاصل ولهذا يشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط

بروی عقر یعنی مهر مثل واگر بیرون آرد ذکر را از فرج و باز دخول کند واجب میشود بروی مهر مثل همچنین اگر بگوید خواجه با کنیز خود هرگاه جماع کنم ترا
پس تو آزاد باشی ف وبعد از ان وطی کند آنرا پس هرگاه داخل شود حشفه در فرج آزاد میشود کنیز واگر ساعتی درنگ کند واجب نمیشود
عقر واگر بیرون آرد ذکر را و باز دخول نماید واجب میشود بروی عقر ص واین ظاهر روایت است و مرویست از ابی یوسف رح که واجب کرده است
مهر مثل بروی در صورتیکه ساعتی درنگ کند اگرچه بیرون نیارد ذکر را و باز دخول نماید بجهت آنکه جماع یافته میشود بعد از وقوع طلاق و عتاق
بسبب دوام بران حالت چه جماع عبارتست از جماع وآن یافته میشود بسبب دوام بران حالت ولیکن حد واجب نمیشود بجهت آنکه جماع واحد
است ف چه مقصود از درنگ رفع شهوت است پس جماع واحد خواهد بود من وجه ص وآن موجب حد نیست پس حد واجب نخواهد شد در
آخر و عقر واجب خواهد شد ف چه وطی در محل حرام خالی نمیباشد از حد و عقر ص وجه ظاهر روایت این است که جماع عبارتست از
ادخال ذکر در فرج و دوام ادخال نیست و بسبب آن جماع متحقق نمیشود بخلاف وقتیکه بیرون آرد ذکر را و باز دخول کند زیرا که ادخال
یافته میشود در صورت بعد از طلاق ولیکن حد واجب نمیشود بجهت آنکه شبهه جماع واحد است باعتبار مجلس و مقصود ف چه مجلس و مقصود
واحد است ص و هرگاه حد واجب نگشت واجب خواهد شد عقر چه جماع در محل حرام خالی نمی باشد از حد و عقر واگر در صورت مذکوره معلق
نموده باشد شوهر طلاق رجعی را پس رجعت متحقق میشود بسبب درنگ نمودن نزد ابی یوسف رح ف بسبب یافتن مس ص بخلاف
محمد رح واگر برآرد ذکر را و باز داخل کند رجعت متحقق میشود نزد همه بسبب یافتن جماع والله اعلم بالصواب

فصل در استثنا

مسئله ۱- اگر گوید شوهر بزن خود که بر تو طلاق است و ضم نماید بان لفظ ان شاء الله تعالی را متصل ف بغیر فصول ص
پس طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر کسی حلف نماید بطلاق یا عتاق و بگوید ان شاء الله تعالی متصل پس او حانث نمیشود
وبجهت آنکه آورده است لفظ ان شاء الله تعالی را بصورت شرط پس طلاق معلق خواهد شد بمشیت خدای تعالی پس واقع نخواهد شد پیش از وجود شرط که مشیت
خدای تعالی است و مشیت خدای تعالی که شرط است معلوم نمیشود و درینجا پس حکم نموده نخواهد شد بوقوع چیزی که معلق است بآن و باید دانست که بنا بر آنکه
بسبب تعلیق مذکور تغییر میشود کلام سابق شرط نموده شده است که متصل باشد مانند شروط دیگر و این همه که مذکور شد وقتی است که ان شاء الله تعالی متصل باشد نه مفصول

وقال الشافعی رحمه الله لا ترث فی الوجهین لان الزوجیة قد بطلت بهذا العارض وهی السبب ولهذا لا یرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجیة سبب ارثها فی مرض موته والزوج قصد ابطاله فیرد علیه قصده بتأخیر عمله الی زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امکن لان النکاح فی العدة یبقی فی حق بعض الآثار فجاز ان یبقی فی حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امکان والزوجیة فی هذه الحالة لیست بسبب لارثه عنها فیبطل فی حقه خصوصا اذا رضی به

وان طلقها ثلثا بامرها او قال لها اختاری فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم مات وهی فی العدة لم ترثه لانها رضیت بابطال حقها والتاخیر لحقها وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن بسؤالها راضیة ببطلان حقها وان قال لها فی مرض موته کنت طلقتک ثلثا فی صحتی وانقضت عدتک فصدقته ثم اقر لها بدین

وگفته است شافعی رح که زن مذکوره وارث نمی شود در هر دو صورت زیرا چه زوجیت که سبب ارث است باطل شد بسبب طلاق مذکور لهذا اگر مریض مذکور طلاق بائن دهد بزن خود و بمیرد آن زن در عدت پس از مردن شوهر وارث زن مذکوره نمیشود بسبب آنکه زوجیت که سبب میراث است زائل شده پس همچنین درینجا نیز و دلیل علمای ما این است که زوجیت در حالت مرض موت شوهر سبب ارث است در حق زن و شوهر مذکور میخواهد که باطل کند سبب مذکور را بدادن طلاق بائن پس رد نموده خواهد شد قصد وی بانطور که موخر گردانیده خواهد شد عمل طلاق مذکور تا آن زمان که بگذرد عدت تا ضرر نرسد بزن مذکوره و تاخیر عمل طلاق ممکن است بجهت آنکه نکاح باقی شمرده میشود در اثنای عدت در حق بعض احکام **ف** چون وجوب نفقه و سکنی و جز آن پس جائز است که باقی شمرده شود در حق ارث آن زن از شوهر مذکور بخلاف وقتیکه بگذرد عدت آن زن زیرا چه ممکن نیست تاخیر عمل طلاق زیرا چه نکاح باقی نمیماند اصلا بعد از گذشتن عدت و ارث موقوف است بر نکاح و بخلاف وقتیکه بمیرد زن مذکوره زیرا چه زوجیت درینحالت سبب ارث شوهر نیست از زن مذکوره بانطور که حق شوهر متعلق باشد بمال آن زن زیرا چه او مریضه نیست بلکه صحیح است پس باطل خواهد شد زوجیت در حق شوهر خصوصا وقتیکه راضی باشد بآن بانطور که طلاق بائن داده او را زیرا چه هرگاه راضی نباشد ببطلان حق خود باطل میشود زوجیت پس وقتیکه راضی باشد بطریق اولی باطل خواهد شد **ف** صورت بطلان زوجیت مع عدم رضای شوهر این است که زن مریض مرض موت تمکین وطی نماید شوهر را و بمیرد زن مذکوره در عدت پس وارث آن نمیشود شوهر مذکور و باطل میشود زوجیت در حق شوهر مذکور با وجودیکه او راضی نیست ببطلان حق خود **ص** مسئله ۲ - اگر زنی درخواست طلاق بائن نماید از شوهر که مریض است و او طلاق دهد یا بگوید شوهر مذکور بزن خود اختیاری واو اختیار نماید ذات خود را یا خلع نماید زن مذکوره از شوهر مذکور و بعد از آن بمیرد شوهر مذکور پیش از گذشتن عدت پس زن مذکوره وارث شوهر خود نمیشود زیرا چه موخر گردانیده نمیشود عمل طلاق مگر بجهت حق زن مذکوره و راضی است ببطلان حق خود مسئله ۳ - اگر بگوید زن مذکوره از شوهر مریض که طلاق رجعی بده مرا و او سه طلاق دهد پس وارث آن میشود زن مذکوره زیرا چه بسبب طلاق رجعی زائل نمیشود نکاح پس زن مذکوره بسبب درخواست طلاق رجعی راضی نیست ببطلان حق خود مسئله ۴ - اگر گوید شوهر بزن در حالت مرض موت هر آئینه طلاق داده ام ترا در حالت صحت خود و گذشته است عدت تو و تصدیق آن نماید زن مذکوره و بعد از آن شوهر مذکور اقرار نماید بانیکه بقدر دراهم آن زن دین است بر من

او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يجوز اقراره ووصيته وان طلقها ثلثا في مرضه بامرها ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا الا على قول زفر رح فان لها جميع ما اوصى وما اقر به لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية وجه قولهما في المسئلة الاولى انهما لما تصادقا على الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه حتى جاز له ان يتزوج اختها فانعدمت التهمة الا ترى انه تقبل شهادته لها ويجوز وضع الزكوة فيها بخلاف المسئلة الثانية لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم يدار على دليل التهمة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة في المسئلة الاولى ولابي حنيفة رح في المسئلتين ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج

يا وصيت كند براى وى پس مى رسد بزن مذكوره چيزيكه كمتر باشد از ميان دين ومال وصيت وارث ف يعنى اگر ميراث كمتر باشد از دين يا وصيت پس مى رسد باو ميراث واگر دين كمتر باشد از ميراث يا وصيت پس مى رسد باو دين واگر مال وصيت كمتر باشد مى رسد باو مال وصيت ص واين نزد ابى حنيفه رح است وگفته اند صاحبين رح كه اقرار ووصيت آن جائز است ف پس مى رسد بزن مذكوره جميع دين مقربه يا جميع مال وصيت هر قدر كه باشد وقتيكه متجاوز از ثلث نباشد ص واگر سه طلاق داده باشد زن مذكوره را در حالت مرض موت خود بدرخواست زن مذكوره وبعد از آن اقرار نمايد براى وى بدين يا وصيتى كند براى وى پس مى رسد بزن مذكوره چيزيكه كمتر است از ميان دين ومال وصيت و وارث نزد همه مگر نزد زفر رح زيرا چه او ميگويد كه مى رسد بزن مذكوره جميع مال وصيت ف اگر زياده از ثلث مال نباشد ص وجميع مال مقربه بجهت آنكه ميراث هرگاه باطل شد بسبب درخواست زن مذكوره پس مانع صحت اقرار ووصيت كه قرابت زوجيت است باقى نماند وزائل گشت و دليل صاحبين رح در مسئله اول اين است كه هرگاه زن وشوهر هردو متفق گشتند بر دادن طلاق وگذشتن عدت پس زن مذكوره اجنبيه شد از شوهر مذكور وتهمت باقى نماند ف يعنى تهمت اينكه بگزيند شوهر زن مذكوره را بر وارثان ديگر وزياده دهد بوى از حق وى كه ميراث است ص لهذا مقبول است گواهى شوهر مذكور براى نفع زن مذكوره ولهذا جائز است مر شوهر مذكور را كه زكوة دهد بزن مذكوره وهمچنين جائز است او را كه نكاح كند خواهر آن زن را ف وهمچنين جائز است مر آن زن را كه نكاح نمايد از شوهر ديگر ص بخلاف مسئله دوم زيرا چه عدت هنوز باقيست ومفروض وباقى ماندن عدت سبب تهمت مذكوره است وچون تهمت امر مخفى ومبطن است معتبر دليل تهمت است نه حقيقت آن ودليل تهمت قيام عدت است پس ثابت خواهد شد حكم تهمت يعنى عدم صحت اقرار ووصيت ولهذا ثابت ميشود حكم تهمت يعنى عدم قبول شهادت يكى از زن وشوهر براى ديگرى يا عدم قبول شهادت براى قريب بنا بر نكاح وقرابت چه نكاح وقرابت دليل تهمت است واما مسئله اول پس در آن دليل تهمت كه عدت است يافته نميشود ف پس اقرار ووصيت صحيح خواهد بود ص ودليل ابى حنيفه رح اين است كه تهمت در هر دو مسئله موجود است اما در مسئله دوم پس بجهت آنكه زن گاهى اختيار مينمايد طلاق را تا باب اقرار ووصيت مفتوح گردد در حق وى و برسد بوى بسبب آن زياده از ميراث واما در مسئله اول بجهت آنكه زن وشوهر هردو گاهى مواضعت يعنى اتفاق مينمايند بر اقرار فرقت وگذشتن عدت تا احسان نمايد شوهر

بماله زيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصحّ ولا مواضعة عادة
في حق الزكوة والتزوّج والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام **قال** ومن كان محصورا او في صف القتال فطلق

امرأته ثلثا لم ترثه وان كان قد بارز رجلا او قدّم ليقتل في قصاص او رجم ورثت ان مات في ذلك الوجه
او قتل واصله ما بينّا ان امرأة الفارّ ترث استحسانا وانما يثبت حكم الفرار بتعلق حقها بماله وانما يتعلق بمرض
يخاف منه الهلاك غالبا كما اذا كان صاحب الفراش وهو ان يكون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الاصحاء
وقد يثبت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت به
حكم الفرار فالمحصور والذي في صف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع بأس العدو وكذا المنعة فلا يثبت به حكم الفرار
والذي بارز او قدّم ليقتل الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذا مات في ذلك الوجه او قتل
دليل على انه لا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح اذا جاء
رأس الشهر واذا دخلت الدار واذا صلّى فلان الظهر واذا دخل فلان الدار فانت طالق فكانت هذه الاشياء والزوج مريض ترث وان كان القول

بر زن مذکوره بانیطور که بدهد بوی زیاده از میراث وی وتهمت مذکوره یافته می شود در صورت زیادتی لهذا رد نموده شد آن زیادتی و
گفته شد که میرسد بوی آنچه کمتر است از میان مقر به و وصیت وارث و بدانکه در مقدار ارث تهمت نیست بنا بر آن صحیح داشته شد بقدر میراث
و عادت این است که بجهت دادن زکوة مواضعت نمیکنند بر اقرار طلاق و گذشتن عدت و همچنین مواضعت نمینمایند بجهت صحت شهادت شوهر برای
زن پس در حق این احکام تهمت یافته نمیشود **مسئله ۵**- اگر سه طلاق دهد زن خود را شخصیکه محصور باشد ف در قلعه ص یا در صف کارزار باشد پس زن
مذکوره وارث آن نمیشود وقتیکه بمیرد آن شخص اگرچه زن مذکوره در عدت باشد و اگر سه طلاق دهد زن خود را مبارز یعنی شخصیکه از صف کارزار
برآید و جنگ نماید با کسی یا شخصی که ببرند آنرا برای کشتن بقصاص یا ببرند آنرا برای سنگسار نمودن پس وارث وی میشود زن مذکوره وقتیکه
بمیرد شوهر مذکور بهمان وجه یا کشته شود و قاعده این است که زن فار وارث میشود از روی استحسان و حکم فرار ثابت نمیشود مگر وقتیکه متعلق
شود حق وی بمال شوهر مذکور که فار است و حق وی متعلق نمیشود بمال شوهر مذکور مگر وقتیکه او مریض باشد بمرضی که از آن خوف هلاکت است
غالباً چنانکه وقتیکه صاحب فراش شود یعنی بحالتی رسد که عاجز گردد از قضای حاجت خود ای اقامت مصالح خود ف که خارج بیت است
ص نتواند نمود چنانچه تندرست مینماید و گاهی ثابت میشود حکم فرار بچیزیکه آن در معنی مرض مذکور است و آن این است که هلاک وی غالب باشد
بسبب آن و اما چیزیکه غالب از آن سلامت است پس ثابت نمیشود بآن حکم فرار و شخصیکه محصور است در قلعه و شخصیکه در صف کارزار است غالب
این است که سلامت بماند زیرا چه قلعه برای دفع شرارت دشمنان است و همچنین لشکر پس ثابت نخواهد شد بسبب آن حکم فرار ف و مبارز و شخصیکه
ببرند آنرا برای قصاص یا برای رجم غالب این است که آن هلاک شود پس ثابت خواهد شد بسبب آن حکم فرار ص و برای این مسئله نظائر است
که تخریج نموده میشود بنا بر قاعده مذکوره و باید دانست که آنچه مذکور شد که وقتیکه بمیرد شوهر مذکور بهمان وجه یا کشته شود دلیل است برانکه فرق نیست
میان آن هر دو وقتیکه بمیرد بهمان سبب یا بسبب دیگر چنانچه صاحب فراش بسبب مرض وقتیکه کشته شود **مسئله ۶**- اگر شخصیکه صحیح است
بگوید بزن خود هرگاه غرۀ فلان ماه رسد یا هرگاه داخل شوی تو درین سرای یا هرگاه ادا نماید فلان نماز ظهر را یا هرگاه فلان داخل شود درین
سرای پس تو طلاق است و یافته شود این اشیا در حالیکه شخص مذکور مریض است پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و اگر گفته باشد اینها شخص...

في المرض ورثت لأن قوله إذا دخلت الدار وهذا على وجوه إما أن يعلق الطلاق بمجيء الوقت أو بفعل الأجنبي أو بفعل نفسه أو بفعل المرأة وكل وجه على
وجهين إما أن يكون التعليق في الصحة والشرط في المرض أو كلاهما في المرض أما الوجهان الأولان وهو ما إذا كان التعليق بمجيء الوقت بأن قال إذا جاء رأس الشهر فأنت
طالق أو بفعل الأجنبي بأن قال إذا دخل فلان الدار أو صلى فلان الظهر وكان التعليق والشرط في المرض فلها الميراث لأن القصد إلى
الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله وإن كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر رحمه الله
ترث لأن المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان إيقاعا في المرض ولنا أن التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط
حكما لا قصدا ولا ظلم إلا عن قصد فلا يرد تصرفه وأما الوجه الثالث وهو ما إذا علقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق
في الصحة والشرط في المرض أو كانا في المرض والفعل مما له منه بد أو لا بد له منه فيصير فارا لوجود قصد الإبطال إما
بالتعليق أو بمباشرة الشرط في المرض وإن لم يكن له من فعل الشرط بد فله من التعليق ألف بد فيرد تصرفه دفعا
للضرر عنها وأما الوجه الرابع وهو ما إذا علقه بفعلها فإن كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لها
منه بد ككلام زيد ونحوه لم ترث لأنها راضية بذلك وإن كان الفعل لا بد لها منه كأكل الطعام

در حالت مرض موت پس وارث میشود زن مذکوره در جمیع صورتهای مذکوره سوای یک صورت آن اینست که گوید هرگاه داخل شوی درین سرای
باید دانست که تعلیق مذکور چند گونه است یکی آنکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت دوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل اجنبی سوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل خود چهارم آنکه
معلق نماید آنرا بفعل زن مذکوره و هر واحد ازین بر دو وجه است یکی آنکه تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت مرض دوم آنکه
هر دو در حالت مرض باشد اما در هر دو صورت اول یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت باینطور که بگوید هرگاه غره فلان ماه برسد پس
بر تو طلاق است و وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل اجنبی باینطور که بگوید هرگاه داخل شود فلان درین سرای یا هرگاه ادا کند نماز ظهر را فلان
پس درینصورت اگر یافته شود تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض پس میرسد بزن مذکوره میراث از شوهر مذکور زیرا چه او قصد فرار نموده است
بسبب معلق نمودن طلاق در حالتیکه متعلق شده است حق زن مذکوره بمال وی و اگر یافته شود تعلیق در حالت صحت و شرط در حالت مرض
پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و گفته است زفر رح که وارث آن میشود زیرا چه آنچه معلق بشرط است واقع میشود در وقت یافتن شرط
پس آن مانند منجز است در وقت مذکور پس درینصورت ایقاع طلاق در حالت مرض یافته میشود و دلیل علمای ما رح این است که تعلیق سابق
ایقاع طلاق میگردد در وقت یافتن شرط حکما نه قصدا و ظلم یافته نمیشود مگر از قصد پس رد نموده نخواهد شد تصرف وی ف باینطور که باطل
نموده شود و حکم آن که عدم ارث است ص اما در صورت سوم یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل خود پس آن شخص فار میگردد و وارث
میشود زن وی خواه تعلیق در صحت باشد و شرط در حالت مرض یا هر دو در حالت مرض و خواه فعل مذکور از آن جنس باشد که از آن
گزیر نباشد یا گزیر از آن باشد و وجه آن این است که شوهر قصد ابطال حق زن مذکوره نموده است خواه بتعلیق یا بمباشرت شرط در حالت
مرض موت ف سوال سزاوار این است که شوهر مذکور فار نشود وقتیکه گزیر نباشد مر او را از فعل شرط جواب ص گزیر نیست مر او را
ولیکن او را گزیر است از تعلیق طلاق بفعل مذکور لهذا رد نموده خواهد شد تصرف وی تا ضرر نرسد بزن مذکوره اما در صورت چهارم یعنی
وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل زن مذکوره پس اگر تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض باشد و فعل از آن قبیل باشد که گزیر باشد زن مذکوره را
از آن چون سخن نمودن با زید مثلا پس وارث نمیشود زن مذکوره چه او راضی است بآن و اگر از فعل مذکور گزیر نباشد مر او را چون خوردن طعام

وصلوة الظهر وكلام الابوين ترث لانها مضطرة في المباشرة لما لها في الامتناع من خوف الهلاك في الدنيا
او في العقبى ولا رضاء مع الاضطرار واما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض ان كان الفعل مما لها
منه بد فلا اشكال انه لا ميراث لها وان كان مما لا بد لها منه فكذلك الجواب عند محمد رح وهو قول زفر رح
لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقها بماله وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح ترث لان الزوج الجأها
الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها آلة له كما في الاكراه قال واذا طلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات
لم ترث وقال زفر رح ترث لانه قصد الفرار حين وقع في المرض وقد مات وهي في العدة ولكنا نقول المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة
الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لا حق لها يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله
ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها في الجماع ورثت
ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا يرث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية وبالمطاوعة ما ابطلت
الاهلية لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي بخلاف ما اذا طاوعت في حال قيام النكاح لانها اثبتت الفرقة فتكون راضية

ونماز ظهر وسخن نمودن با مادر و پدر پس میرسد بوی میراث از شوهر مذکور چه او مضطر ست در مباشرت آن فعل زیرا چه اگر مباشرت فعل مذکور
ننماید خوف هلاکت ست در دنیا یا در عقبی و رضای وی یافته نمیشود در حالت اضطرار و اگر تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت
مرض پس اگر فعل از ان قبیل باشد که گریز باشد زن مذکوره را از ان پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و این ظاهر است و اگر فعل از ان قبیل باشد که گریز نباشد زن مذکوره را
از ان پس همچنین است حکم نزد محمد و زفر رح ف یعنی وارث آن نمیشود زن مذکوره ص زیرا چه از شوهر یافته نشده است عملی بعد از تعلق حق زن مذکوره بمال وی و نزد شیخین
رح وارث میشود زن مذکوره زیرا چه شوهر انداخته است زن مذکوره را در مباشرت آن فعل پس فعل آن زن منتقل خواهد شد بسوی شوهر و زن مذکوره خواهد شد یا
آلت فعل مذکور برای شوهر چنانچه در حالت اکراه ف چه کردن آن است که مضطر باشد میان دو امر و زن مذکوره چنین است زیرا چه اگر فعل آرد و شرط را ضرر میرسد او را بسبب وقوع طلاق
و اگر باز ماند و فعل نیارد شرط را خوف هلاکت ست در دنیا یا در عقبی پس او بمنزله مکره است و منسوب میشود فعل او بسوی شوهر ص مسئله ۷
اگر شخصی سه طلاق دهد زن خود را در حالت مرض و بعد از ان صحیح شود و باز بمیرد پیش از گذشتن عدت پس وارث آن نمیشود زن مذکوره
و گفته است زفر رح که وارث میشود چه شوهر مذکور قصد فرار نمود وقتیکه طلاق داد در حالت مرض و مرد پیش از گذشتن عدت و علمای ما
رح میگویند که مرضی که بعد ان صحت روده د پس آن بمنزله صحت است زیرا چه بسبب صحت معدوم میشود مرض موت پس ظاهر شد که
حق زن مذکوره متعلق نیست بمال وی پس شوهر مذکور بسبب دادن طلاق فار نمیشود مسئله ۸ - اگر سه طلاق داد مریض زن خود
و بعد از ان زن مذکوره مرتده شد و بعد از ان مسلمان شد و بعد از ان مرد شوهر در حالت مرض موت پیش از گذشتن عدت آن
پس زن مذکوره وارث نمی شود و اگر مرتده نگشته باشد زن مذکوره بلکه تمکین وطی کرده باشد به پسر شوهر خود پس زن
مذکوره وارث میشود و فرق میان هردو مسئله این است که بسبب ردت باطل میشود اهلیت ارث آن زن چه مرتد وارث کسی
نمی شود و وارث باقی نمی ماند بغیر اهلیت و بسبب تمکین وطی اهلیت باطل نمیشود زیرا چه بسبب تمکین نکاح او حرام میشود بر شوهر مذکور
و آن منافی اهلیت ارث نیست زیرا چه محرمیت و وارث باهم مجتمع میشود ف چنانچه در مادر و خواهر پس وارث خواهد شد ص بخلاف
وقتیکه زن مذکوره تمکین وطی نماید از پسر شوهر در حالت قیام نکاح چه بسبب آن ثابت میشود فرقت پس ثابت میشود بآن رضای او

ببطلان السبب وبعد الطلقات الثلث لا تثبت الحرمة بالمطاوعة لتقدمها عليها فافترقا ومن قذف امرأته وهو صحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمد رحمه الله لا ترث وان كان القذف في المرض ورثت في قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعليق بفعل لابد لها منه اذ هي ملجاة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وقد بينا الوجه فيه وان آلى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث وان كان الايلاء ايضا في المرض ورثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجئ الوقت وقد ذكرنا وجهه قال رضي الله تعالى عنه والطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الوجوه لما بينا انه لا يزيل النكاح حتى يحل الوطي فكان السبب قائما وكل ما ذكرنا انها ترث انما ترث اذا ماتت هي في العدة وقد بيناه

باب الرجعة

واذا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها رضيت بذلك او لم ترض لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف من غير فصل

ببطلان زوجیت کہ سبب ارث ست وبعد از دادن سہ طلاق اگر تمکین وطی نماید از پسر شوہر پس حرمت ثابت نمی شود بسبب تمکین بجہت آنکہ حرمت متحقق شدہ است بسبب طلاق پیش از تمکین مذکور پس فرق ظاہر گشت میان تمکین مذکور در حالت قیام نکاح و تمکین وطی بعد از دادن سہ طلاق مسئلہ ۹ اگر شخصے در حالت صحت قذف نمود زن خود را ف یعنے نسبت زنا کرد ص ولعان نمود در حالت مرض موت پس وارث آن میشود زن مذکورہ گفتہ است محمد رح کہ وارث نمی شود و اگر قذف کردہ باشد در حالت مرض موت پس وارث آن میشود نزد جمیع علما بجہت آنکہ این ملحق است بتعلیق طلاق بر فعلیکہ از ان گزیر نیست مر زن مذکورہ را زیرا چہ قذف مضطر میکند زن مذکورہ را برای خصومت تا وقع نماید ننگ زنا را از ذات خود مسئلہ ۱۰ اگر ایلا نماید با زن خود در حالت صحت وبعد از ان بائن گردد زن مذکورہ بسبب ایلای مذکور در حالت مرض موت شوہر پس زن مذکورہ وارث نمی شود زیرا چہ ایلا در معنی تعلیق طلاق است بگذشتن چہار ماہ کہ خالی باشد از جماع پس این ملحق خواہد شد بتعلیق طلاق بر آمدن وقت ف پس چنان شد کہ گفت شوہر با زن خود ہرگاہ بگذرد چہار ماہ و جماع نمایم ترا درین اثنا پس بر تو طلاق است ص و وجہ این سابق مذکور شد مسئلہ ۱۱ اگر مریض بمرض موت طلاق رجعی دہد بزن خود پس او وارث میشود در جمیع صورتہا کہ مذکور شدہ است زیرا چہ بسبب طلاق رجعی نکاح زائل نمیگردد حتی کہ حلال است مر شوہر را کہ وطی کند زن مذکورہ را وہرگاہ چنین شد پس سبب ارث کہ نکاح است قائم است پس وارث خواہد شد زن مذکورہ و باید دانست کہ آنچہ ذکر نمودہ شد کہ زن مذکورہ وارث شوہر میشود و مراد از ان این است کہ وارث میشود وقتیکہ بمیرد شوہر پیش از گذشتن عدت آن زن و وجہ آن سابق مذکور شد واللہ اعلم

باب در بیان رجعت ف بکسر را و فتح را و فتح فصیح است از روی لغت و آن در شرع عبارت از انکہ شوہر باز آرد زن را بعد از طلاق رجعی بسوی حالت سابق آن این است کہ بسبب گذشتن حیضہا یا ماہہا بائن نمیشود و بسبب رجعت عود میکند حالت سابق کذا در جامع رموز و از ہدایہ معلوم میشود کہ آن استدامت ملک نکاح است یعنی دائم و برقرار داشتن ملک نکاح است ص مسئلہ ۱ اگر شخصے یک طلاق رجعی دہد زن خود را یا دو طلاق رجعی پس میرسد او را کہ مراجعت نماید در عدت آن زن خواہ راضی باشد آن زن بآن یا راضی نباشد بآن چہ خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ نگاہ دارید آنہا را بطریق معروف و ہیچ تفصیل رضا و عدم رضای زنان مذکورہ نکردہ است ف و مراد از نگاہداشتن رجعت است باتفاق اہل تفسیر

ولابد من قیام العدة لان الرجعة استدامة الملك الاترى انه سمی امساکا وهو الابقاء وانما یتحقق الاستدامة فی العدة لانه لاملك بعد انقضائها والرجعة ان یقول راجعتك او راجعت امرأتی وهذا صریح فی الرجعة ولاخلاف بین الائمة **قال** ویطأها او یقبلها او یلمسها بشهوة او ینظر الی فرجها بشهوة وهذا عندنا وقال الشافعی رحمه الله لاتصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح حتی یحرم وطیها وعندنا هو استدامة النکاح علی ما بیناه وسنقرره ان شاء الله تعالی والفعل قد یقع دلالة علی الاستدامة کما فی اسقاط الخیار والدلالة فعل یختص بالنکاح وهذه الافاعیل تختص به خصوصا فی حق الحرة بخلاف المس والنظر بغیر شهوة لانه قد یحل بدون النکاح کما فی القابلة والطبیب وغیرهما والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج یساکنها فی العدة فلو کان رجعة لطلقها فیطول العدة علیها **قال** ویستحب ان یشهد علی الرجعة شاهدین فان لم یشهد صحت الرجعة وقال الشافعی فی احد قولیه لایصح وهو قول مالك لقوله تعالی واشهدوا ذوی عدل منکم والامر للایجاب ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشهاد ولانه استدامة

ص و باید دانست که برای رجعت قیام عدت شرط است زیرا چه رجعت عبارت است از استدامت ملك و آن متحقق نمیشود مگر در عدت زیرا چه ملك نکاح باقی نمی ماند بعد از گذشتن عدت **مسئله ۲** - رجعت دو قسم است یکی اینکه بگوید شوهر رجعت نمودم با تو یا بگوید مراجعت نمودم با زن خود و باید دانست که الفاظ مذکوره صریح است در رجعت و در آن اصلا اختلاف نیست دوم اینکه وطی کند یا بوسه یا مس کند بشهوت یا به بیند بسوی فرج آن زن بشهوت و این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که رجعت صحیح نیست مگر بقول وقتیکه قادر باشد بر گفتار زیرا چه رجعت بمنزله نکاح است از سر نو حتی که حرام است وطی آن نزد وی **ف** بسبب زائل شدن حلت آن بسبب طلاق که مزیل نکاح است و منشاء این بود که زائل میگشت بسبب طلاق رجعی ملك نکاح ولیکن بشرع معلوم شده است که مر شوهر را اختیار رجعت است بنا بر آن گفتیم که زائل میشود بسبب آن حلت وطی نه ملك نکاح **ص** و نزد علمای ما رح رجعت عبارت است از استدامت ملك نکاح چنانچه مذکور شد و فعل گاهی دلالت میکند بر استدامت چنانچه در اسقاط خیار از بائع **ف** یعنی چنانچه اسقاط خیار از بائع که استدامت ملك است متحقق میشود بدلالت فعل تجنیز و رنجانیز **ص** و فعلیکه مختص بنکاح باشد دلالت میکند بر استدامت ملك نکاح و افعال مذکوره مختص است بنکاح خصوصا در زن حره **ف** یعنی افعال مذکوره حلال نمیشود در زن حره مگر بنکاح و اما در حق کنیز پس افعال مذکوره گاهی حلال میشود بنکاح و گاهی بملك یمین **ص** بخلاف مس و دیدن **ف** بفرج زن **ص** بغیر شهوت چه آن حلال میشود گاهی بدون نکاح چنانچه در قابله و طبیب و غیر آنها و نظر بسوی غیر فرج گاهی واقع میشود میان کسانیکه باهم سکونت دارند و شوهر سکونت میکند با زن در عدت آن پس اگر نظر بسوی غیر فرج رجعت باشد ضرر میرسد بزن مذکوره زیرا چه طلاق خواهد داد او را شوهر مذکور بار دیگر بسبب عدم موافقت پس عدت آن دراز خواهد گشت **مسئله ۳** - مستحب است که دو گواه گیرد شوهر بر رجعت و اگر گواه نگیرد پس صحیح است رجعت در یک قول شافعی رح و نزد مالک رح صحیح نیست تا که گواه نگیرد دو گواه زیرا چه حق تعالی **ف** امر کرده است بآن **ص** فرموده است **ف** که نگاه دارید آنها را بطریق معروف و بگذارید آنها را بطریق معروف **ص** و گواه گیرید دو کس را از میان خودها که عادل باشند و امر برای وجوب است **ف** پس گواه گرفتن واجب خواهد شد **ص** و دلیل علمای ما رح یکی این است که نصوصیکه وارد شده است در باب رجعت مطلق است و مقید نیست بگرفتن گواه و دوم اینکه رجعت عبارت است از استدامت

للنكاح والشهادة ليست شرطا فيه في حالة البقاء كما في الفيء في الايلاء الا انها تستحب لزيادة الاحتياط كيلا يجري التناكر فيها وما تلاه محمول عليه الا ترى انه قرنها بالمفارقة وهو فيها مستحب

ويستحب ان يعلمها كيلا تقع في المعصية واذا انقضت العدة فقال كنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها لانه اخبر عما لا يملك انشاءه في الحال فكان متهما الا ان بالتصديق ترتفع التهمة ولا يمين عليها عند ابي حنيفة رح وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وقد مر في كتاب النكاح واذا قال الزوج قد راجعتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي لم يصح الرجعة عند ابي حنيفة رح وقالا تصح لانها صادفت العدة اذ هي باقية ظاهرا الى ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي يقع الطلاق ولابي حنيفة رح انها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك على سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج ومسئلة الطلاق على الخلاف ولو كانت على الاتفاق فالطلاق يقع باقراره بعد الانقضاء

مالک نکاح و شهادت شرط بقای نکاح نیست چنانچه جماع در ایلاء ف یعنی چنانچه در وقت جماع گواه گرفتن شرط نیست در ایلاء همچنین در رجعت ص ولیکن اشهاد مستحب است در رجعت بجهت زیادتی احتیاط تا انکار آن نه نماید کسی از زن و شوهر و آیت کلام مجید که دلیل آورده است شافعی رح جواب آن این است که امر در آیت مذکوره محمول است بر استحباب بجهت آنکه حق تعالی مقارن امساک آورده است مفارقت را و گفته است که نگاه دارید آنها را یا بگذارید آنها را و گواه گیرید دو عادل را و ازین معلوم میشود که گواه گرفتن مستحب است زیراچه گواه گرفتن بر مفارقت مستحب است نزد همه پس همچنین گواه گرفتن بر رجعت نیز مستحب خواهد بود مسئله هم مستحب است که زن مذکوره را آگاه کند از رجعت تا زن مذکوره در معصیت نیفتد ف چه او اگر مطلع نباشد بر رجعت احتمال است که نکاح کند از شوهر دیگر بعد از گذشتن ایام عدت و او جماع کند آنرا بنکاح فاسد و این حرام است ص مسئله اگر منقضی شود ایام عدت و بعد از ان بگوید شوهر مراجعت نموده ام با تو در عدت و تصدیق او نماید آن زن پس رجعت ثابت میشود و اگر تکذیب او نماید آن زن پس معتبر قول وی است زیراچه شوهر خبر داده است از چیزیکه او مالک انشای آن بالفعل نمی تواند شد پس او در قول مذکور متهم است لهذا مقبول نخواهد شد مگر وقتیکه تهمت برطرف گردد بسبب تصدیق زن مذکوره و باید دانست که سوگند واجب نمیشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و این یکی از شش مسئله استحلاف است و گذشته است بیان آن در باب نکاح مسئله اگر بگوید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده است با و رجعت نموده ام با تو و زن مذکوره بگوید در جواب آن که گذشت عدت من پس رجعت صحیح نیست نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که رجعت صحیح است زیراچه آن یافته شده است در حالت عدت چه آن هنوز باقی است باعتبار ظاهر تا آن زمان که زن مذکوره خبر دهد از انقضای آن و در پیشتر شده رجعت یافته شده است سابق از خبر وی لهذا اگر بگوید شوهر بزن مذکوره را طلاق دادم ترا و او بگوید در جواب که گذشت عدت من پس واقع میشود طلاق و دلیل ابی حنیفه رح این است که رجعت مذکوره یافته شده است در حالت انقضای عدت زیراچه زن مذکوره امین است در خبر [illegible] عدت و مسئله طلاق که سابق [illegible] و در ان نیز اختلاف است یعنی طلاق واقع نمیشود در ان مسئله نیز نزد ابی حنیفه رح و بر تقدیر که مسئله مذکوره متفق علیه باشد پس جواب آن این است که طلاق واقع میشود باقرار شوهر بعد از گذشتن عدت ف باینطور که بگوید شوهر که طلاق داده ام آنرا در عدت زیراچه این تغلیظ است و در مثل این [illegible]

والمراجعة لا تثبت به واذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول قولها عند ابى حنيفة رح وقالا القول قول المولى لان بضعها مملوك له فقد اقر بما هو خالص حقه للزوج فشابه الاقرار عليها بالنكاح وهو يقول حكم الرجعة يبتنى على العدة والقول فى العدة قولها فكذا فيما يبتنى عليها ولو كان على القلب فعندهما القول قول المولى وكذا عنده فى الصحيح لانها منقضية العدة فى الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى ولا تقبل قولها فى ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولى بالتصديق فى الرجعة مقر بقيام العدة عندها ولا يظهر ملكه مع العدة وان قالت قد انقضت عدتى وقال الزوج والمولى لم تنقض عدتك فالقول قولها لانها امينة فى ذلك اذ هى العالمة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلوة كامل لان الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلا بد ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات

ص بخلاف رجعت چه آن ثابت نمیشود بسبب اقرار ف بعد از گذشتن عدت زیرا چه آن اقرار بر غیر است ص مسئله ۷ - اگر بگوید شوهر کنیز بعد از گذشتن عدت که مراجعت نموده ام از کنیز مذکوره در حالت عدت و تصدیق آن نماید خواجه کنیز و تکذیب وی نماید کنیز مذکوره پس معتبر قول آن کنیز است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که معتبر قول خواجه است زیرا چه بضع کنیز مذکوره مملوک خواجه است پس خواجه مذکور اقرار نموده است برای شوهر مذکور بچیزیکه خالص حق وی است پس این مانند اقرار بنکاح کنیز است ف یعنی اگر شخصے دعوی نماید که نکاح کرده است کنیز مذکوره را بعد از گذشتن عدت و او انکار آن کند و خواجه تصدیق قول مدعی نماید پس معتبر قول خواجه است نه قول کنیز همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که حکم رجعت مبنی است بر عدت ف زیرا چه اگر عدت قائم باشد صحیح است رجعت و گرنه صحیح نیست ص و در عدت قول کنیز مذکوره معتبر است پس همچنین معتبر خواهد بود قول کنیز مذکوره در چیزیکه مبنی است بر عدت و اگر امر بر عکس باشد ف باینطور که تصدیق شوهر نماید کنیز مذکوره و تکذیب او نماید خواجه کنیز ص پس نزد صاحبین رح معتبر قول خواجه است و همچنین نزد ابی حنیفه رح نیز در روایت صحیح زیرا چه عدت کنیز مذکوره فی الحال باقی نیست و ملک متعه آن کنیز مر خواجه راست پس قول کنیز مذکوره مقبول نخواهد بود در ابطال حق خواجه چه زن مذکوره متهم است بخلاف صورت اول زیرا چه خواجه هرگاه تصدیق نمود قول شوهر را مقر شد باینکه عدت ثابت و باقی بود در وقت رجعت و با وجود عدت ملک خواجه ظاهر نمیشود ف پس بسبب تصدیق کنیز مذکوره حق خواجه باطل نمیشود و لهذا مقبول خواهد شد قول او ص مسئله ۸ - اگر بگوید کنیز مذکوره گذشت عدت من و شوهر و خواجه هر دو بگویند که نگذشته است پس قول کنیز مذکوره مقبول است زیرا چه او امین است در قول مذکور چه او داناست بآن مسئله ۹ - هرگاه منقطع شود خون حیض سوم بگذشتن ده روز پس منقطع میگردد رجعت اگر چه غسل نکرده باشد زن مذکوره و اگر منقطع گردد خون بکمتر از ده روز منقطع نمیشود رجعت تا که غسل نکند یا وقت نماز نگذرد زیرا چه حیض زیاده از ده روز نمیشود پس بسبب مجرد انقطاع خون پاک میشود زن مذکوره از حیض و هرگاه چنین شد پس منقضی خواهد شد عدت لهذا منقطع خواهد شد رجعت و در صورتیکه منقطع گردد خون کمتر از ده روز احتمال دارد که باز آید خون حیض او را پس انقطاع مذکور سبب ضعیف است بسبب احتمال مذکور پس ضرور است که مقارن باشد با انقطاع مذکور امریکه قوت بخشد آن انقطاع را و آن غسل حقیقی است چه آن پاک کننده است پس بسبب آن قوی خواهد شد انقطاع مذکور یا غسل حکمی است و آن این است که لازم شود بر او حکمی از احکام زنیکه پاک است از حیض چون وجوب نماز

بمضي وقت الصلوة بخلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفي بالانقطاع وتنقطع اذا تيممت وصلت عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وهذا استحسان وقال محمد رح اذا تيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة واذا اغتسلت ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه الماء فان كان عضوا فما فوقه لم تنقطع الرجعة وان كان اقل من عضو انقطعت قال رض وهذا استحسان والقياس في العضو الكامل ان لا تبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر والقياس فيما دون العضو ان تبقى لان حكم الجنابة والحيض

بسبب گذشتن وقت نماز **ف** واین وقتیست که زن مذکوره مسلمان باشد **ص** واما اگر زن مذکوره کتابیه باشد پس منقطع میگردد رجعت وقتیکه منقطع شود خون حیض سوم اگرچه در کمتر از ده روز باشد زیراچه در حق زن مذکوره چیزی امارت زیاده بر انقطاع خون نیست **ف** چه او مخاطب نیست بشرائع نزد علمای ما رح **ص** لهذا اکتفا نموده میشود بانقطاع **مسئله ۱۰** منقطع میگردد رجعت وقتیکه تیمم نماید و نماز گذارد زن مذکوره نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح واین از روی استحسان است وگفته است محمد رح که هرگاه تیمم نمود زن مذکوره منقطع گشت رجعت واین از روی قیاس است زیراچه تیمم در حالتیکه آب میسر نگردد طهارت مطلق است حتی که ثابت میشود بآن حکمی که ثابت میشود بسبب غسل پس تیمم بمنزله غسل است ودلیل ابی حنیفه وابی یوسف رح این است که خاک ملوث است مطهر نیست **ف** پس بسبب آن اعضا آلوده میشود وخاک مستقر میگردد بر عضو **ص** وطهارت شمرده نشده است مگر بنا بضرورت که واجبات کثیر مجتمع نشود **ف** بر ذمه او چه او مکلف است بآن وادای آن نتواند کرد مگر بطهارت لهذا امر کرد شارع به تیمم تا تیمم نموده اداکند آنرا ورنه مجتمع میگردد واجبات **ص** وضرورت مذکوره یافته میشود در حالت ادای نماز نه پیش از آن وآنچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت پس تیمم معتبر خواهد بود برای جواز نماز نه برای انقطاع رجعت **ف** سوال این باید که احکام دیگر چون قرات قرآن ومس مصحف ودرآمدن در مسجد از تیمم جایز نباشد چه آنچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت وضرورت نیست مگر در حق نماز جواب جواز احکام مذکوره نیز ضروریست چه آن از توابع ولوازم نماز است **ص** وبعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که رجعت منقطع میشود بسبب شروع نمودن در نماز نزد شیخین رح وبعضی گفته اند که منقطع میشود بعد از فراغ نماز تا حکم جواز نماز ثابت ومقرر شود **مسئله ۱۱** هرگاه غسل کرد وفراموش نمود چیزی از بدن خود ونرسید آب بر آن پس اگر آن یک عضو کامل **ف** چون دست ویا مانند آن یا زیاده باشد از آن پس منقطع نمی شود رجعت واگر کمتر از یک عضو باشد **ف** چون انگشت مثلا **ص** پس منقطع میشود رجعت واین از روی استحسان است ومقتضای قیاس این است که اگر یک عضو کامل باقی ماند بسبب نسیان باید که رجعت باقی نماند زیراچه او غسل نموده است اکثر عضو را ومر اکثر را حکم کل است وقیاس در کمتر از یک عضو کامل این است که رجعت باقی ماند زیراچه حکم جنابت وحیض

لا یتجزی ووجه الاستحسان وهو الفرق ان ما دون العضو یتسارع الیه الجفاف لقلته فلا یتیقن بعدم وصول الماء الیه فقلنا انه تنقطع الرجعة ولا تحل لها التزوج اخذا بالاحتیاط فیهما بخلاف العضو الکامل لانه لا یتسارع الیه الجفوف ولا یغفل عنه عادة فافترقا وعن ابی یوسف رح ان ترک المضمضة والاستنشاق کترک عضو کامل وعنه وهو قول محمد رح بمنزلة ما دون العضو لان فی فرضیته اختلافا بخلاف غیره من الاعضاء ومن طلق امرأته وهی حامل او ولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متی ظهر فی مدة یتصور ان یکون منه جعل منه لقوله علیه السلام الولد للفراش وذلک دلیل الوطی منه وکذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطیا واذا ثبت الوطی تأکد الملک والطلاق فی ملک متأکد یعقب الرجعة ویبطل زعمه بتکذیب الشرع الا یری انه یثبت بهذا الوطی الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولی وتأویل مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق لانها لو ولدت بعده تنقضی العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة فان خلا بها واغلق بابا او ارخی سترا وقال لم اجامعها ثم طلقها لم یملک الرجعة لان تأکد الملک بالوطی وقد اقر بعدمه فیصدق فی حق نفسه والرجعة حقه ولم یصر مکذبا شرعا بخلاف المهر لان تأکد المهر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض

متجزی و منقسم نمیشود ف پس وقتی که میماند و بعض باقی میماند و کل چنانچه در اباحت اداء نماز و حاصل اینکه مقتضای قیاس است که حکم هر دو صورت یک باشد ص و وجه استحسان این است که کمتر از یک عضو کامل زود خشک میگردد خصوصا در ایام خشکی پس یقین حاصل نیست باینکه آب رسیده است بآن لهذا گفته شد که رجعت منقطع میشود و حلال نیست مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر چه احتیاط همین است که رجعت منقطع شود و حلال نشود نکاح مر او را بخلاف عضو کامل زیراچه آن زود خشک نمیگردد و غفلت از آن نیز متحقق نمیشود در عادت پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت و مروی است از ابی یوسف رح که گذاشتن مضمضه و استنشاق مانند گذاشتن یک عضو کامل است و در روایت دیگر از ابی یوسف رح این است که مضمضه و استنشاق بمنزله کمتر از عضو کامل است و همین قول محمد رح است زیراچه در فرضیت آن اختلاف است بخلاف اعضای دیگر مسئله ۱۲ اگر شوهر طلاق داد زن خود را که حامله است یا زن خود را که متولد شده است از آن فرزندی و گفت شوهر مذکور که جماع نکرده ام این را پس میرسد شوهر را که مراجعت نماید زیراچه حمل هرگاه ظاهر گشت در مدتی که ممکن است که آن حمل از و باشد پس حمل مذکور گردانیده خواهد شد از شوهر مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که فرزند برای فراش است و گردانیدن حمل از شوهر دلالت میکند بر اینکه شوهر مذکور وطی کرده است آنرا پس حق رجعت ثابت خواهد شد مر او را زیراچه طلاق مذکور رجعی است ص و همچنین هرگاه ثابت شد نسب فرزند از شوهر مذکور پس ثابت شد که او وطی کرده است آنرا و هرگاه وطی آن ثابت شد معلوم شد که زن مذکوره مدخوله وی است و طلاق زن مذکوره رجعیست و قول شوهر مذکور که جماع نکرده ام آنرا باطل است چه شرع مکذب است زیراچه بسبب وطی مذکور ثابت میشود احصان پس حق رجعت بطریق اولی ثابت خواهد شد و باید دانست که مراد از طلاق دادن شوهر زنیکه متولد شده است از آن فرزندی این است که طلاق داده باشد زن مذکوره را بعد از تولد فرزند زیراچه اگر متولد شود از آن فرزند بعد از طلاق منقضی می شود عدت آن بسبب زائیدن فرزند پس رجعت ممکن و متصور نخواهد بود مسئله ۱۳ - اگر شخصی خلوت نمود با زن خود باینطور که بند نمود دروازه را یا انداخت پرده را مثلا و بعد از آن گفت که جماع نکرده ام آنرا و بعد از آن طلاق داد آنرا پس او مالک رجعت نیست زیراچه ملک متاکد می شود بسبب وطی و او اقرار نموده است بعدم وطی پس قول وی در حق وی مقبول خواهد بود و مراجعت حق وی است و شرع مکذب آن نیست زیراچه تاکد مهر مسمی مبنی است بر تسلیم بضع نه بر قبض آن

بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها ان جاءت بولد لاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه يثبت النسب
منه اذ هي لم تقر بانقضاء العدة والولد يبقى في البطن هذه المدة فانزل واطيا قبل الطلاق دون ما بعده لان على اعتبار
الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم الوطي والمسلم لا يفعل الحرام فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت
ثم اتت بولد اخر فهي رجعة معناه من بطن اخر وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء
العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لانها
لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فالولد الاول طلاق
والولد الثاني رجعة وكذا الثالث لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما بينا انه يجعل العلوق
بوطي حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما
ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووجبت العدة بالاقراء لانها
حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما ثم الرجعة مستحبة

بخلاف مسئله اول ف یعنی وقتیکه طلاق دهد حامله را یا طلاق دهد زن را و بعد از آن فرزند زائید در صورت شرع تکذیب وی است
ص مسئله ۱۴- اگر شخصے طلاق داد زن خود را بعد از خلوت و بعد از آن مراجعت نمود با زن مذکوره و بعد از آن گفت که جماع نکرده ام آنرا
و بعد از آن متولد شد از زن مذکوره فرزندی در مدت دو سال یک روز کم از روز طلاق پس رجعت صحیح است زیرا چه نسب فرزند مذکور ثابت میشود
از شوهر مذکور چه زن مذکوره اقرار نکرده است بانقضای عدت و فرزند باقی میماند در شکم تا مدت مذکوره پس اعتبار نموده خواهد شد که شوهر
مذکور وطی کرده است آن زن را پیش از طلاق نه بعد از طلاق زیرا چه اگر اعتبار نموده شود که وطی کرده است بعد از طلاق زائل میشود ملک
نکاح بمجرد طلاق بسبب عدم وطی پیش از طلاق پس وطی حرام خواهد بود و ظاهر مسلمان این است که فعل حرام نمی کند مسئله ۱۵- اگر گفت شخصی
بزن خود هرگاه فرزند بزائی پس بر تو طلاق است و بعد از آن متولد شد فرزندی از زن مذکوره و بعد از آن متولد شد فرزندی دیگر از زن
مذکوره از بطن دیگر یعنی بعد از ششماه اگرچه زیاده از دو سال باشد پس رجعت ثابت میشود در این صورت وقتیکه اقرار نکرده باشد زن مذکوره
بگذشتن عدت زیرا چه طلاق واقع شد بر زن مذکوره بسبب زائیدن فرزند اول و واجب شد عدت بر وی پس فرزند دوم
خواهد شد از علوقیکه حادث است از شوهر مذکور در عدت زیرا چه زن مذکوره اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس رجعت او با زن مذکوره
متحقق خواهد شد مسئله ۱۶- اگر گفت شوهر بزن خود هر بار که بزائی فرزند پس بر تو طلاق است و او زائید سه فرزند را از بطنهای
مختلف ف باینطور که میان هر دو فرزند فاصله مدت ششماه است یا زیاده ص پس بسبب فرزند دوم متحقق میشود رجعت
و همچنین بفرزند سوم زیرا چه هرگاه زائید فرزند اول را واقع شد یک طلاق و واجب گشت بر او عدت و هرگاه زائید فرزند دوم را متحقق
شد رجعت بجهت آنکه سابق مذکور شده است که علوق فرزند مذکور خواهد بود بسبب وطی حادث در عدت و واقع خواهد بود طلاق دوم بسبب تولد فرزند دوم
زیرا چه او تعلیق طلاق کرده است بر ولادت بکلمه هر بار و واجب خواهد شد عدت بسبب طلاق مذکور و بسبب تولد فرزند سوم متحقق خواهد شد رجعت بوجه
مذکور و واقع خواهد شد طلاق سوم بسبب تولد فرزند سوم و واجب خواهد شد عدت حیضها زیرا چه زن مذکوره حامله نیست و صاحب حیض است در وقت
وقوع طلاق مسئله ۱۷- جائز است مطلقه رجعیه را که آرایش خود نماید زیرا چه او حلال است برای شوهر خود چه نکاح ثابت است میان آنها و رجعت مستحب است

والتزين حامل عليها فيكون مشروعا وينبغي لزوجها ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها او يسمعها خفق نعليه معناه اذا لم يكن من قصده المراجعة لانها ربما تكون متجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول عليها العدة وليس له ان يسافر بها حتى يشهد على رجعتها وقال زفر رح له ذلك لقيام النكاح ولهذا له ان يغشاها عندنا ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن الآية ولان تراخي عمل المبطل لحاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذا تحتسب الاقراء من العدة فلم يملك الزوج الاخراج الا ان يشهد على رجعتها فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب على ما قدمناه والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي وقال الشافعي رح يحرمه لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم وهذا المعنى يوجب استبداده به وذلك يؤذن بكونه استدامة لا انشاء اذ الدليل ينافيه والقاطع اخر عمله

و آرایش باعث رجعت است پس مشروع خواهد بود مسئله ۱۸- مستحب است شوهر زن مذکوره را که نیاید نزد آن زن مگر بعد از آن که آگاه کند او را یا بگوش او رساند آواز نعلین خود را و این وقتی است که قصد او مراجعت نباشد زیرا چه زن مذکوره گاهی برهنه میباشد پس واقع خواهد شد نگاه او بر موضعی که بسبب آن متحقق میشود رجعت و چون قصد وی رجعت نبود باز طلاق خواهد داد او را پس عدت او طویل خواهد شد مسئله ۱۹- نمیرسد شوهر را که در سفر برد مطلقه رجعیه را تا آن زمان که گواه نگیرد بر رجعت آن و گفته است زفر رح که میرسد او را بجهت آنکه نکاح ثابت است میان آنها و لهذا میرسد او را که وطی کند آن را نزد علمای ما رح و دلیل علمای ما این است که حق تعالی فرموده است که بیرون مکنید آنها را از خانه آنها الخ و آیه مذکوره نازل شده است در حق زن مطلقه رجعیه و در سفر بردن بیرون نمودن است از خانه آنها پس جائز نخواهد بود و حاصل دوم این است که عمل طلاق رجعی موخر گردانیده میشود با انقضای عدت بجهت حاجت شوهر بسوی مراجعت و هرگاه مراجعت نکند تا آن زمان که منقضی شود عدت ظاهر میشود که وی را حاجت مراجعت نبود پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که طلاق مذکور عمل نموده است از وقتیکه یافته شده است و بنا بر آن زن مذکوره بائنه میشود از وقت طلاق لهذا محسوب میشود از عدت حیضیکه گذشته است و اگر عمل طلاق مقصور بود بر گذشتن عدت هر آئینه واجب میشد عدت حیضها بعد از آن هرگاه ظاهر گشت که زن مذکوره بائنه است از وقت طلاق پس معلوم شد که شوهر مالک اخراج آن نبود و لهذا گفته شد که جائز نیست شوهر را که بسفر برد آن را مگر وقتیکه گواه گیرد بر رجعت وی چه درین هنگام باطل خواهد شد عدت و متقرر خواهد شد ملک شوهر و آنچه مذکور شد که نمیرسد شوهر را که بسفر برد تا آن زمان که گواه گیرد بر رجعت مراد از آن این است که مستحب است گواه گرفتن بر رجعت چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۲۰- بسبب طلاق رجعی حرام نمیگردد وطی نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح که حرام میگردد وطی بسبب آن زیرا چه زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است و دلیل علمای ما رح این است که زوجیت هنوز قائم و ثابت است حتی که میرسد شوهر را که مراجعت نماید با زن مذکوره بغیر رضای وی زیرا چه حق رجعت ثابت شده است شوهر را بجهت شفقت در حق وی تا آنکه تدارک نماید وقتیکه پشیمان شود از دادن طلاق و این معنی موجب این است که شوهر در کار مذکور مستقل باشد در تدارک و مستقل بودن وی دلالت میکند بر آنکه رجعت استدامت ملک نکاح است نه انشای آن زیرا چه کسی نمی تواند که نکاح کند زن را ابتداءً بغیر رضای وی و آنچه شافعی رح گفته است که زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است جواب آن این است که عمل قاطع نکاح موخر نموده شده است

الی مدة اجماعا او نظرا له علی ما تقدم **فصل** فیما تحل به المطلقة واذا کان الطلاق بائنا دون الثلث
فله ان یتزوجها فی العدة وبعد انقضائها لان حل المحلیة باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فینعدم
قبله ومنع الغیر فی العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه فی اطلاقه وان کان الطلاق ثلثا فی الحرة او ثنتین فی الامة
لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره نکاحا صحیحا ویدخل بها ثم یطلقها او یموت عنها والاصل فیه قوله تعالی فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتی تنکح زوجا غیره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان فی حق الامة کالثلث فی حق الحرة لان الرق
منصف لحل المحلیة علی ما عرف ثم الغایة نکاح الزوج مطلقا والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح وشرط الدخول
ثبت باشارة النص وهو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادة دون الاعادة اذ العقد استفید
باطلاق اسم الزوج او یزاد علی النص بالحدیث المشهور وهو قوله علیه السلام لا تحل للاول حتی تذوق
عسیلة الآخر روی بروایات ولا خلاف لاحد فیه سوی سعید بن المسیب رضی الله عنه وقوله غیر معتبر حتی لو قضی به
القاضی لا ینفذ والشرط الایلاج دون الانزال لانه کمال ومبالغة فیه والکمال قید زائد

تا گذشتن مدت عدت باجماع یا بجهت شفقت در حق شوهر بنا بر آنچه مذکور شد واللہ اعلم

فصل در بیان چیزیکه حلال میگردد بسبب آن زن مطلقه مسئله ۱- اگر طلاق بائن کمتر از سه طلاق باشد میرسد شوهر را که نکاح کند زن مطلقه را
در عدت و بعد از انقضای عدت زیراچه حلت محلیت باقی است چه زائل شدن حلت محلیت موقوف است بر طلاق سوم پس پیش از وقوع طلاق
سوم حلت محلیت باقی خواهد بود ف سوال هرگاه حلت محلیت باقیست پس باید که جائز باشد مر غیر شوهر را نیز که نکاح کند با آن در عدت جواب ص نکاح
غیر در عدت منع است بسبب اشتباه نسبت و اگر نکاح کند آنرا شوهر پس اشتباه نسب یافته نمیشود مسئله ۲- اگر سه طلاق داده باشد بزن حره یا دو طلاق
داده باشد بکنیز پس حلال نیست مر او را حتی که نکاح کند شوهر دیگر را بنکاح صحیح و جماع کند آنرا و بعد از آن طلاق دهد آنرا یا بمیرد و بگذرد عدت آن زیراچه
خدا تعالی فرموده است که اگر طلاق دهد آنرا حلال نیست مر او را بعد از آن ف یعنی بعد از سه طلاق ص تا آن زمان که نکاح کند زن مذکوره از زوج دیگر
باید دانست که دو طلاق در کنیز مانند سه طلاق است در حق زن حره زیراچه بسبب رقیت نصف میگردد حلت محلیت پس حلت محلیت کنیز نصف حلت محلیت زن
حره خواهد شد پس باید که در کنیز یک و نیم طلاق بمنزله سه طلاق باشد ولیکن چون طلاق منقسم نمیگردد لهذا دو طلاق کامل گرفته میشود اما آنچه مذکور شد که جماع
نمودن شوهر دیگر شرط است پس آن ثابت است بنص بنا بر آنکه مراد از نکاح مذکور در آیت مذکوره وطی است چه لفظ نکاح دو معنی دارد یکی عقد نکاح و دیگر وطی و
درینجا مراد از آن وطی است تا کلام محمول گردد بر افاده نه بر اعاده زیراچه عقد نکاح مستفاد میگردد از اسم زوج و اگر مراد از نکاح عقد باشد مفید نخواهد بود بلکه محمول
خواهد گشت بر اعاده و اگر مسلم باشد که مراد از نکاح در آیت مذکوره عقد نکاح است پس شرط مذکور ثابت است بحدیث مشهور و آن حدیث این است ف
که هرگاه سوال نموده شد از پیغمبر علیه السلام از احوال شخصیکه سه طلاق داده بود زن خود را و زن مذکوره نکاح کرد شوهر دیگر و بند نمود دروازه را و پرده را
از روی وی و کشید ازاره را و بعد از آن مفارقت نمود از وی ص پس فرمود پیغمبر علیه السلام که حلال نیست زن مذکوره مر شوهر اول را تا آن زمان که
بچشد زن مذکوره عسیله شوهر دیگر ف یعنی تا آن زمان که بچشد لذت جماع شوهر دیگر را ص و باید دانست که شرط ادخال
ذکر است در فرج نه انزال منی زیراچه حدیث مشهور دلالت میکند بر دخول مطلقا و آن عبارت است از ادخال ذکر
در فرج فقط پس شرط انزال منی زائد است بر دخول مطلق که منصوص است پس ثابت نخواهد شد

والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح وهو شرط بالنص وقال مالک رح یخالفنا فیه والحجۃ علیه ما بیناه وفسره فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ ومثله یجامع جامع امرأۃ وجب علیها الغسل واحلها علی الزوج الاول ومعنی هذا الکلام ان تتحرک آلته ویشتهی وانما وجب الغسل علیها لالتقاء الختانین وهو سبب لنزول مائها والحاجۃ الی الایجاب فی حقها اما لا غسل علی الصبی وان کان یؤمر به تخلقا قال ووطی المولی امته لا یحلها لان الغایۃ نکاح الزوج واذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه لقوله علیه السلام لعن اللّٰه المحلل والمحلل له وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط وعن ابی یوسف رح انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموقت فیه ولا یحلها علی الاول لفساده وعن محمد رح انه یصح النکاح لما بینا ولا یحلها علی الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فیجازی بمنع مقصوده کما فی قتل المورث

مسئله ۳ مراهق مانند بالغ است در حق تحلیل ف یعنی اگر شخصی سه طلاق داد بزن خود را و بعد گذشتن عدت نکاح کند از مراهق و او وطی کند آن زن را پس زن مذکوره حلال میگردد بشوهر اول ص زیراچه دخول بسبب نکاح صحیح که شرط است یافته میشود در صورت مذکوره اگرچه گفته است که وطی بالغ شرط است زیراچه بدون بلوغ لذت وطی که شرط است یافته نمیشود و دلیل مذکور نمود و هم حجت است بر مالک رح و باید دانست در جامع صغیر مذکور است که صبی نابالغ که مثل آن جماع میکند آنرا مراهق میگویند پس اگر او جماع کند زن خود را واجب میشود غسل بر آن زن بسبب جماع مذکور حلال میشود زن مذکوره بر شوهر اول قبلیکه سه طلاق داده بود آن را و مراد ازان این است که متحرک میشود آلت آن صبی و اشتها مینماید و باید دانست که واجب میشود غسل بر زن مذکوره مگر بجهت آنکه داخل شدن حشفه در فرج سبب انزال زن است و حاجت وجوب غسل در حق زن مذکوره بجهت آن است که او بالغ است اما صبی مذکور پس غسل بر آن واجب نیست زیراچه صغیر مذکور مکلف نیست لیکن امر نموده میشود به وی که غسل نماید تا خوگر شود بخصلت نیک مسئله ۴ بسبب وطی نمودن خواجه کنیز خود را حلال نمیگردد آن کنیز بر شوهر یکه دو طلاق داده است آن را زیراچه سبب حلت که نکاح شوهر است یافته نمیشود مسئله ۵ - اگر شخصی نکاح کند زنی را که سه طلاق داده است آن را شوهرش باین شرط که حلال گرداند زن مذکوره را بر شوهر مذکور ف باینطور که بگوید شخص مذکور نکاح کردم ترا باین شرط که حلال گردانم ترا بر شوهر اول یا بگوید زن مذکوره نکاح کردم از تو باین شرط که حلال شوم بر شوهر اول ص پس نکاح مذکور مکروه است زیراچه ف شوهر دوم را محلل میگویند و اول را محلل له ص پیغمبر علیه السلام فرموده است که لعنت خدا باد بر محلل و محلل له و همین کراهیت محمل لعن است و همچنین اگر نکاح کند بشرط مذکور و طلاق دهد زن مذکوره را بعد از وطی و گذرد عدت آن پس آن زن حلال میشود بر شوهر اول بسبب آنکه وطی بنکاح صحیح یافته شد چه نکاح باطل نمیشود بسبب شرط و مرویست از ابی یوسف رح که نکاح مذکور فاسد است بجهت آن در معنی نکاح موقت است ف زیراچه قول شوهر نکاح کردم ترا باین شرط که حلال گردانم ترا بر شوهر اول در معنی این است که نکاح کردم ترا تا زمان وطی نه برای همیشه پس آن بمنزله این است که بگوید نکاح کردم ترا تا یکماه مثلا ص چون نکاح مذکور فاسد است پس بسبب آن حلال نخواهد شد زن مذکوره بر شوهر اول ف و علما رح در جواب ابی یوسف رح گفته اند که در صورت مذکوره توقیت صریح نیست و ترجیح نکرده است آنرا اگر باین شرط که خواهد کرد فعلی را که آن از مقتضای نکاح است پس نکاح مذکور موقت نیست ص و مرویست از محمد رح که نکاح مذکور صحیح است بنابر حجتیکه مذکور شد و لیکن حلال نمیشود زن مذکوره بر شوهر اول زیراچه شوهر دوم تعجیل نموده است در چیزیکه موخر گردانیده است آنرا شارع ف یعنی حلت آن زن بر شوهر اول موخر است تا آن زمان که بمیرد شوهر دوم ص و او تعجیل نمود در آن پس سزا داده خواهد شد بعدم حصول مقصود وی که حلت زن مذکوره است بر شوهر اول چنانچه در قتل مورث ف یعنی اگر شخصی قتل کند مورث خود را پس او محروم میشود بجهت آنکه او تعجیل کرده است در چیزیکه موخر گردانیده است آنرا شارع پس سزا داده خواهد شد بمنع مقصود وی که ارث است همچنین در اینجا نیز

واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلث تطليقات ويهدم الزوج الثانى ما دون الثلث كما يهدم الثلث وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح لا يهدم ما دون الثلث لانه غاية للحرمة بالنص فيكون منهيا ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل واذا طلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتى وتزوجت ودخل بى الزوج وطلقنى وانقضت عدتى والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها اذا كان فى غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة او امر دينى لتعلق الحل به وقول الواحد فيهما مقبول وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله واختلفوا فى ادنى هذه المدة وسنبينها فى باب العدة

باب الايلاء

واذا قال الرجل لامرأته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الاية فان وطئها فى الاربعة الاشهر حنث فى يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث وسقط الايلاء لان اليمين ترتفع بالحنث وان لم يقربها

ص مسئله ۶ — اگر یک طلاق داد شوہر زن خود را یا دو طلاق داد و گذشت عدت آن و نکاح نمود زن مذکوره از شوہر دیگر و بعد ازان عود نمود آن زن بسوی شوہر اول پس او مالک سه طلاق میگردد و شوہر دوم محو و معدوم میگرداند یک طلاق را که داده بود آنرا شوہر اول چنانچه محو و معدوم میگرداند سه طلاق را و این نزد شیخین رح ست و گفته ست محمد رح که محو و معدوم نمیگرداند شوہر دوم چیزیرا که کمتر از سه طلاق ست زیرا چه در قول خدا تعالی اگر طلاق دهد شوہر زن خود را پس حلال نمی شود زن مذکوره بران شوہر حتی که نکاح کند زن مذکوره با شوہر دیگر منصوص ست زوج دوم غایت و نهایت رساننده حرمت ست و نهایت رسانیدن حرمت پیش از ثبوت حرمت سه طلاق متصور نیست و دلیل شیخین رح قول علیه السلام ست که لعنت خدا باد بر محلل و محلل له و وجه استدلال اینست که او صلعم شوہر دوم را محلل و ثابت کننده حلیت نام نهاده مسئله اگر شخصی سه طلاق داد زوجه خود را و بعد ازان گفت زن مذکوره که گذشت عدت من و نکاح کردم از شوہر دیگر و او وطی کرد مرا و بعد ازان طلاق داد و گذشت عدت آن نیز و از وقت طلاق شوہر اول تا این زمان آنقدر مدت گذشته باشد که احتمال این امور دارد پس درین صورت جائز ست مر شوہر مذکور را که بتصدیق قول او نماید و نکاح کند با وی اگر او را ظن غالب این باشد که زن مذکوره صادق ست در قول خود زیرا چه آنچه خبر داده ست بآن زن مذکوره از قبیل معاملات ست باینجهت که امور ثواب متعلق نیست بآن یا از امور دینی ست باین جهت که حل متعلق ست بآن و قول یکس در هر دو صورت مقبول ست و تصدیق قول زن مذکوره زشت نیست وقتیکه مدت احتمال آن داشته باشد و علما اختلاف نموده اند در تقدیر ادنی مدت مذکوره و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در باب عدت والله اعلم

باب در بیان ایلاء و آن در لغت یمین ست و در شرع عبارت از سوگند بر ترک نمودن وطی زوجه خود تا چهار ماه در زن آزاد و تا دو ماه در کنیز ص مسئله ۱ — اگر بگوید شوہر بزن خود بخدا جماع نخواهم کرد ترا یا بگوید بخدا جماع نخواهم نمود ترا تا چهار ماه پس ایلا متحقق میشود بجهت آنکه خدا تعالی فرموده ست که کسانیکه ایلا مینمایند از زنان خود ها باید که درنگ نمایند تا مدت چهار ماه تا آخر آیت مسئله ۲ — اگر شخصی ایلا نماید از زن خود و بعد ازان وطی کند آنرا در مدت چهار ماه پس او حانث میشود در یمین خود و کفاره لازم می آید بر وی زیرا چه کفاره واجب می شود بسبب حنث و ساقط میشود ایلا چه یمین مرتفع میگردد بسبب حنث و اگر جماع نکند آنرا

حتی مضت اربعة اشهر بانت منه بتطلیقة وقال الشافعی رح تبین بتفریق القاضی لانه مانع حقها فی الجماع فینوب القاضی منابه فی التسریح کما فی الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النکاح عند مضی هذه المدة وهو الماثور عن عثمان وعلی والعبادلة الثلاثة وزید بن ثابت رضوان الله علیهم اجمعین وکفی بهم قدوة ولانه کان طلاقا فی الجاهلیة فحکم الشرع بتاجیله الی انقضاء المدة فان کان حلف علی اربعة اشهر فقد سقطت الیمین لانها کانت موقتة به وان کان حلف علی الابد فالیمین باقیة لانها مطلقة ولم یوجد الحنث لترتفع به الا انه لایتکرر الطلاق قبل التزوج لانه لم یوجد منع الحق بعد البینونة فان عاد فتزوجها عاد الایلاء فان وطیها والا وقعت بمضی اربعة اشهر تطلیقة اخری لان الیمین باقیة لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فیتحقق الظلم ویعتبر ابتداء هذا الایلاء من وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الایلاء ووقعت بمضی اربعة اشهر اخری ان لم یقربها لمابیناه فان تزوجها بعد زوج آخر لم یقع بذلک الایلاء طلاق لتقیده بطلاق هذا الملک وهی فرع

تا آنزمان که بگذرد مدت چهار ماه واقع میشود یک طلاق بائن **ف** وموقوف بر تفریق قاضی نیست **ص** وگفته است شافعی رح که زن مذکوره بائن میگردد بسبب تفریق قاضی زیرا چه شوهر مانع حق زن مذکوره ست در جماع پس قاضی قائم مقام وی خواهد شد در تفریق چنانچه در مقطوع الذکر وعنین **ف** وحاصل اینست که نزد شافعی رح حق مطالبه تفریق ست مر زن مذکوره را چنانچه در مقطوع الذکر وعنین بسبب تفریق قاضی مطلقه میشود زن مذکوره بطلاق بائن **ص** ودلیل علمای ما رح یکی اینست که شوهر مذکور هرگاه جماع نکرد زن مذکوره را تا چهار ماه پس او ظلم نمود بروی بمنع حق وی که جماع ست لهذا سزا داد او را شارع بزوال نعمت نکاح بعد از گذشتن مدت مذکوره وهمین مرویست از عثمان وعلی وعبدالله ابن عباس وعبدالله ابن عمر وعبدالله بن مسعود وزید بن ثابت رض واقتدا باین اصحاب بس ست دوم اینکه ایلا در ایام جاهلیت طلاق بود وبعد ازان شارع طلاق مؤجل گردانید آنرا تا گذشتن مدت **ف** چهار ماه **ص** پس اگر حلف نماید بر چهار ماه ساقط میشود یمین **ف** بالانتشار چهار ماه وبعد ازان اگر نکاح کند وجماع کند آن را حانث نمیشود **ص** زیرا چه یمین مذکور موقت ست واگر حلف نموده باشد بر همیشه پس یمین باقی میماند زیرا چه یمین مطلق ست **ف** یعنی مقید نیست بمدت چهار ماه **ص** وحنث یافته نشده ست تا مرتفع شود یمین بسبب آن پس باقی خواهد ماند ولیکن طلاق مکرر واقع نمیشود پیش ازانکه نکاح کند آن زن را بار دیگر زیرا چه منع حق یافته نمیشود بعد از بینونت وبعد بینونت اگر بار دیگر نکاح کند زن مذکوره را عود میکند ایلا پس اگر وطی کند آنرا حانث میشود وگرنه واقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر زیرا چه یمین باقیست بسبب آنکه مطلق ست وبسبب نکاح نمودن شوهر مذکور زن مذکوره را بار دیگر حق آن زن ثابت میشود پس ظلم متحقق میگردد وبدانکه ابتدای ایلای دوم از وقت نکاح ست پس اگر نکاح کند شوهر زن مذکوره را بار سوم عود میکند ایلا وواقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر اگر جماع نکند با زن مذکوره بنا بر وجه مذکور **ف** واین همه که مذکور شد وقتیست که نکاح کرده زن مذکوره را پیش ازانکه نکاح کند آنرا شوهر دیگر **ص** واگر نکاح کند آنرا بعد ازانکه نکاح کرده باشد آنرا شوهر دیگر پس واقع نمیشود طلاق بسبب جماع نه نمودن تا چهار ماه بجهت آنکه یمین مذکور مقید ست بطلاقیکه بسبب همان ملک اول ست **ف** چه ایلا در صورت مذکوره گویا در معنی اینست که بگوید شوهر که اگر بگذرد مدت چهار ماه وجماع نکنم ترا دران مدت پس هر سه طلاق بائنست واین مقید میشود بملک پس همچنین درینجا نیز **ص** بدانکه این مسئله متفرع ست

مسئلة التخيير لاختلاف فيه وقد مر من قبل واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فان وطئها كفر عن يمينه لوجود الحنث فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا لقول ابن عباس رض لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر ولان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع وبمثله لا يثبت حكم الطلاق فيه ولو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع ولو مكث يوما ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين لم يكن موليا لان الثاني ايجاب مبتدء وقد صار ممنوعا بعد الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم تتكامل مدة المنع ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما لم يكن موليا خلافا لزفر رح وهو يصرف الاستثناء الى آخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع ولنا ان المولى من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشئ يلزمه ويمكنه ههنا لان المستثنى يوم منكر

بر مسئله تخییر که دران اختلافست میان علمای ما و میان زفر رح ف وآن مسئله اینست که بگوید شوهر بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاقست و بعد ازان عود نماید زن مذکوره بسوی شوهر مذکور و داخل شود دران سرای پس واقع نمی شود طلاق نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح ص چنانچه سابق مذکور شد و باید دانست که درصورت مذکوره ف اگرچه طلاق واقع نمیشود ولیکن ص یمین باقی میماند بجهت آنکه یمین مطلق ست و حنث یافته نشده است پس اگر وطی کند آنرا کفاره یمین خواهد داد بسبب یافتن حنث مسئله ۲ اگر شخصی حلف نماید بر کمتر از چهار ماه ف یعنی بگوید بزن خود که بخدا وطی نخواهم کرد ترا تا دو یا سه ماه ص مثلا پس درینصورت ایلا متحقق نمیشود ف اگرچه وطی نکند آنرا تا مدت چهار ماه ص بجهت آنکه ابن عباس رض گفته است که ایلا یافته نمی شود در کمتر از چهار ماه و بجهت آنکه باز ماندن او از جماع زن مذکوره تا چهار ماه بلا مانع ست ف زیراچه چهار ماه اکثر ست از مدتیکه دران مانع یافته شده است ص و بمثل این حلف واقع نمی شود طلاق مسئله ۳ - اگر بگوید شخصی بزن خود بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه و دو ماه دیگر بعد آن دو ماه پس ایلا ثابت میشود زیراچه او جمع کرد درمیان دو دو ماه بحرف جمع اعنی بحرف واو پس این مانند آن شد که گویا بلفظ جمع اعنی چهار ماه گفت مسئله ۴ - اگر بگوید بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه و بعد ازان درنگ نماید یکروز و بعد ازان بگوید که بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه بعد دو ماه اول پس ایلا متحقق نمی شود زیراچه یمین دوم یمین علیحده است از سر نو و شوهر مذکور بعد از یمین اول ممنوع گشته است از جماع تا دو ماه و بعد از یمین دوم ممنوع گشته است چهار ماه مگر یک روز که درنگ نمود دران پس چهار ماه کامل که مدت ایلاست یافته نشد مسئله ۵ - اگر بگوید بخدا جماع نخواهم کرد ترا تا یک سال مگر یکروز پس ایلا یافته نمی شود بخلاف زفر رح چه او صرف میکند استثنا را بسوی آخر سال چه او قیاس میکند این را بر اجاره ف یعنی اگر شخصی بگوید اجاره دادم این سرای را تا یک سال مگر یک روز منصرف میشود استثنا بسوی آخر سال پس همچنین درینجا نیز و هرگاه استثنا منصرف گشت بسوی آخر سال پس ص مدت ایلا تمام و کمال یافته شد و دلیل علمای ما اینست که ایلا کننده آنرا میگویند که او تا چهار ماه نتواند که جماع کند مگر وقتیکه چیزی لازم شود بروی ف چون کفاره مثلا ص و درصورت مذکوره شوهر میتواند که جماع کند بی آنکه چیزی لازم آید بروی زیراچه مستثنی یکروز غیر معین ست

بخلاف الاجارة لان الصرف الى الآخر لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكير ولا كذلك اليمين ولو قربها في يوم والباقي اربعة اشهر او اكثر صار موليا لسقوط الاستثناء ولو قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وامرأته بها لم يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير شئ يلزمه بالاخراج من الكوفة قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لما فيها من المشقة وصورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها عتق عبده وفيه خلاف ابي يوسف رح فانه يقول يمكنه البيع ثم القربان بلا يلزمه شئ وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع المانعية فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبتها وكل ذلك مانع وان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا وان آلى من البائنة لم يكن موليا لان الزوجية قائمة في الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من نسائنا بالنص فلو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لفوات المحلية ولو قال لاجنبية والله لا اقربك وانت علي كظهر امي ثم تزوجها لم يكن موليا ولا مظاهرا لان الكلام في مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قربها

بخلاف اجاره زیرا چه انصراف استثنا دران بسوی آخر سال بجهت ضرورتست چه اجاره بغیر آن صحیح نمیشود بسبب جهالت و یمین چنین نیست اگر بعد یمین مذکور جماع کند زن مذکوره را در روزی و باقی ماند چهار ماه یا زیاده ازان پس ایلا متحقق میشود بجهت آنکه استثنا ساقط شد مسئله — اگر شخصیکه ببصره است و زنش بکوفه بگوید که بخدا داخل نخواهم شد بکوفه پس ایلا متحقق نمیشود زیرا چه او میتواند که جماع کند زن مذکوره را بی آنکه چیزی لازم آید بروی باینطور که بطلبد زن مذکوره را از کوفه ف و وطی کند آنرا ص مسئله — اگر شوهر حلف نماید بحج یا روزه یا صدقه یا عتق بنده یا طلاق ف باین طور که بگوید بازن خود اگر جماع کنم ترا پس برمن حج است یا روزه یا صدقه یا بنده من آزاد است ص یا بر تو طلاقست یا بر فلان زن من طلاق است پس ایلا یافته میشود بجهت آنکه منع از جماع متحقق میشود بسبب یمین که آن ذکر شرط و جزاست و جزاهای مذکوره مانع از جماع ست بجهت آنکه دران مشقت و رنج است و بدانکه صورت حلف بعتق اینست که معلق کند جماع آن زن را بعتق بنده خود ف چنانچه مذکور شد در مثال ص و دران اختلاف ابی یوسف رح ست چه او میگوید که شوهر مذکور در صورت مذکوره میتواند که جماع کند بی آنکه لازم آید بروی چیزی باینطور که بفروشد بنده مذکور را و بعد ازان وطی کند آن زن را و ابو حنیفه و محمد رح میگویند که بیع موهوم ست ف زیرا چه گاهی مشتری یافته میشود و گاهی یافته نمیشود ص پس آن اعتبار ندارد مسئله — اگر شخصی ایلا نماید از زن خود که طلاق رجعی داده است آن را پس ایلا متحقق میشود و اگر ایلا نماید از زنیکه طلاق بائن داده است آنرا ایلا متحقق نمیشود زیرا چه زوجیت موجود است در صورت اول نه در صورت دوم و محل ایلا بنص قرآن آن زن است که زن وی باشد مسئله — اگر ایلا نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده است آنرا و بگذرد عدت آن پیش از گذشتن مدت ایلا ساقط میگردد ایلا بسبب آنکه محل ایلا نمانده زن مذکوره ف چه او بائن گشت بسبب گذشتن عدت ص مسئله — اگر بگوید شخصی بزن اجنبیه بخدا جماع نخواهم کرد ترا و تو بر من مانند پشت مادر من هستی و بعد ازان نکاح کند آنرا پس ایلا متحقق نمی شود و نه ظهار زیرا چه کلام مذکور فی نفسه باطل است بسبب آنکه زن مذکوره نه محل ایلاست و نه محل ظهار ف چه محل آن منکوحه است ص و هرگاه چنین شد پس بعد ازان بسبب نکاح نمودن وی بازن مذکوره کلام مذکور صحیح نخواهد شد اگر جماع کند زن مذکوره را بعد از نکاح

كفّر لتحقق الحنث اذ اليمين منعقدة في حقه ومدة ايلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت
اجلا للبينونة فتتنصف بالرق كمدة العدة وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة
او رتقاء او صغيرة لا تجامع او كانت بينهما مسافة لا يقدر ان يصل اليها في مدة الايلاء ففيئه ان يقول بلسانه
فئت اليها في مدة الايلاء فان قال ذلك سقط الايلاء وقال الشافعي رح لا فيء الا بالجماع واليه ذهب
الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا ولنا انه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا
ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق ولو قدر على الجماع في المدة بطل ذلك الفيء وصار فيئه بالجماع لانه قدر على
الاصل قبل حصول المقصود بالخلف واذا قال لامرأته انت علي حرام سئل عن نيته فان قال اردت الكذب
فهو كما قال لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدق في القضاء لانه يمين ظاهرا وان قال اردت الطلاق
فهي تطليقة بائنة الا ان ينوي الثلث وقد ذكرناه في الكنايات وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عند ابي حنيفة
وابي يوسف رح وقال محمد رح ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو الركن فيه ولهما انه اطلق الحرمة وفي الظهار نوع حرمة

کفاره خواهد داد بسبب یافتن حنث زیراچه یمین منعقد ست در حق وی **مسئله ۱۲** — مدت ایلای کنیز دو ماه است
زیراچه همین مدت مقرر ست برای بینونت او پس مدت ایلای کنیز نصف مدت زن حره خواهد بود بسبب رقیت مانند مدت عدت
مسئله ۱۳ — اگر ایلا کننده بسبب مرض قادر نباشد بر جماع یا زن وی مریضه باشد یا رتقا ف یعنی سوراخ بول دارد و
سوای آن سوراخ ندارد ص یا چنان صغیره باشد که مثل آن وطی کرده نمیشود یا میان زن مذکوره و ایلا کننده مذکور چنان مسافت بعید ست
که امکان نمیشود که برسد باین زن مذکوره در مدت ایلا پس فیئی وی از ایلا ف یعنی رجوع وی از ایلا ص آنست که بگوید بزبان خود فئت الیها ف یعنی رجوع
نمودم بسوی آن زن ص پس اگر گفت این را ساقط میشود ایلا و گفته است شافعی رح که فیئی متحقق نمیشود مگر بجماع و همین مذهب
طحاوی رح ست زیراچه اگر قول مذکور فیئی بودی سزاوار آنست که حنث هم متحقق گشتی ف و کفاره واجب شدی ولیکن حنث متحقق نمیشود پس
فیئی هم متحقق نخواهد شد ص و دلیل علمای ما رح آنست که ایلا کننده مذکور اذیت رسانیده است بزن مذکوره بذکر منع جماع پس رضامندی آن
خواهد شد بوعده زبانی و هرگاه ظلم ف که صادر شده بود از وی ص مرتفع گشت پس جزا داده نخواهد شد بطلاق و اگر ایلا کننده مذکور قادر
گردد بر جماع آن زن در مدت ایلا ف بعد از آنکه فیئی نموده بود بزبان ص باطل میگردد فیئی مذکور و لازم ست بر او که فیئی نماید بجماع
زیراچه او قادر گشت بر اصل پیش از آنکه حاصل گردد مقصود وی بخلف و فرع **مسئله ۱۴** — اگر بگوید شوهر بزن خود که تو بر من حرام هستی
پرسیده خواهد شد از وی که چه نیت کرده ست پس اگر بگوید که اراده من از کلام مذکور معنی دروغ است که آن دروغ ست پس قول وی مقبول ست
زیراچه او نیت نموده ست حقیقت کلام را و بعضے گفته اند که مقبول نیست قول وی نزد قاضی بجهت آنکه کلام مذکور یمین ست در ظاهر ف
چه حرام گردانیدن حلال یمین ست ص و اگر بگوید که نیت طلاق نموده ام پس واقع میشود یک طلاق بائن مگر اینکه نیت سه طلاق نموده باشد
ف پس واقع میشود سه طلاق ص و ذکر آن سابق گذشته ست در کنایات و اگر بگوید که نیت ظهار نموده ام از آن پس متحقق میشود
ظهار و این نزد شیخین رح ست و گفته ست محمد رح که آن ظهار نیست زیراچه در ظهار رکن ضروریست که تشبیه دهد زن را بمحرم خود و آن یافته
نشده ست و دلیل شیخین رح آنست که او مطلق گذاشته است حرمت را و در ظهار نیز نوعی از حرمت است ف یعنی حرمت جماع تا آن زمان که کفاره د

والمطلق يحتمل المقيد وان قال اردت التحريم اولم ارد به شيئاً فهو يمين يصير به مولياً لان الاصل في تحريم الحلال انما هو يمين عندنا وسنذكره في الايمان ان شاء الله ومن المشائخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غير نية بحكم العرف والله اعلم بالصواب

باب الخلع

واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا يقيما حدود الله فلا بأس بان تفتدي نفسها منه بمال يخلعها به لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقع بالكنايات بائن الا ان ذكر المال اغنى عن النية هنا ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة وان كان النشوز من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضاً لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى ان قال فلا تاخذوا منه شيئاً ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها باخذ المال وان كان النشوز منها كره له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضاً لاطلاق ما تلونا بدءاً

ص ومطلق احتمال دارد که محمول شود بر مقید و اگر بگوید که نیت تحریم نموده ام یا بگوید که هیچ نیت نکرده ام پس این یمین ست و ایلا متحقق میشود بآن بجهت آنکه اصل در حرام گردانیدن حلال یمین ست نزد علماء ما و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الایمان و بعضی مشائخ حمل میکنند لفظ تحریم را بر طلاق در صورتیکه هیچ نیت نکرده باشد بحکم عرف والله اعلم

باب ف در بیان ص خلع ف و آن بضم مستعمل ست در زن بفتح در غیر آن و در مغرب ست که خلع بضم در لغت بمعنی کشیدن برکندن ست و در شرع عبارت ست از عقدیکه موضوع ست برای ازالهٔ زوجیت بعوض چیزیکه میدهد آنرا زن بشوهر از مال خود وکذا در جامع رموز ص

مسئلہ ۱ — هرگاه خصومت واقع شود میان زن و شوی و هر دو خوف نمایند که آنچه واجب ست از احکام زوجیت بعمل نخواهد آمد پس باکی نیست درانکه زن مذکوره خلاص کند ذات خود را از دست شوهر بعوض مالیکه خلاص کند شوهر مذکور آن زن را بعوض آن مال زیرا چه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که گناه نیست بر زن و شوی در چیزیکه خلاص نموده ست زن مذکور ذات خود را بعوض آن ف یعنی گناه نیست بشوهر در گرفتن چیزیکه داده است زن مذکوره بجهت خلاص ذات خود از دست وی و گناه نیست بر زن مذکوره در دادن آن چیز ص و هرگاه چنین کنند پس واقع میشود بسبب خلع یک طلاق بائن و لازم میشود بر زن مذکوره مال مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که خلع طلاق بائنست و بجهت آنکه لفظ احتمال طلاق دارد و لهذا از کنایات گردانیده شده است و بسبب کنایات واقع میشود یک طلاق بائن ولیکن نیت حاجت نیست دران زیرا چه بسبب ذکر مال مستغنی ست از نیت و بجهت آنکه زن مذکوره مال نمیدهد مگر برای آنکه ذات وی سلامت ماند برای وی و آن بغیر بینونت متحقق نمیشود ف و این وقتیست که نفرت از جانب شوهر نباشد ص و اما اگر نفرت از جانب وی باشد پس مکروه ست او را که چیزی عوض بگیرد از زن بجهت آنکه در قرآن مجید آمده ست که اگر شما خواهید که استبدال نمائید یعنی طلاق دهید یک زن را و نکاح کنید زن دیگر را پس نگیرید از ان هیچ چیز و بجهت آنکه شوهر مذکور در وحشت انداخته است آن زن را بسبب استبدال یعنی بسبب دادن طلاق بوی و نکاح کردن زن دیگر پس باید که وحشت آن زیاده نکند بسبب گرفتن مال و اگر نفرت از جانب زن باشد پس مکروه ست که بگیرد شوهر زیاده از آنچه داده ست بزن مذکوره ف یعنی مهر و ص و بنا بر روایت جامع صغیر اگر نفرت از جانب زن باشد پس اگر زیاده از مهر بگیرد حلال و طیب ست بشوهر بجهت آنکه آیت قرآن که سابق مذکور شد مطلق ست

وَوجه الاخرى قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا اخذ والنشوز منه لان مقتضى ما تلوناه شيئان الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض فبقي معمولا في الباقي وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا وتعليقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولايتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص وكان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين فتملك هي الآخر وهو النفس تحقيقا للمساواة **قال** وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلمة على خمر او خنزير او ميتة فلا شيء للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق بالقبول وافتراقهما في الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة وانما لم يجب للزوج شيء عليها لانها ما سمت مالا متقوما

و وجه روایت اول این ست که جمیله **ف** دختر سلول منکوحۀ ثابت بن قیس بن شماس نزد رسول علیه السلام آمد و گفت هیچ عیب ثابت نمیکنم نه در دین و نه در خلق و لیکن من خوف میکنم کفر را در اسلام بسبب شدت بغض من در حق او **ص** پس گفت پیغمبر علیه السلام آیا خواهی داد تو او را مهر وی را پس گفت آری بلکه زیادتی پس گفت علیه السلام اما زیادتی پس نه و نفرت درینصورت از جانب زن بود اگر بگیرد شوهر زیاده از مهر جائز ست در قضا و همچنین حکم ست اگر باشد نفرت از جانب شوهر زیرا چه مقتضای نص قرآن دو چیز ست یکی جواز خلع در حکم قاضی و دوم اباحت آن میان او و میان خدا تعالی **ف** و از حدیث مذکور معلوم میشود که در صورتیکه نفرت از جانب زن باشد خلع بزیاده از مهر درست نیست و آیت دیگر که سابق مذکور شد دلالت میکند بر اینکه اگر نفرت از جانب شوهر باشد باید که چیزی نگیرد و پس زیاده از مهر بطریق اولی نخواهد گرفت **ص** لهذا ترک نموده شد عمل در حق اباحت بسبب معارضت حدیث آیت پس معمول خواهد بود در باقی **ف** یعنی در حکم قاضی **ص** **مسئله ۲** — اگر طلاق داد شوهر زن خود را بعوض مال و قبول نمود آنرا زن مذکوره پس طلاق واقع میشود و واجب میشود بروی مال زیرا چه شوهر مستقل ست در دادن طلاق بالفعل و طلاق معلق و معلق نموده ست طلاق را بر قبول زن مذکوره و او را میرسد که قبول نماید مال را زیرا چه او را ولایت ست بر ذات خود و ملک نکاح از آن قبیل ست که گرفتن عوض از آن جائز ست اگرچه مال نیست مانند قصاص و طلاق مذکور بائن خواهد بود بنابر وجهیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه خلع عبارت ست از معاوضه مال بنفس و هرگاه شوهر مالک مال گشت پس زن بمقابلۀ آن مالک نفس خود خواهد شد تا مساوات متحقق گردد **مسئله ۳** — اگر عوض خلع مال نباشد **ف** چنانچه زن بگوید بشوهر که خلع بکن مرا بعوض این خمر یا خنزیر یا مردار **ص** و او بگوید که خلع نمودم ترا بعوض این خمر یا این خنزیر یا این مردار پس چیزی واجب نمیشود برای شوهر و طلاق بائن واقع میشود و اگر عوض طلاق مال باشد چنانچه زن طلاق خواهد بعوض خمر مثلا و شوهر بگوید که طلاق دادم ترا بعوض این خمر پس واقع میشود طلاق رجعی اما وقوع طلاق در هر دو صورت پس بجهت آنکه معلق نموده است آنرا بر قبول زن و آن یافته شد و اما وجه فرق میان خلع و طلاق آنست که هرگاه باطل گشت عوض در خلع باقی ماند لفظ در صورت اول و آن کنایت ست پس بسبب آن واقع میشود طلاق بائن و در صورت دوم لفظ طلاق صریح ست و بسبب آن واقع میشود طلاق رجعی و باید دانست که چیزی برای شوهر واجب نمیشود بر زن مذکوره بجهت آنکه زن مذکوره مال متقوم نام نکرده است

حتی تصیر غارّةً له ولانه لا وجه الی ایجاب المسمّٰی للاسلام ولا الی ایجاب غیره لعدم الالتزام بخلاف ما اذا خالع علی خلّ بعینه فظهر انه خمر لانها سمّت مالًا فصار مغرورًا وبخلاف ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمة العبد لان ملک المولی فیه متقوم وما رضی بزواله مجانًا اما ملک البُضع فی حالة الخروج غیر متقوم علی ما نذکر وبخلاف النکاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم والفقه انه شریف فلم یشرع تملکه الا بعوض اظهارًا لشرفه فاما الاسقاط فنفسه شریفٌ فلا حاجة الی ایجاب المال **قال** وما جاز ان یکون مهرًا جاز ان یکون بدلًا فی الخلع لان ما یصلح عوضًا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم فان قالت له خالعنی علی ما فی یدی فخالعها ولم یکن فی یدها شیء فلا شیء علیها لانها لم تغرّه بتسمیة المال

تا شوهر مذکور فریب خورد وبجهت آنکه واجب گردانیدن مسمی جائز نیست بر زن برای شوهر بسبب اسلام و همچنین جائز نیست واجب گردانیدن غیر مسمی را زیراچه زن مذکوره التزام آن نموده است بخلاف وقتیکه خلع نماید بعوض سرکه معین **ف** چنانچه زن درخواست خلع نماید بعوض سرکه که معین شوهر بگوید خلع نمودم ترا بعوض این سرکه **ص** ه آن خمر باشد **ف** پس واجب خواهد شد بر زن مذکوره مقدار آن خمر از سرکه متوسط **ص** زیراچه شوهر مذکور درینصورت فریب خورده است بنابر آنکه زن مذکور تسمیه مال نموده است وبخلاف وقتیکه مکاتب کند یا آزاد نماید بنده را بعوض خمر زیراچه درینصورت واجب میشود بران بنده قیمت او زیراچه ملکیت خواجه در بنده مذکور متقوم است وخواجه راضی نیست باینکه ملکیت وی مفت زائل گردد **ف** لهذا واجب خواهد شد قیمت بنده **ص** و اما ملک بضع در حالت زوال ملک نکاح پس آن متقوم نیست زیراچه ملک بضع متقوم است در حالت درآمدن آن در ملک نکاح بجهت آنکه آن شریف است لهذا مالک شدن آن بغیر عوض مشروع نیست بجهت اظهار شرافت آن و اما اسقاط ملک بضع که حالت خروج است پس آن فی نفسه شرافت است لهذا حاجت نیست بسوی واجب گردانیدن مال **مسئله ۴** — آنچه صلاحیت مهر دارد صلاحیت بدل خلع دارد چه آنچه صلاحیت این دارد که عوض گردد برای متقوم **ف** که بضع است در حالت درآمدن آن در ملک **ص** پس آن بطریق اولی صالح این خواهد بود که عوض شود برای غیر متقوم **ف** که بضع است در حالت زوال ملک نکاح **ص** **مسئله ۵** — اگر بگوید زنی بشوهر خود که خلع بکن مرا بچیزیکه در دست من است واو خلع کند آنرا **ف** بعوض چیزیکه در دست اوست **ص** ونباشد در دست وی هیچ چیز پس هیچ چیز واجب نمیشود بر زن مذکوره چه او فریب نداده است شوهر مذکور را بتسمیه مال واگر بگوید زن مذکوره مر شوهر را که خلع بکن مرا بعوض چیزیکه در دست من است از مال واو خلع نماید آنرا **ف** بعوض مذکور **ص** ونباشد در دست وی هیچ چیز پس واپس خواهد داد زن مذکوره بشوهر مذکور مهر خود را زیراچه زن مذکوره هرگاه تسمیه مال نمود پس شوهر مذکور راضی نیست باینکه زائل شود ملک نکاح مگر بعوض وجائز نیست که واجب گردانیده شود مسمی یا قیمت آن بجهت آنکه آن مجهول است وهمچنین جائز نیست که واجب گردانیده شود قیمت بضع یعنی مهر مثل زیراچه آن در حالت زوال ملک نکاح متقوم نیست پس متعین شد که واجب گردانیده شود آن قدر مال که بضع بعوض آن در ملک شوهر درآمده است تا دفع شود مضرت شوهر

وان قالت خالعني على ما في يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة وكلمة من هنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وان اختلعت على عبد لها آبق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عنه شرط فاسد فيبطل الا ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجوب المال وان قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة رح ويملك الرجعة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخلي الدار كان شرطا وهذا لانه للزوم حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض على ما مر واذا لم يجب المال كان مبتدأ فوقع الطلاق ويملك الرجعة ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا ليسلم له الالف كلها بخلاف قولها

مسئله ۶ — اگر بگوید زنی بشوهر خود خالعني على ما في يدي من دراهم یعنی خلع کن مرا بعوض چیزیکه در دست من است از دراهم او چنین کند و نباشد در دست آن زن هیچ چیز پس واجب میشود بر زن مذکوره سه درم زیرا چه زن مذکوره مسمی کرده است دراهم را که صیغه جمع است و اقل جمع سه است و لفظ من که ترجمه آن از است درینجا برای صله است نه برای تبعیض چه کلام مذکور بدون لفظ من مختل میشود ف و معلوم و مفهوم نمیگردد مسئله ۷ — اگر خلع کند زنی بعوض بنده خود که گریخته است باین شرط که اگر بدست خواهد آمد آن بنده خواهد داد او آنرا و گرنه بر وی چیزی ضمان آن نیست پس زن مذکوره بری نمیشود از ضمان و واجب است بر وی که تسلیم کند آن بنده را وقتیکه قادر گردد بر تسلیم آن و گرنه تسلیم کند قیمت آنرا زیرا چه عقد خلع معاوضه است پس ضرور است که عوض خلع سلامت رسد بشوهر و لیکن باطل نخواهد شد چه آن باطل نمیشود بسبب شرط فاسد و برهمین قیاس است نکاح ف یعنی اگر نکاح کند شخصی زنی را بعوض بنده خود که گریخته است باین شرط که اگر خواهد یافت آن را تسلیم خواهد نمود بزن مذکوره و گرنه چیزی ضمان آن نیست پس شوهر مذکور بری نمیشود از ضمان و واجب است بر وی که تسلیم نماید آن بنده را وقتیکه قادر گردد بران و گرنه باید قیمت آنرا داد مسئله ۸ — اگر بگوید زنی بشوهر خود طلقني ثلثا بالف درهم یعنی طلاق بده مرا بهزار درهم و او یک طلاق دهد آنرا پس واجب میشود بران زن ثلث هزار درهم زیرا چه زن مذکوره هرگاه درخواست سه طلاق نمود بهزار درهم پس او درخواست هر واحد از طلاق نمود بثلث هزار درهم زیرا چه حرف با داخل میشود بر عوض و آن منقسم میگردد بر معوض و باید دانست که در صورت مذکوره واقع میشود طلاق بائن بسبب وجوب مال مسئله ۹ — اگر بگوید زنی بشوهر خود که طلقني ثلثا على الف یعنی سه طلاق بده مرا بر هزار درم و او یک طلاق دهد پس چیزی واجب نمیشود بران زن نزد ابی حنیفه رح و شوهر را میرسد که مراجعت نماید و گفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق بائن بعوض ثلث هزار درم زیرا چه کلمه علی بمنزله کلمه با است در عقد معاوضه و دلیل ابی حنیفه رح آنست که کلمه علی برای شرط است و شرط منقسم نمیشود بر اجزای شرط بخلاف کلمه با چه آن برای عوض است و هرگاه مال واجب نشد نزد ابی حنیفه رح پس باقی ماند لفظ طلاق و بآن طلاق رجعی واقع میشود مسئله ۱۰ — اگر بگوید شوهر بزن خود طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف یعنی سه طلاق بده ذات خود را بهزار درهم یا بر هزار درم و زن مذکوره یک طلاق دهد ذات خود را پس واقع نمیشود هیچ چیز زیرا چه شوهر راضی نیست بآنکه زن مذکوره بائن گردد مگر وقتیکه بدهد بوی هزار درم تمام و کمال بخلاف قول زن مذکوره بشوهر خود

طلقنی ثلثا بالف لانها لما رضیت بالبینونة بالف کانت ببعضها ارضی ولو قال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیها الالف وهو کقوله انت طالق بالف ولابد من القبول فی الوجهین لان معنی قوله بالف بعوض الف یجب لی علیک ومعنی قوله علی الف علی شرط الف یکون لی علیک والعوض لا یجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجوده والطلاق بائن لما قلنا ولو قال لامرأته انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة ولا شیء علیهما عند ابی حنیفة رح وکذا اذا لم تقبل وقالا علی کل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم یقبل لا یقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الکلام یستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولک درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة اذ الاصل فیها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال بخلاف البیع والاجارة لانهما لا یوجدان دونه ولو قال انت طالق علی الف علی انی بالخیار او علی انک بالخیار ثلثة ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وهو جائز اذا کان للمرأة فان ردت الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت

که سه طلاق بده مرا بهزار درم چه او وقتیکه راضی شد بانیکه بائن گردد بهزار درم پس او بطریق اولی راضی خواهد بود بانیکه بائن گردد بعوض ثلث هزار

مسئله ۱۱ — اگر شوهر بگوید بزن خود که انت طالق علی الف و قبول کند آنرا پس طلاق واقع میشود بران زن و واجب میشود برو هزار درم چنانچه اگر بگوید شوهر انت طالق بالف و قبول کند زن مذکوره پس واقع میشود طلاق و واجب میگردد بروی هزار درم و باید دانست که در هر دو صورت قبول نمودن زن مذکوره شرط است زیرا چه معنی قول شوهر انت طالق بالف اینست که بر تو طلاق ست بعوض هزار درم که واجب باشد برای من بر تو و معنی قول وی انت طالق علی الف اینست که بر تو طلاق ست باین شرط که هزار درم برای من بذمه تو باشد و عوض واجب نباشد بدون قبول و معلق بر شرط واقع نمیشود تا که شرط یافته نشود ف لهذا موقوف خواهد ماند بر قبول نمودن زن مذکوره ص و باید دانست که در هر دو صورت مذکوره واقع میشود طلاق بائن بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد مسئله ۱۲ — اگر بگوید شخصی بزن خود انت طالق وعلیک الف یعنی بر تو طلاق ست و بر تو هزار درم ست و زن مذکوره قبول کند آنرا یا بگوید به بندهٔ خود انت حر وعلیک الف یعنی تو آزاد باشی و بر تو هزار درم ست و قبول کند آنرا آن بنده پس آزاد می شود بندهٔ مذکور و طلاق واقع میشود بر زن مذکوره و هیچ چیز واجب نمی شود نه بر بنده و نه بر زن نزد ابی حنیفه رح و همچنین ست حکم اگر آنها قبول نکنند آنرا و گفته اند صاحبین رح که واجب میشود بر هر واحد از آنها هزار درم وقتیکه قبول کنند آنرا و اگر قبول نکنند واقع نمیشود هیچ چیز نه طلاق و نه عتاق و دلیل صاحبین رح اینست که کلام اخیر مستعمل میشود برای معاوضه و عقد خلع و عقد کتابت عقد معاوضه ست پس بران محمول خواهد شد چنانچه در اجاره اگر کسی بگوید احمل هذا المتاع ولک درهم بمنزله قول وی ست احمل هذا المتاع بدرهم یعنی بردار این متاع را بعوض یک درهم و دلیل ابی حنیفه رح اینست که کلام اخیر جمله علیحده است پس آن مرتبط بما قبل خود نخواهد شد مگر وقتیکه چیزی دلالت کند بران زیرا چه اصل در جمله دوم اینست که مستقل باشد و در صورت مذکوره هیچ چیز دلالت نمیکند برانیکه کلام اخیر مرتبط ست بکلام اول زیرا چه طلاق و عتاق یافته می شود بدون مال بخلاف بیع و اجاره چه آن هر دو بدون مال یافته نمیشود مسئله ۱۳ — اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق علی الف علی انی بالخیار او علی انک بالخیار ثلثة ایام یعنی بر تو طلاق ست بر هزار درم باین شرط که مرا خیار ست یا ترا و زن مذکوره قبول کند آنرا پس خیار باطل ست وقتیکه باشد آن خیار مر شوهر را و جائز ست وقتیکه باشد خیار مر آن زن را پس اگر زن مذکوره رد خیار نماید در سه روز باطل میشود و اگر رد ننماید طلاق واقع میشود بران زن

ولزمها الالف وهذا عند ابی حنیفة وقالا الخیار باطل فی الوجهین والطلاق واقع وعلیها الف درهم لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانه فی جانبه یمین ومن جانبها شرط ولابی حنیفة رح ان الخلع فی جانبها بمنزلة البیع حتی یصح رجوعها ولا یتوقف علی ماوراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیه اما فی جانبه یمین حتی لا یصح رجوعه ویتوقف علی ماوراء المجلس ولا خیار فی الایمان وجانب العبد فی العتاق مثل جانبها فی الطلاق ومن قال لامرأته طلقتک امس علی الف درهم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغیره بعت منک هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری ووجه الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبه فالاقرار به لا یکون اقرارا بالشرط لصحته بدونه اما البیع فلا یتم الا بالقبول والاقرار به اقرار بما لا یتم الا به فانکاره القبول رجوع منه قال والمبارأة کالخلع کلاهما یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق

و واجب شود بر وی هزار درم و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که خیار باطل ست در هر دو صورت و طلاق واقع میشود بر آن زن و واجب میشود بر وی هزار درم زیرا چه خیار موضوع ست برای فسخ بعد از انعقاد و نه اینکه موضوع ست برای منع از انعقاد و تصرفین زن و شوی **ف** که عبارت ست از ایجاب شوی و قبول زن **ص** احتمال فسخ ندارد از هر دو جانب اما ایجاب شوی پس بجهت آنکه ایجاب مذکور یمین ست **ف** زیرا چه ذکر شرط و جزا ست یعنی تعلیق طلاق ست بر قبول زن و یمین قابل فسخ نیست **ص** اما قبول زن پس بجهت آنکه قبول مذکور شرط یمین ست **ف** چنانچه یمین قابل فسخ نیست همچنین شرط آن نیز قابل فسخ نیست و هرگاه چنین شد پس شرط خیار از هر دو جانب صحیح نخواهد شد **ص** و دلیل ابی حنیفه رح آنست که خلع در جانب زن مذکوره بمنزله بیع ست **ف** چون تملیک مال ست بعوض **ص** بنا برین **ف** اگر ابتدا از جانب زن باشد بایطور که بگوید که طلاق بده مرا بعوض هزار با این شرط که خیار سه روز درست مرا باشد و بعد از آن رجوع نماید پیش از قبول شوهر **ص** صحیح رجوع آن و بنا بران مقید ست بمجلس **ف** باقی میماند تا آخر مجلس **ف** یعنی اگر برخیزد از مجلس پیش از قبول شوهر پس آن باطل گردد **ص** پس شرط خیار صحیح خواهد بود در آن از جانب زن اما از جانب شوهر پس آن صحیح نیست بجهت آنکه یمین ست لهذا صحیح نیست رجوع آن از آن و باقی میماند تا بماورای مجلس **ف** و هرگاه یمین ست از جانب شوهر پس خیار نخواهد بود او را **ص** چه در یمین خیار نیست و جانب بنده در حق عتق مانند جانب زن ست در حق طلاق **ف** یعنی عتق بر مال معاوضه ست از جانب بنده چنانچه طلاق بر مال معاوضه ست از جانب زن **ص** مسئله ۱۴ - اگر شخصی بگوید بزن خود که طلاق دادم ترا دیروز بعوض هزار درم و تو قبول نکردی و گفت زن مذکوره که قبول نموده بودم من آنرا پس معتبر قول شوهر ست و اگر شخصی بگوید بغیر که فروختم من این بنده را بعوض هزار درم دیروز بدست تو و تو قبول نکردی و او بگوید که قبول کردم من دیروز پس معتبر قول مشتری ست و وجه فرق میان دو مسئله آنست که طلاق بعوض مال یمین ست از جانب شوهر و اقرار بآن اقرار بشرط نیست چه آن صحیح ست بدون قبول نیز که شرط ست و اما بیع پس آن بدون قبول تمام نمی شود پس اقرار به بیع اقرار ست بچیزیکه تمام نمی شود بیع بدون آن و آن قبول ست پس انکار آن بعد از قبول رجوع ست از اقرار مسئله ۱۵ - باید دانست که مبارات که عبارت ست از اینکه بگوید شوهر بزن خود که بری شدم من از نکاح که میان من و تست و قبول کند آنرا زن مذکوره مانند خلع ست یعنی پس آن هر دو ساقط میشود هر حقیکه هر واحد از شوهر و زن را ست بر دیگری تعلق آن حق تعلق داشته باشد

بالنکاح عند ابی حنیفة رہ و قال محمد رہ لا یسقط فیهما الا ما سمیاه و ابو یوسف رہ معه فی الخلع و مع ابی حنیفة فی المبارأة لمحمد رہ ان هذه معاوضة و فی المعاوضات یعتبر المشروط لا غیره و لابی یوسف رہ ان المبارأة مفاعلة من البرأة فتقتضیها من الجانبین وانه مطلق قیدناه بحقوق النکاح لدلالة الغرض اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورة الی انقطاع الاحکام و لابی حنیفة رہ ان الخلع ینبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل و هو مطلق کالمبارأة فیعمل باطلاقه فیهما فی النکاح و احکامه وحقوقه ومن خلع ابنته وهی صغیرة بمالها لم یجز علیها لانه لا نظر لها فیه اذ البضع فی حالة الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولهذا یعتبر خلع المریضة من الثلث و نکاح المریض بمهر المثل من جمیع المال واذا لم یجز لا یسقط المهر ولا یستحق مالها ثم یقع الطلاق فی روایة و فی روایة لا یقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبوله فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط وان خالعها علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی ولا یسقط مهرها لانه لم یدخل تحت ولایة الاب ان شرط الالف علیها توقف علی قبولها ان کانت من اهل القبول

بنکاح و این نزد ابی حنیفہ رح ست وگفتہ است محمد رح کہ در ہر دو صورت ساقط نمی شود دیگر چیزیکہ ذکر آن نمایند زن وشوہر ہر دو وابو یوسف رح موافق محمد رح ست در خلع و موافق ابی حنیفہ رح ست در مبارات و دلیل محمد رح اینست کہ مبارات و خلع معاوضہ ہست و در معاوضات معتبر مشروط است نہ غیر مشروط و دلیل ابی یوسف رح اینست کہ مبارات از باب مفاعلت ست و مقتضای آن اینست کہ برات از ہر دو جانب متحقق گردد و آن مطلق ست ولیکن مقید گردانیدہ شد برات مذکورہ بحقوق قیکہ متعلق ست بنکاح چہ مقصود دلالت میکند بران واما خلع پس مقتضای آن انخلاع ست **ف** یعنی خلاصی زن ست از قید شوہر **ص** وآن حاصل میشود بزوال نکاح پس آن مقتضی نیست کہ منقطع شود جمیع احکام و دلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ خلع مبنی از فصل **ف** یعنی جدائی **ص** وآن مطلق ست مانند مبارات پس بسبب آن منقطع خواہد شد نکاح و احکام و حقوق آن چنانچہ منقطع میشود بسبب مبارات

مسئلہ ۱۶ - اگر پدر خلع نماید از جانب دختر خود کہ صغیرہ ہست بعوض مال آن صغیرہ جائز نیست خلع مذکور در حق آن صغیرہ زیرا چہ آن شفقت نیست در حق وی چہ بضع متقوم نیست در حق زوال نکاح و بدل آن کہ مال ست متقوم ست بخلاف نکاح **ف** یعنی اگر تزوج کند پدر دختر خود را کہ صغیرہ است از کسی چہ آن جائز ست **ص** بجہت آنکہ بضع متقوم ست در حالت در آمدن آن در ملک نکاح **ف** و ہر گاہ بضع در حالت زوال ملک نکاح متقوم نیست **ص** لہذا خلع مریضہ بمرض موت معتبر ست از ثلث مال و چون بضع در حالت در آمدن در ملک نکاح متقوم ست پس اگر مریض بمرض موت نکاح کند زنی را بمہر مثل پس آن معتبر ست از جمیع مال و ہر گاہ خلع مذکور جائز نیست پس مہر آن صغیرہ ساقط نخواہد شد و شوہر مذکور مالک مال آن صغیرہ نخواہد شد و بعد ازان باید دانست کہ در صورت مذکورہ بنا بر یک روایت واقع میشود طلاق و بنا بر روایت دیگر واقع نمیشود و روایت اول صحیح ست زیرا چہ خلع مذکور تعلیق طلاق ست بشرط قبول نمودن پدر مذکور پس آن مانند تعلیق بشرط دیگر خواہد بود

مسئلہ ۱۷ - اگر خلع کند پدر مذکور از جانب دختر صغیرہ بر ہزار درم باین شرط کہ او ضامن آن ہزار ست پس خلع مذکور صحیح است و ہزار درم واجب میشود بر وی زیرا چہ شرط نمودن بدل خلع بر اجنبی صحیح ست پس بر پدر بطریق اولی صحیح خواہد بود و ساقط نخواہد شد مہر دختر زیرا چہ مر پدر را ولایت نیست بر اسقاط آن و اگر پدر مذکور شرط نماید کہ ہزار درم بر صغیرہ مذکورہ است پس آن موقوف میماند بر قبول نمودن آن صغیرہ اگر آن اہلیت قبول داشتہ باشد **ف** یعنی صغیرہ مذکورہ چنان باشد کہ می شناسد عقد را و بیان مے نماید احوال خود را

فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها ففيه روايتان وكذا ان خالعها على مهرها ولم يضمن الاب المهر توقف على قبولها فان قبلت طلقت ولا يسقط المهر وان قبل الاب عنها فعلى الروايتين وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ويلزمه خمسمائة استحسانا وفي القياس يلزمه الالف واصله في الكبيرة اذا اختلعت قبل الدخول على الف ومهرها الف ففي القياس عليها خمسمائة زائدة وفي الاستحسان لا شئ عليها لانه يراد به عادة حاصل ما يلزم لها

باب الظهار

واذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ولا مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا في الجاهلية

ص پس اگر قبول کند صغیره مذکوره واقع میشود طلاق بسبب یافتن شرط و مال واجب نمیشود زیراچه صغیره مذکوره اهلیت این ندارد که تاوان لازم گردد بروی واگر قبول کند آنرا پدر مذکور از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست ف در یک روایت طلاق واقع نمیشود واما اینکه قبول نکند صغیره و در روایت دیگر واقع میشود طلاق واما مال پس آن واجب نمیشود بر هر تقدیر ص همچنین اگر خلع کند پدر دختر صغیره خود را بر مهر وی و ضامن آن نشود موقوف بماند خلع بر قبول صغیره مذکوره پس اگر او قبول نماید واقع میشود طلاق وساقط نمیشود مهر واگر قبول کند پدر از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست اگر ضامن شود پدر مذکور مهر وی را که هزار درهم ست مثلا طلاق واقع میشود زیراچه شرط وقوع طلاق که قبول ست یافته شد و واجب میشود بروی پانصد درهم از روی استحسان و قیاس آنست که واجب شود بروی یکهزار درهم واصل آن اینست که زن کبیره وقتیکه خلع نماید پیش از وطی بر هزار درهم و مهر وی نیز هزار درهم باشد پس قیاس اینست که واجب شود بروی هزار که پانصد ازان ساقط خواهد شد بجهت مهر مذکور و پانصد باقی بدهد از مال خود و از روی استحسان هیچ چیز واجب نمی شود بروی زیراچه مقصود شوهر از کلام مذکور نیست که ساقط شود جمیع مهر از ذمه وی و آن حاصل گشت پس لازم نخواهد شد بر زن مذکوره

چیزے زائد ازان والله اعلم

باب در بیان ظهار ف و آن در شرع عبارت ست از تشبیه دادن منکوحه بزنیکه حرام ست نکاح آن همیشه خواه حرمت آن بسبب نسب باشد یا رضاع یا مصاهرت و رکن آن اینست که گوید بمنکوحه خود که انت علی کظهر امی یعنی تو بر من مانند پشت مادر منی یا کلامیکه قائم مقام آن باشد و شرط آن اینست که مشبه منکوحه باشد حتی که صحیح نیست ظهار در حق کنیز و اهلیت ظهار هر آنکس راست که مسلمان باشد و عاقل و بالغ حتی که صحیح نیست ظهار ذمی و صغیر و حکم آن اینست که حرام میشود وطی منکوحه مذکوره بر ظهار کننده تا آن زمان که کفاره دهد کذا فی العنایه وغیره ص

مسئله ۱- اگر گوید شخصی بزن خود انت علی کظهر امی یعنی تو بر من مانند پشت مادر منی پس حرام میگردد زن مذکوره بر آن شخص حلال نیست مر او را وطی آن و نه مس آن و نه بوسه آن تا آن زمان که کفاره ادا نماید بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار می نمایند از زنان خود تا آخر آیت حتی که گفته است واجب ست بر ایشان آزاد کردن یک بنده پیش از آنکه تماس واقع شود در میان شوهر و زن و باید دانست که ظهار در زمان جاهلیت طلاق بود

فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب المجازاة عليها بالحرمة وارتفاعها بالكفارة ثم الوطى اذا حرم حرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما فى الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي يفضي الى الحرج ولا كذلك الظهار والاحرام فان وطيها قبل ان يكفر استغفر الله تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يكفر لقوله عليه السلام للذى واقع فى ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تعد حتى تكفر ولو كان شئ آخر واجبا لنبهه عليه السلام قال وهذا اللفظ لا يكون الا ظهارا لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به واذا قال انت على كبطن امى او كفخذها او كفرجها فهو مظاهر لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق فى عضو لا يجوز النظر اليه وكذا ان شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التابيد من محارمه مثل اخته او عمته او امه من الرضاعة لان هن فى التحريم المؤبد كالام وكذلك اذا قال راسك على كظهر امى او فرجك او وجهك او رقبتك او نصفك او ثلثك لانه يعبر بها عن جميع البدن ويثبت الحكم فى الشائع ثم يتعدى كما بيناه فى الطلاق ولو قال انت على مثل امى او كامى يرجع

بعد ازان شارع ثابت داشت اصل آنرا که تحریم ست و گردانید آن را تحریم موقت تا ادای کفاره غیر مزیل نکاح و وجه آن اینست که ظهار جنایت ست بنابر آنکه قول دروغ و منکر ست پس مناسب اینست که سزا داده شود باینطور که حرام گردد زن مذکوره بر ظهار کننده و بعد ازان مرتفع شود آن حرمت بادای کفاره و نیز ازان باید دانست که بسبب ظهار چنانچه حرام ست وطی همچنین حرام ست جمیع دواعی آن ف چون مس و بوسه مثلا ص تا او مبتلا نشود بوطی چنانچه در احرام ف یعنی چنانچه در احرام حرام ست وطی و جمیع دواعی آن همچنین درینجا نیز ص بخلاف حائض و صائم چه وجود آن اگر اکثر یافته میشود پس اگر حرام شود دواعی وطی حرج لازم می آید و ظهار و احرام چنین نیست مسئله ۲ — اگر وطی کند ظاهر با زن خود پیش ازانکه ادای کفاره نماید پس باید که استغفار و طلب آمرزش نماید از خدا تعالی و هیچ چیز واجب نمیشود بروی سوای کفاره ظهار که اولا واجب شده بود و باز جماع نکند آنرا تا آن زمان که کفاره دهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است بکسیکه جماع کند زن خود را در حالت ظهار پیش از ادای کفاره که طلب آمرزش بکن از خدا تعالی و باز وطی مکن آن را تا آن زمان که کفاره دهی و ازین حدیث معلوم میشود که چیزی دیگر واجب نیست بروی چه اگر واجب بودے هر آئینه بیان آن می نمود پیغمبر صلعم مسئله ۳ — باید دانست که از قول شوهر انت علی کظهر امی ثابت نمیشود مگر ظهار زیرا چه لفظ صریح است در معنی ظهار و اگر نیت طلاق کند بآن صحیح نیست زیرا چه حکم طلاق منسوخ است و منسوخ را پس ممکن نیست که اراده آن نموده شود مسئله ۴ — اگر گفت شوهر بزن خود انت علی کبطن امی او کفخذها او کفرجها یعنی تو بر من مانند شکم مادر منی یا مانند ران آن هستی یا مانند فرج آن پس ظهار متحقق میشود زیرا چه ظهار عبارت است از تشبیه دادن منکوحه بمحرمه و این معنی یافته میشود در تشبیه عضوی که دیدن آن جائز نیست همچنین متحقق میشود ظهار وقتیکه تشبیه دهد منکوحه را بمحارم دیگر که حلال نیست نکاح با آنها همیشه چون خواهر و عمه و مادر رضاعی زیرا چه آنها حرام اند همیشه مانند مادر و همچنین اگر بگوید شوهر سر تو بر من مانند پشت مادر منست یا بگوید فرج تو یا روی تو یا گردن تو بر من مانند پشت مادر منست زیرا چه باین الفاظ تعبیر نموده میشود از جمیع بدن و همچنین اگر بگوید نصف تو یا ثلث تو بر من مانند پشت مادر منست زیرا چه حکم آن ثابت میشود در جزو شائع و بعد ازان متعدی میشود در جمیع بدن چنانچه بیان آن در طلاق گذشت ف مراد آن اینست که جزو شائع چنانچه محل جمیع تصرفات دیگر ست مانند بیع [illegible] همچنین محل طلاق ست و لیکن در حق طلاق تجزیه نمیشود و بالضرورت ثابت میشود در جمیع بدن و ظهار مانند طلاق ست [illegible] مسئله ۵ — اگر گوید شوهر بزن خود انت علی مثل امی او کامی یعنی تو بر من مانند مادر منی [illegible]

الى نيته لينكشف حكمه فان قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشئ عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لاحتمال الحمل على الكرامة وقال محمد رح يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى وان عنى به التحريم لا غير فعند ابي يوسف رح هو ايلاء ليكون الثابت به ادنى الحرمتين وعند محمد رح ظهار لان كاف التشبيه تختص به ولو قال انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا فهو على ما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تاكيد له وان لم تكن له نية فعلى قول ابي يوسف رح ايلاء وعلى قول محمد رح ظهار والوجهان بيناهما وان قال انت علي حرام كظهر امي ونوى به طلاقا او ايلاء لم يكن الا ظهارا عند ابي حنيفة رح وقالا هو على ما نوى لان التحريم يحتمل كل ذلك على ما بينا غير ان عند محمد رح اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا وعند ابي يوسف رح يكونان جميعا وقد عرف في موضعه ولابي حنيفة رح انه صريح في الظهار فلا يحتمل غيره ثم هو

ونيت آن را تا ظاهر گردد احوال آن پس اگر بگوید شوهر که مراد من از ان کرامت و بزرگی ست پس آن همچنین که گفت زیرا چه اراده کرده ست از تشبیه شائع ست در کلام و اگر بگوید که مراد من ظهارست پس ثابت میشود ظهار زیرا چه درین صورت تشبیه آن بجمیع بدن مادر متحقق میشود و ضمن آن تشبیه بپشت مادر یافته میشود ولیکن این صریح نیست بنابران محتاج ست بسوی نیت و اگر بگوید که مراد او ازان طلاق ست پس واقع میشود طلاق باین زیرا چه از تشبیه داده ست بمادر خود در حرمت پس گویا که گفت تو برمن حرام هستی و نیت طلاق نمود ازان و اگر هیچ نیت نکرده باشد ثابت نمیشود هیچ چیز نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح زیرا چه کلام مذکور احتمال کرامت دارد **ف** پس بران محمول خواهد شد چه آن کمترست بنسبت **ص** دیگر و گفته ست محمد رح که ظهار متحقق میشود زیرا چه تشبیه بیک عضو مادر هرگاه ظهارست پس تشبیه آن بجمیع اعضای وی بطریق اولی ظهار خواهد بود و اگر شوهر بکلام مذکور نیت تحریم فقط نموده باشد پس متحقق میشود ایلا نزد ابی یوسف رح چه حرمت ایلا کمترست بنسبت حرمت ظهار و نزد محمد رح ثابت میشود ظهار زیرا چه کاف تشبیه مختص ست بآن **ف** و لفظ مثل مانند کاف تشبیه ست **ص مسئله** اگر بگوید انت علی حرام کامی یعنی تو برمن حرام هستی مانند مادر من و نیت ظهار نماید ازان یا نیت طلاق پس واقع میشود چیزیکه نیت آن نموده ست چه آن احتمال هر دو معنی دارد اما احتمال ظهار بسبب جهت آنکه تشبیه ست و احتمال طلاق بجهت آنکه تحریم یافته شده ست و تشبیه تاکید آنست و اگر هیچ نیت نکرده باشد ازان پس بنا بر قول ابی یوسف رح متحقق می شود ایلا و بنا بر قول محمد رح ظهار و دلیل هر یک مذکور شد که حرمت ایلا کمترست بنسبت حرمت ظهار و کاف تشبیه مختص ست بظهار **مسئله** اگر بگوید انت علی حرام کظهر امی یعنی تو برمن حرام هستی مانند پشت مادر من و نیت طلاق یا ایلا نماید پس ثابت نمیشود دیگر ظهار نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که ثابت میشود آنچه نیت آن نموده باشد زیرا چه تحریم احتمال طلاق و ایلا هر دو دارد ولیکن نزد محمد رح وقتیکه نیت طلاق نماید ظهار متحقق نمیگردد و نزد ابی یوسف رح ثابت میشود طلاق و ظهار هر دو **ف** یعنی ثابت میشود طلاق بسبب نیت آن و ظهار متحقق میشود بسبب تصریح آن بظهار **ص** چنانچه مذکورست در موضع خود **ف** یعنی در مبسوط **ص** و دلیل ابی حنیفه رح اینست که کلام مذکور صریح ست در ظهار پس احتمال غیر ظهار ندارد **ف** و مراد از تحریم که مذکور ست در کلام مذکور ظهارست زیرا چه تحریم چند نوع ست حرمت ظهار نجمله آن ترجیح دارد بر غیر آن بسبب آن تشبیه بپشت مادر تحریم غیر ظهار محتمل ست **ص** تحریم ظهار

محکم فیردة التحریم الیه قال ولا یکون الظهار الا من الزوجة حتی لو ظاهر من امته لم یکن مظاهرا لقوله تعالی
من نسائهم ولان الحل فی الامة تابع فلا تلحق بالمنکوحة ولان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکة فان

تزوج امرأة بغیر امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النکاح فالظهار باطل لانه صادق فی التشبیه وقت التصرف
فلم یکن منکرا من القول والظهار لیس بحق من حقوقه حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب
لانه من حقوق الملک ومن قال لنسائه انتن علی کظهر امی کان مظاهرا منهن جمیعا لانه اضاف
الظهار الیهن فصار کما اذا اضاف الطلاق وعلیه لکل واحدة کفارة لان الحرمة تثبت فی حق کل واحدة
والکفارة لانهاء الحرمة فیتعدد بتعددها بخلاف الایلاء منهن لان الکفارة فیه لصیانة حرمة
الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم **فصل** فی الکفارة قال وکفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین

محکم پس بران محمول خواهد کرد **مسئله ۸** - ظهار متحقق نمیشود مگر از زن خود حتی اگر ظهار نماید از کنیز خود ظهار متحقق نمیشود بجهت آنکه حق تعالی
فرموده است که آنانکه ظهار مینمایند از زنان خود الخ **ف** و زنان آنها نیستند مگر منکوحه **ص** و بجهت آنکه حلت کنیز تابع ست و حلت نکاح اصلی
پس کنیز ملحق بمنکوحه نخواهد شد و بجهت آنکه ظهار منقول ست از طلاق و طلاق نیست در حق مملوکه **مسئله ۹** - اگر شخصی نکاح کند زنی را بغیر امر وی
و بعد ازان ظهار نماید ازان و بعد ازان اجازت نکاح مذکور دهد زن مذکوره پس ظهار مذکور باطل ست زیرا چه آن شخص در دادن تشبیه آن زن
صادق ست درانوقت پس آن منکر و زور نخواهد بود **ف** **سوال** منزدایست که صحت ظهار موقوف باشد بر اجازت چنانچه موقوف می ماند
اعتاق مشتری از غاصب بر اجازت مالک یعنی وقتیکه خرید کند بنده را از غاصب آن و آزاد کند آنرا پس اعتاق او موقوف میماند بر اینکه
اجازت دهد مالک آن بیع مذکور را بجهت آنکه ظهار از حقوق ملک نکاح ست چنانچه اعتاق ملک یمین ست **جواب** **ص** صحت ظهار موقوف
نمیماند بر اجازت بجهت آنکه ظهار از حقوق نکاح نیست **ف** زیرا چه ظهار غیر مشروع ست پس غیر مشروع از حقوق مشروع نخواهد بود **ص**
بخلاف اعتاق مشتری از غاصب چه آن از حقوق ملک ست **مسئله ۱۰** - اگر شخصی بگوید بزنان خود که شما بر من مانند پشت مادر من هستید
پس ظهار متحقق میشود از جمیع زنان مذکوره زیرا چه او اضافت ظهار نموده است بسوی جمیع آنها چنانچه وقتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جمیع
زنان خود **ف** پس واقع میشود طلاق بر جمیع همچنین درینجا نیز متحقق میشود ظهار از جمیع زنان مذکوره **ص** و واجب میشود بر شوهر
کفاره برای هر واحد از زن زیرا چه حرمت ثابت میشود در حق هر واحد و کفاره مشروع ست برای اینکه تمام و منتهی میشود حرمت بآن و هرگاه
حرمت متعدد ست کفاره نیز متعدد خواهد شد بتعدد حرمت بخلاف اگر ایلا نماید از زنان خود **ف** باینطور که بگوید که بخدا جماع نخواهم نمود
باشما تا مدت چهار ماه و جماع با نها نکند تا آنکه بگذرد چهار ماه پس طلاق واقع میشود بر جمیع و اگر جماع کند از آنها در اثنای مدت چهار ماه واجب میشود
بروی یک کفاره **ص** زیرا چه در صورت مذکوره وجوب کفاره برای محافظت حرمت بزرگی اسم خدا تعالی ست و اسم خدا تعالی دران متعدد نیست زیرا چه **ف** یکبار گفته است
که بخدا جماع نخواهم نمود با شما والله اعلم

فصل در بیان کفاره **مسئله ۱** - کفاره ظهار آزاد کردن رقبه است یعنی آزاد کردن مملوک ست و اگر نیابد آنرا پس روزه دو ماه ست

پیاپی

متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا للنص الوارد فيه فانه يفيد الكفارة على هذا الترتيب قال وكل ذلك
قبل المسيس وهذا في الاعتاق والصوم ظاهر للتنصيص عليه وكذا في الاطعام لان الكفارة فيه منهية للحرمة فلا بد من تقديمها
على الوطي ليكون الوطي حلالا قال وتجزى في العتق الرقبة الكافرة والمسلمة والذكر والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة ينطلق على
هؤلاء اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه والشافعي رح يخالفنا في الكافرة ويقول الكفارة حق الله تعالى فلا يجوز صرفه
الى عدو الله كالزكوة ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق وقصده من الاعتاق التمكن من الطاعة ثم مقارنته
المعصية يحال به الى سوء اختياره ولا تجزى العمياء ولا المقطوعة اليدين او الرجلين لان الفائت جنس المنفعة
وهي البصر او البطش او المشي وهو المانع اما اذا اختلت المنفعة فهو غير مانع حتى يجوز العوراء ومقطوعة احدى
اليدين واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت بخلاف ما اذا كانتا مقطوعتين من جانب
واحد حيث لا يجوز لفوات جنس منفعة المشي اذ هو عليه متعذر ويجوز الاصم والقياس ان لا يجوز وهو رواية النوادر لان الفائت
جنس المنفعة الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعة باق فانه اذا صيح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع اصلا بان

پی در پی و اگر طاقت داشتن روزه دو ماه پی در پی نداشته باشد بخوراند طعام برای شصت مسکین زیرا چه نصی که وارد است در باب کفاره دلالت میکند بر
وجوب کفاره بهمین ترتیب و اینهمه پیش از مس است اما در اعتاق و روزه پس ظاهر است بجهت آنکه نص وارد است در آن و همچنین در خورانیدن طعام
نیز زیرا چه بسبب کفاره تمام میشود حرمت پس ضرورست که مقدم باشد کفاره بر وطی تا وطی حلال باشد مسئله ۲ - جائزست آزاد کردن مملوک
بجهت کفاره خواه کافر باشد آن مملوک یا مسلمان و زن باشد یا مرد و صغیر باشد یا کبیر زیرا چه اسم رقبه که مذکورست در قرآن شامل ست مر اینها را
چه رقبه عبارتست از ذات که مملوک باشد بجمیع وجوه و شافعی رح میگوید که جائز نیست آزاد کردن کافر بجهت کفاره زیرا چه کفاره حق خدا تعالی است
پس جائز نیست که حق مذکور صرف نموده شود بسوی عدوی خدا که کافرست چنانچه دادن زکات حق خدا تعالی ست و علمای ما رح میگویند که آزاد
کردن رقبه منصوص ست و آن متحقق ست در صورت آزاد کردن کافر و آنچه شافعی رح گفته است که کفاره حق خدا تعالی ست پس جائز نیست که صرف
نموده شود بسوی عدوی خدا تعالی پس جواب آن اینست که مقصود کفاره دهنده اینست که بنده مذکور قادر گردد بر طاعت خدا تعالی ف یعنی
بر زکاة و حج و شهادت و جهاد و قصاص ص و اگر بنده مذکور مسلمان نشود و کافر ماند و تحصیل معصیت نماید بسبب کفر پس آن منسوب ست بسوی
زشتی اختیار آن بنده مسئله ۳ - کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده نابینا و نه آنکه هر دو دست یا هر دو پای آن بریده است
زیرا چه در صورتها فوت شده است یک جنس منفعت که آن بینائی ست یا بطش یعنی قوت گیرائی یا رفتار و فوت شدن یک جنس منفعت مانع
جواز کفاره است ف بجهت آنکه بسبب فوت شدن یک جنس منفعت انسان مرده شمرده میشود ص اما وقتیکه در منفعت چیزی خلل واقع شود
پس آن مانع جواز نیست لهذا جائزست که آزاد کنند بجهت کفاره بنده یک چشم را و بنده را که بریده شده است یک دست و یک پای آن از جانب خلاف
ف یعنی از دو جانب ص زیرا چه درین صورت فوت نشده است یک جنس منفعت بلکه در آن خلل واقع شده است بخلاف وقتیکه یک دست و یک پا
آن از یک جانب بریده باشد چه آن کفایت نمیکند برای کفاره بجهت آنکه یک جنس منفعت که رفتارست در آن فوت میشود چه رفتار بر آن متعذرست
مسئله ۴ - کفایت میکند بجهت کفاره بنده کر و قیاس آنست که جائز نباشد و این روایت نوادرست زیرا چه یک جنس منفعت فوت
شده است ولیکن از روی استحسان جائزست زیرا چه اصل منفعت باقیست چه وقتیکه فریاد بلند نمایند بشنود و اگر بحالتی باشد که نشنود اصلا بانیکه

ولا اصمّ وهو الاخرس لا يجزيه ولا يجوز مقطوع ابهامي اليدين لان قوة البطش بهما فبفواتهما يفوت جنس المنفعة ولا يجوز المجنون الذي لا يعقل لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل فكان فائت المنافع والذي يجن ويفيق يجزيه لان الاختلال غير مانع ولا يجزي عتق المدبر وام الولد لاستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا وكذا المكاتب الذي ادّى بعض المال لان اعتاقه يكون ببدل وعن ابي حنيفة رح انه يجزيه لقيام الرق من كل وجه ولهذا تقبل الكتابة الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما لا يحتملان الانفساخ فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا جاز خلافا للشافعي رح له انه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر ولنا ان الرق قائم من كل وجه على ما بيّنا ولقوله عليه السلام المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم والكتابة لا تنافيه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن في التجارة الا انه بعوض فيلزم من جانبه ولو كان مانعا ينفسخ مقتضى الاعتاق اذ هو يحتمله الا انه يسلم له الاكساب والاولاد

گر نادر شده باشد پس آن جائز نیست وکفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده که هر دو انگشت هر دو دست وی بریده است زیراچه قوت گیر است که یک جنس منفعت ست بسبب بریده شدن هر دو انگشت مذکور فوت میشود مسئله کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده دیوانه که عقل ندارد زیراچه انتفاع باعضا وجوارح نیست مگر بعقل پس بسبب فوت شدن عقل فوت خواهد شد جنس منافع واما دیوانه که گاهی مجنون میشود وگاهی هشیار کفایت میکند بجهت ادای کفاره زیراچه درین صورت جنس منفعت فوت نمیشود بلکه خلل واقع میشود و آن مانع جواز کفاره نیست مسئله جائز نیست آزاد کردن مدبر وام ولد بجهت ادای کفاره زیراچه آنها مستحق آزادی اند پس رقیت در آنها ناقص ست وهمچنین مکاتبی که ادا نموده است بعض بدل کتابت را زیراچه آزاد کردن آن خواهد بود بعوض بعض بدل کتابت پس کفاره ادا نخواهد شد بآن ف زیراچه کفاره عبادت خدا تعالی است ودران خلوص شرط است ص واز ابی حنیفه رح مرویست که آزاد کردن مکاتب مذکور جائز است بجهت ادای کفاره زیراچه رقیت دران یافته میشود از جمیع وجوه وبنا بران عقد کتابت قابل فسخ ست بخلاف ام ولد ومدبر زیراچه عقد تدبیر وهمچنین استیلاد قابل فسخ نیست مسئله اگر آزاد کند بجهت کفاره مکاتبی را که چیزی از بدل کتابت ادا نکرده است پس این جائز است وشافعی رح میگوید که جائز نیست بجهت آنکه مکاتب مستحق آزادیست بسبب عقد کتابت پس او مانند مدبر است ودلیل علمای ما آنست که رقیت در مکاتب یافته میشود بجمیع وجوه وبجهت آنکه عقد کتابت قابل فسخ است وبجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مکاتب بنده است تا وقتیکه باقی ماند بر وی یک درم وبجهت آنکه مکاتب پیش از کتابت البته رقیق است ورق او بسبب کتابت زائل نشده است زیراچه شی زائل نمیشود مگر بسبب منافی آن وکتابت منافی رق نیست زیراچه کتابت فک حجر است بمنزله اذن تجارت لیکن فک حجر بعوض ست از جهت از جانب مولی لازم میشود ف پس مانند عزل بنده ماذون در تجارت از جانب مولی غیر لازم نخواهد بود واگر تسلیم کرده شود که عقد کتابت مانع ست از آزاد کردن مکاتب بکفاره پس جواب آنست که ص اگر آزاد کند مولی مکاتب را از کفاره پس منفسخ میشود کتابت بمقتضای اعتاق زیراچه عقد کتابت محتمل فسخ ست از جانب بنده ف سوال اگر صحیح شود آزاد کردن مکاتب از کفاره ومنفسخ شود عقد کتابت بمقتضای اعتاق پس باید که اولاد واکساب مکاتب حق مولی بود چنانکه اولاد واکساب بنده حق مولی میشود اگر آزاد کند مولی بنده ماذون خود را از کفاره جواب ص اکساب واولاد مکاتبیکه آزاد کرده شود از کفاره حق مولی نمیشود بلکه حق مکاتب میشود

لان العتق في المحل بجهة الكتابة او لان الفسخ ضروري لا يظهر في حق الولد والكسب وان اشترى اباه او ابنه ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها وقال الشافعي رح لا يجوز وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين والمسئلة تاتيك في كتاب الايمان ان شاء الله فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقيه لم يجز عند ابي حنيفة رح ويجوز عندهما لانه يملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ما اذا كان المعتق معسرا لانه وجبت عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون اعتاقا بعوض ولابي حنيفة رح ان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم اعتق باقيه عنها جاز لانه اعتقه بكلامين والنقصان متمكن على ملكه بسبب الاعتاق بجهة الكفارة ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها بخلاف ما تقدم لان النقصان تمكن على ملك الشريك وهذا على اصل ابي حنيفة رح واما عندهما الاعتاق لا يتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بكلامين وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابي حنيفة رح لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس واذا لم يجد المظاهر ما يعتق فكفارته صوم شهرين متتابعين

از جهت آنکه عتق در حق محل مکاتب بجهت کتابت است پس اکساب و اولاد از ملک مکاتب خارج نخواهد شد یا بجهت آنکه فسخ عقد کتابت در صورت مذکوره ضروری است پس ظاهر نخواهد شد اثر آن در حق ولد و کسب **مسئله ۸** — اگر شخصی خرید کند پدر خود را یا پسر خود را و نیت کفاره نماید از شرا مذکور پس ادا میشود کفاره و گفته است شافعی رح که ادا نمیشود و برهمین اختلاف است کفاره یمین و این مسئله خواهد آمد در کتاب ایمان انشاء الله تعالی **مسئله ۹** — اگر شخصی آزاد کرد نصف بندۂ مشترک را در حالیکه او موسر است و بعد از آن ضمان داد قیمت باقی را پس این اعتاق کفایت نمیکند بجهت ادای کفاره نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح کفایت میکند زیرا چه شخص مذکور مالک نصیب شریک خود گشت بسبب ادای ضمان پس او آزاد کرد جمیع بندۂ مملوک خود را بجهت ادای کفاره بخلاف وقتیکه آن شخص مفلس باشد زیرا چه درین هنگام واجب میشود بر آن بنده سعایت بجهت نصیب شریک پس این اعتاق مذکور اعتاق بعوض خواهد بود و دلیل ابی حنیفه رح آنست که درینصورت نصیب شریک مذکور ناقص میشود در حالیکه مملوک وی است و بعد از آن انتقال میکند ملک آن بسوی آزاد کننده بسبب دادن ضمان و مثل این امر مانع کفاره است **مسئله ۱۰** — اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره و بعد از آن آزاد کرد نصف دیگر را نیز بجهت کفاره پس این جائز است زیرا چه او آزاد کرده است او را بدو کلام و نقصانیکه روداده است در نصف دیگر بسبب آزاد نمودن نصف اول بجهت آن اعتبار ندارد زیرا چه نقصان مذکور حاصل شده است در مملوک وی بسبب آزاد کردن وی بجهت کفاره و مثل این نقصان مانع نیست چنانچه اگر شخصی بر پهلو خوابانید گوسپند را بجهت اضحیه و برسید کارد بچشم آن ف و معیوب گردید پس آن عیب بار ندارد و جائز است اضحیه بآن گوسفند زیرا چه عیب مذکور حاصل شده است در ملک مضحی بجهت اضحیه همچنین درینجا نیز ص بخلاف مسئله سابق زیرا چه دران مسئله نقصان روداده است در ملک شریک و این بنا بر قاعده ابی حنیفه رح است اما نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمیشود پس اعتاق نصف اعتاق جمیع بنده است پس آن اعتاق بدو کلام نیست **مسئله ۱۱** — اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره ظهار و بعد از آن وطی کرد زن خود را که ظهار نموده است از ان و بعد از ان آزاد کرد باقی بنده مذکور را پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه اعتاق متجزی میشود نزد او و شرط اعتاق آنست که پیش از مسیس باشد بنص و اعتاق نصف بنده حاصل شده است بعد از مس و نزد صاحبین رح اعتاق نصف اعتاق جمیع است پس حاصل خواهد شد اعتاق جمیع بنده پیش از مس **مسئله ۱۲** — اگر ظهار کننده نیابد رقبه را بجهت آزاد کردن پس کفاره آن داشتن روزه است دو ماه پے در پے

ليس فيهما شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق اما التتابع فلانه منصوص عليه وشهر رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب عن الواجب الكامل فان جامع التي ظاهر منها في خلال الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يستانف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف وان افطر منها يوما بعذر او بغير عذر استانف لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة وان ظاهر العبد لم يجز في الكفارة الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر

که در اثنای آن دو ماه نه شهر رمضان نه روز عید فطر و نه ایام نحر و نه ایام تشریق بود اما داشتن روزه پی در پی شرط است بجهت آنکه نص در قرآن وارد است و باید دانست که شرط نموده است که در اثنای آن دو ماه شهر رمضان نباشد بجهت آنکه روزه ماه رمضان محسوب کفاره نمیشود و چه اگر محسوب در کفاره شود لازم آید که باطل گردد چیزیکه واجب گردانیده است خدای تعالی از او نیز شرط نموده است که در اثنای آن دو ماه روز عید فطر و ایام نحر و ایام تشریق نباشد بجهت آنکه درین ایام روزه داشتن منع است پس روزه آن ایام قائم مقام واجب کامل نخواهد شد مسئله ۱۳ — اگر جماع کند ظهار کننده بر زنیکه ظهار نموده است از ان در اثنای دو ماه در شب عمدا یا در روز بسهو و فراموشی پس از سر گیرد روزه را نزد ابوحنیفه رح و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که از سر نگیرد بجهت آنکه بسبب جماع مذکور فوت نمیشود شرط که تتابع است ف یعنی داشتن روزه دو ماه پی در پی که شرط است فوت نمیشود و ص زیرا که روزه فاسد نمیشود بسبب جماع مذکور و اگر گفته شود که مقدم داشتن روزه بر مس شرط است پس جواب آن اینست که مقدم داشتن روزه دو ماه بر مس درین صورت متعذر است و تقدیم بعض یافته میشود بنا بر مذهب من و اگر از سر نو گیرد چنانچه مذهب ابوحنیفه و محمد رح است لازم آید که همه روزه موخر باشد از مس و دلیل ابوحنیفه و محمد رح اینست که شرط ادای کفاره دو چیز است یکی آنکه پیش از مس باشد دوم اینکه خالی باشد آن دو ماه از مس و شرط دوم فوت میشود بسبب جماع در اثنای آن دو ماه هرگاه شرط یافته نشد مشروط نیز یافته نخواهد شد لهذا از سر نو خواهد گرفت روزه را ف زیرا که او اگرچه عاجز است از اینکه روزه دارد پیش از مس که شرط اول است ولیکن عاجز نیست از اینکه روزه دارد باینطور که خالی باشد از مس که شرط دوم است ص مسئله ۱۴ — اگر افطار نماید در روزی از ان دو ماه بسبب عذر یا بغیر عذر از سر نو خواهد گرفت روزه را نزد همه زیرا که تتابع که شرط است یافته نشد و او قادر است بر اینکه روزه دو ماه پی در پی دارد پس آن واجب خواهد شد بروی مسئله ۱۵ — اگر ظهار نماید بنده از زن خود پس کفاره آن داشتن روزه است دو ماه پی در پی فقط زیرا که او اهلیت این ندارد که مالک چیزی شود پس او اهلیت این ندارد که ادای کفاره نماید بمال و اگر آزاد کند خواجه مملوک خود را از جانب بنده مذکور یا بدهد طعام بر شصت مسکین از جانب آن بنده پس این جائز نیست زیرا که بنده مذکور اهلیت این ندارد که مالک چیزی شود پس او مالک نخواهد شد بسبب تملیک خواجه مسئله ۱۶ — اگر ظهار کننده طاقت داشتن روزه دو ماه نداشته باشد پس واجب است بروی که بدهد طعام را بشصت مسکین زیرا که حق تعالی فرموده است که شخصیکه طاقت داشتن روزه نداشته باشد پس کفاره آن طعام شصت مسکین است و باید دانست که مراد از طعام اینست که بدهد بهر مسکین نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما

او شعیر او قیمۃ ذلک لقوله علیه السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجة الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقة الفطر وقوله او قیمة ذلک مذهبنا وقد ذکرناه فی الزکوة فان اعطی منا من بر ومنوین من تمر او شعیر جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد وان امر غیره ان یطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض معنی والفقیر قابض له اولا ثم لنفسه فتحقق تملکه ثم تملیکه فان غداهم وعشاهم جاز قلیلا کان ما اکلوا او کثیرا وقال الشافعی رح لا یجزیه الا التملیک اعتبارا بالزکوة وصدقة الفطر وهذا لان التملیک ادفع للحاجة فلا ینوب منابه الاباحة ولنا ان المنصوص علیه هو الاطعام وهو حقیقة فی التمکین من الطعم وفی الاباحة ذلک کما فی التملیک اما الواجب فی الزکوة الایتاء وفی صدقة الفطر الاداء وهما للتملیک حقیقة ولو کان فیمن عشاهم صبی فطیم لا یجزیه لانه لا یستوفی کاملا ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنه الاستیفاء الی الشبع وفی خبز الحنطة لا یشترط الادام وان اعطی

یا جو یا بدہ قیمت آنرا بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ برای ہر مسکین نصف صاع از گندم است و بجہت آنکہ معتبر دفع حاجت یک روز است برای ہر مسکین پس آن قیاس نمودہ خواہد شد بصدقہ روز عید فطر و باید دانست کہ آنچہ گفتہ شد کہ بدہ قیمت آنرا پس این مذہب علمای ما است و ذکر آن سابق گذشتہ در باب زکوۃ پس اگر بدہد یک من از گندم و دو من از خرما یا جو جائز است چہ مقصود حاصل میشود زیرا چہ گندم و جو یک جنس ست **ف** باعتبار طعام پس جائز نیست تکمیل یکی بدیگری بخلاف وقتیکہ روزہ دارد و بعد از آن عاجز شود از روزہ بسبب مرض مثلاً پس تکمیل آن نماید باینطور کہ طعام بدہد سی مسکین را این جائز نیست زیرا چہ روزہ و اطعام یکجنس نیست پس جائز نیست تکمیل یکی بدیگری

ص مسئلہ ۱۷ - اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ امر نماید کہ بدہد طعام را از جانب وی بجہت کفارہ ظہار و چنین کند پس این جائز است زیرا چہ این گرفتن قرض است و حقیقت فقیر گویا بیدہ آن امر طعام را اول و قابض آن میشود اولا از جانب آمر و بعد از آن برای خود پس مالک آن میشود اولا آمر و بعد از آن آمر تملیک آن مینماید بفقیر مذکور **مسئلہ ۱۸** - اگر مظاہر بخوراند طعام را بشصت مسکین بوقت چاشت و شب پس این جائز است **ف** و تنہا سیر شدہ باشند **ص** کم خوردہ باشند یا زیادہ و گفتہ است شافعی رح کہ این جائز نیست بلکہ ضرور است کہ تملیک طعام نماید بشصت مسکین چنانچہ در زکوۃ و صدقہ عید فطر بجہت آنکہ تملیک دفع حاجت زیادہ است نسبت خورانیدن طعام کہ اباحت است پس اباحت قائم مقام تملیک نخواہد بود و دلیل علمای ما این است کہ اطعام منصوص است و معنی حقیقی آن این است کہ تمکین طعام نماید و در صورت اباحت تمکین مذکور یافتہ میشود چنانچہ یافتہ میشود در تملیک و اما در زکوۃ و صدقہ عید تملیک ضرور است و اباحت کفایت نمیکند بجہت آنکہ در آنجا ادا و ایتا یعنی دادن واجب است و معنی ادا و ایتا تملیک است **ف** حاصل اینست کہ آنچہ مشروع است بلفظ الطعام و بلفظ طعام اباحت در آن جائز است و آنچہ مشروع است بلفظ ایتا و بلفظ ادا در آن تملیک شرط است **ص مسئلہ ۱۹** - اگر باشد میان شصت مسکین کہ طعام خورانیدہ است آنہا را در چاشت و شب صغیریکہ از شیر باز گرفتہ شدہ است پس این کفایت نمیکند چہ ادای کفارہ بطریق کمال و تمام یافتہ نشد زیرا چہ صبی مذکور استیفای طعام بروجہ کمال نمیتواند کرد **مسئلہ ۲۰** - در نان جو نان خورش ضرور است چہ بدون آن نمی تواند کہ سیر بخورد و در نان گندم نان خورش درکار نیست **مسئلہ ۲۱** - اگر بدہد مظاہر

مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يومه لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة
تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره وهذا في الاباحة من غير خلاف واما التمليك من مسكين
واحد في يوم واحد بدفعات فقد قيل لا يجزيه وقد قيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة
واحدة لان التفريق واجب بالنص فان قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ما شرط في الاطعام
ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى
في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا لكل مسكين صاعا من بر لم يجزه الا
عن واحد منهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يجزيه عنهما وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزاه عنهما له
ان بالمؤدى وفاء بهما والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لو اختلف السبب او فرق في الدفع ولهما ان النية
في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة واذا لغت النية والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير فيمنع النقصان
دون الزيادة فيقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق في الدفع لانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين آخر ومن

بیک مسکین بشصت روز کفایت میکند زیرا چه مقصود دفع حاجت محتاج است و حاجت یافته میشود در هر روز پس دادن آن مسکین مذکور در روز دوم
بمنزله دادن است بغیر آن مسکین و اگر بدهد طعام شصت مسکین بمسکین واحد در یک روز جائز نیست مگر در همان یک روز که داده است آن روز و درین
خلاف نیست وقتیکه اباحت طعام باشد و اگر تملیک نماید بمسکین واحد در یک روز بدفعات پس بعضی گفته اند این کفایت نمیکند و بعضی گفته اند
که کفایت میکند زیرا چه حاجت تملیک حادث میشود در یک روز بخلاف وقتیکه بدهد بیک دفعه زیرا چه تفریق واجب است بنص قرآن مسئله ۲۲-
اگر جماع کند مظاهر با زنیکه ظهار نموده است از آن در اثنای دادن طعام پس از سر نگیرد زیرا چه در دادن طعام شرط نکرده است خدا تعالی که پیش
از مس باشد ولیکن ضرور است که مس نکند مظاهر پیش از دادن کفاره بجهت آنکه شاید قادر گردد بر اعتاق مملوک یا روزه دو ماه پس درینصورت
لازم آید که اعتاق یا روزه بعد از جماع باشد منع بسبب معنی که در غیر است معدوم نمیکند مشروعیت فی نفسه را مسئله ۲۳- اگر شخصی طعام
دهد از دو ظهار بشصت مسکین باینطور که بدهد بهر مسکین یک صاع از گندم پس این کفایت نمیکند برای هر دو بلکه برای یک ظهار فقط کفایت میکند
نزد شیخین رح و گفته است محمد رح از هر دو ظهار کفایت میکند و اگر طعام دهد بشصت مسکین بطور مذکور از کفاره افطار و ظهار کفایت میکند از هر دو دلیل
محمد رح اینست که آنچه داده است بمساکین مذکور وفا میکند برای هر دو و کسانیکه داده است آنها نیز محل هر دو کفاره اند پس آن واقع خواهد شد از
از هر دو کفاره چنانچه وقتیکه سبب دادن کفاره مختلف باشد باینطور که کفاره دهد آنرا از کفاره ظهار و افطار یا تفریق نماید در دادن کفاره یعنی
جدا جدا بدهد هر دو کفاره را و دلیل شیخین رح اینست که نیت در جنس واحد لغو است و در دو جنس معتبر است ف زیرا چه نیت مشروع است برای
تمیز میان اجناس مختلفه ص لهذا اگر باشد بر شخصی قضای دو روزه رمضان یکی پنجشنبه و دیگر جمعه و او نیت روزه قضا نماید جائز است ف
اگرچه تعیین روز پنجشنبه و جمعه نکرده باشد زیرا چه جنس واحد است ص بخلاف اگر باشد بر وی روزه قضا و روزه نذر چه ضرور است دران تمیز ف بسبب
اختلاف جنس ص هرگاه نیت آن در جنس واحد لغو گشت پس چیزیکه داده است صلاحیت یک کفاره دارد زیرا چه نصف صاع از گندم ادنی
مقدار است پس کمی آن مانع است نه زیادتی آن پس طعام مذکور واقع خواهد شد از یک کفاره چنانچه وقتیکه نیت اصل کفاره نماید بخلاف
وقتیکه تفریق نماید در دادن طعام زیرا چه دادن دفعه دوم بمنزله دادن است بمساکین دیگر مسئله ۲۴- اگر آزاد کند دو بنده را شخصی

وجبت علیه کفارتا ظهار فاعتق رقبتین لاینوی عن احدهما بعینها جاز عنهما وکذا اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة
وعشرین مسکینا جاز لان الجنس متحد فلا حاجة الی نیة معینة وان اعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرین
کان له ان یجعل ذلک عن ایهما شاء وان اعتق عن ظهار وقتل لم یجز عن واحد منهما وقال زفر لا یجزیه عن احدهما فی
الفصلین وقال الشافعی له ان یجعل ذلک عن احدهما فی الفصلین لان الکفارات کلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد
وجه قول زفر انه اعتق عن کل ظهار نصف العبد ولیس له ان یجعل عن احدهما بعد ما اعتق عنهما لخروج الامر من یده
ولنا ان نیة التعیین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلغو وفی الجنس المختلف مفید واختلاف الجنس
فی الحکم وهو الکفارة ههنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یوما فی قضاء رمضان عن یومین یجزیه عن قضاء
یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیه صوم القضاء والنذر فانه لابد فیه من التعیین والله اعلم

باب اللعان

قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة

که واجب باشد بروی دو کفارهٔ دو ظهار و نیت یکی معین از آن دو ظهار نماید پس این جائز است از هر دو کفاره و چنین اگر روزه دارد چهار ماه
یا طعام دهد یکصد و بیست مسکین جائز است زیرا چه جنس واحد است و حاجت نیست بسوی نیت معین مسئله ۴۔ اگر شخص مذکور آزاد کند
بندهٔ واحد را از دو کفارهٔ دو ظهار یا روزهٔ دو ماه دارد پس میرسد او را که معین کند آنرا از هر کدام از آن دو کفارهٔ دو ظهار که خواهد و اگر
آزاد کرده باشد یک بنده را بجهت کفارهٔ ظهار و کفارهٔ قتل پس این جائز نیست از هیچ یکی از آنها و گفته است زفر رح که آن جائز نیست از هیچ
یکی از آنها در هر دو صورت و گفته است شافعی رح جائز است در هر دو صورت میرسد آن شخص را که معین کند آنرا از هر کدام از اینها که خواهد
زیرا چه جمیع کفاره جنس واحد است باعتبار مقصود و دلیل زفر رح اینست که شخص مذکور آزاد کرده است نصف بنده را برای یکی از آن ظهار
و نصف دیگر برای ظهار دیگر نمیرسد او را که معین کند آنرا از یکی بعد از آنکه آزاد کرد آنرا از هر دو چه حالا اختیار در دست او نماند و دلیل علمای
ما رح اینست که نیت تعیین در جنس واحد مفید نیست لهذا لغو خواهد شد پس باقی خواهد ماند اصل نیت و در جنس مختلف ف چنانچه آزاد کند
از کفارهٔ ظهار و کفارهٔ قتل ص پس تعیین نیت مفید است و هرگاه نیت صحیح شد پس جمیع بنده آزاد نخواهد شد از کفارهٔ قتل
و نه از کفارهٔ ظهار و شافعی رح گفته است که جمیع کفاره باعتبار مقصود جنس واحد است جواب آن اینست که اختلاف جنس کفاره
در اینجا باعتبار اختلاف سبب است اگرچه باعتبار مقصود واحد است و نظیر صورت اول آنست که اگر روزه دارد یک روز را در قضای دو روزه
رمضان پس آن کفایت میکند از روزهٔ یک روز و نظیر صورت دوم آنست که اگر واجب باشد بر شخصی روزهٔ قضا و روزهٔ نذر پس در آن تمیز ضرورست والله اعلم
باب در بیان لعان ف و آن در شرع عبارت ست از گواهی ها که موکد باشد بسوگند از جانب مرد و زن هر دو و در لعان موکد باشد
آن گواهی بلعن از جانب شوهر و بغضب خدا تعالی از جانب زن و رکن آن گواهی ست که موکد باشد بسوگند و حکم آن در لغت راندن
و در شرع در حق کفار ابعاد از رحمت خدا تعالی و در حق مسلمانان اسقاط از درجهٔ اعتبار است مسئله ۱۔ اگر شخصی تهمت نماید بزن خود
نسبت زنا نماید بزن خود یا نفی نماید نسب فرزند وی را یا مثلا بگوید این فرزند من نیست و زن مذکور مطالبه نماید بوجه حد قذف
پس واجب میشود بر آن شخص لعان و حال آنکه آن هر دو زن و شوهر از اهل شهادت باشند یعنی عاقل و بالغ و مسلمان و آزاد باشند

والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات
بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم
والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة
المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام
حد الزنا اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان تكون هي ممن يحد قاذفها
لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفا
لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف
وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به
ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق فان امتنع منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب
نفسه لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السبب

و معنداز زن مذکوره از آن کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن **ف** یعنی محصنه باشد حتی اگر زن مذکوره چنین نباشد باینطور که
نکاح فاسد نموده باشد و جماع کرده باشد آنرا یا باشد او را پسر که معروف نباشد پدر آن پس لعان واجب نمیشود بر مرد و اگر چه زن مذکوره
از اهل شهادت باشد **ص** باید دانست که قاعده نزد علمای ما رح اینست که رکن لعان نزد علمای ما رح گواهی ست که مؤکد باشد بسوگند
چنانچه مذکور شد و لیکن مقارن رکن مذکور در جانب شوهر لعن ست اگر او کاذب باشد و آن قائم مقام حد قذف ست و در جانب زن غضب
خدای تعالی ست و آن قائم مقام حد زنا ست هرگاه این ثابت شد پس ضرورست که آن زن و شوی هر دو از اهل شهادت باشند زیراچه
رکن آن گواهی ست و نیز ضرورست که زن مذکوره از آن کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن زیراچه لعان در حق شوهر قائم مقام حد قذف ست
پس ضرورست که زن مذکوره محصنه باشد و باید دانست که واجب میشود لعان بسبب نفی ولد بجهت آنکه شوهر هرگاه نفی نسب ولد زن خود نمود
قاذف آن زن گشت باعتبار ظاهر **ف** سوال بسبب نفی ولد لازم نمی آید که شوهر مذکور قاذف گردد زیراچه احتمال است که نباشد
فرزند مذکور از شوهر مذکور و آن زن زانیه هم نباشد باینطور که وطی کرده باشد زن مذکوره را شخصی بشبهه و متولد شده باشد از آن فرزندی
پس خواهد بود فرزند مذکور از غیر آن شوهر حقیقتا پس او در نفی نسب صادق خواهد بود ولی آنکه نسبت زنا بسوی زن مذکوره لازم آید جواب
احتمال مذکور اعتبار ندارد زیراچه اگر نفی نسب فرزند نماید اجنبی از پدر وی که معروف و مشهورست پس آن اجنبی قاذف میگردد با وجودیکه
احتمال مذکور ثابت ست همچنین در اینجا نیز و سر آن اینست که اصل نسب فراش صحیح ست و فراش فاسد ملحق ست بفراش صحیح پس نفی آن از فراش
صحیح قذف خواهد بود تا آن زمان که ظاهر گردد فراش فاسد و باید دانست که برای لعان شرط ست که مطالبه نماید زن مذکوره موجب قذف را
بجهت آنکه آن حق وی ست پس ضرورست طلب آن مانند حقوق دیگر پس اگر باز ماند از آن حبس کند او را حاکم حتی که لعان نماید یا تکذیب
نفس خود نماید **ف** باینطور که بگوید من نسبت زنا بدروغ نموده بودم **ص** زیراچه آن حق ست که واجب ست بر شوهر مذکور برای زن مذکوره
و شوهر مذکور میتواند که ادای آن کند پس حبس نموده خواهد شد تا آن زمان که ادا نماید چیزیرا که واجب ست بروی یا تکذیب خود نماید تا مرتفع
شود سبب لعان **ف** یعنی شرط لعان که تکاذب ست زیراچه لعان واجب میشود وقتیکه تکذیب نماید هر یکی دعوی دیگریرا بعد از آن که نسبت زنا نماید شوهر بسوی زن خود

ولاعن وجب عليها اللعان لما تلونا من النص الا انه يبتدأ بالزوج لانه هو المدعي فان امتنعت حبسها الحاكم
حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا
في قذف فقذف امرأته فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهته فيصار الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات الآية واللعان خلف عنه وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في قذف او كانت
ممن لا يحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع
اللعان لمعنى من جهتها فيسقط الحد كما اذا صدقته والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية
تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي بالزوج
فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من
الكاذبين فيما رماها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به
من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا والاصل فيه ما تلوناه من النص وروى الحسن

ص واگر لعان نماید شوهر پس واجب میشود لعان بران زن زیراچه در نص قرآن چنین آمده است لیکن ابتدا نموده میشود از شوهر بجهت آنکه او مدعی
پس اگر زن مذکوره باز ماند از لعان حبس کند آنرا حاکم حتی که لعان نماید یا تصدیق شوهر کند چه آن حقیست که واجب است بران زن و
او قادر است برادای آن لهذا حبس نموده خواهد شد تا ادا نماید حق مذکور را مسئله ۲ – اگر نسبت زنا نماید بسوی زن خود بنده یا کافر
یا محدود بحد قذف پس واجب میشود بروی حد قذف زیراچه لعان متعذر است پس واجب خواهد شد موجب اصلی که حد قذف است چه
حد قذف ثابت است بقول خدایتعالی الکساییکه نسبت زنا نمایند بزنان محصنه و بعد ازان نیارند چهار گواه را پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه
ولعان خلف و قائم مقام حد قذف است پس هرگاه خلف متعذر گشت اصل واجب خواهد شد مسئله ۳ – اگر قاذف از اهل شهادت باشد و زن
کنیز یا کافره ف کتابیه ص یا محدوده بحد قذف باشد از آن کسان که حد زده نمیشود قاذف آن بایطور که صغیره باشد یا دیوانه
یا زانیه پس حد واجب نمیشود بر قاذف و نه لعان بجهت آنکه اهلیت شهادت و احصان یافته نمیشود در زن مذکوره ف سوال سزاوار است
که حد واجب شود بر شوهر زیراچه لعان خلف و قائم مقام حد است و هرگاه متعذر گشت خلف پس باید که واجب شود اصل که حد است جواب
ص حد در صورت مذکوره واجب نمیشود بر شوهر مذکور بجهت آنکه شوهر مذکور اهلیت لعان دارد و مانع یافته شده است از جانب زن لهذا
ساقط خواهد شد حد چنانچه وقتیکه تصدیق شوهر نماید زن مذکوره و اصل دران قول پیغمبر علیه السلام است که چهار کس اند که لعان واجب نمیشود
میان آنها و میان زنان آنها یهودیه و نصرانیه که منکوحه مسلمان باشند و مملوکه که منکوحه آزاد باشد و حره که منکوحه بنده باشد مسئله ۴ –
اگر قاذف و زن وی هر دو محدود بقذف باشند پس واجب میشود بر شوهر مذکور حد زیراچه درین صورت سبب عدم لعان یافته شده است
در جانب قاذف چه او اهلیت لعان ندارد مسئله ۵ – طریق لعان اینست که قاضی شروع نماید از شوهر پس او ادای شهادت نماید چهار بار
باینطور که بگوید هر مرتبه گواهی میدهم بخدا که در نسبت زنا که نموده ام بسوی این زن صادقم و بگوید در مرتبه پنجم لعنت خدا باد برمن اگر من کاذب
باشم در نسبت نمودن زنا بسوی این زن و بعد ازان گواهی دهد زن مذکوره چهار مرتبه گواهی میدهم بخدا که هر آینه این شوهر کاذب است در نسبت نمودن
زنا بسوی من و در مرتبه پنجم بگوید غضب خدا باد برمن اگر این شوهر صادق باشد در نسبت نمودن زنا بمن روایت نموده است حسن از

عن ابی حنیفة رح انه یاتی بلفظة المواجهة یقول فیما رمیتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال وجه ما ذکر فی الکتاب ان لفظة المغایبة اذا انضمت الیها الاشارة انقطع الاحتمال قال واذا التعنا لا تقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفر رح تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساك بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلك الملاعن عند النبی علیه السلام کذبت علیها یا رسول الله فقال له امسکها فقال ان امسکتها فهی طالق ثلثا قاله بعد اللعان وتکون الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنیفة ومحمد رح لان فعل القاضی انتسب الیه کما فی العنین وهو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسف رح هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع

از ابی حنیفه رح که شوهر بگوید بلفظ خطاب باینطور که بخدا هر آینه صادقم در نسبت زنا که نموده ام بسوی تو زیرا چه در صیغه خطاب احتمال غیر نمی ماند و وجه آن آنچه مذکور است در کتاب اینست که اشارت وقتیکه منضم شود بالفظ غائب احتمال غیر نمی ماند **مسئله** — هرگاه زن و شوهر هر دو لعان نمایند پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا وقتیکه حکم نکند قاضی بتفریق میان آنها و گفته است زفر رح که فرقت واقع میشود میان آنها بسبب لعان نمودن آنها بجهت آنکه حرمت دائمی ثابت میشود میان آنها بسبب لعان آنها چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر دو لعان کننده مجتمع نمی شوند همیشه **ف** و این دلالت میکند بر اینکه فرقت واقع میشود میان آنها چه نفی اجتماع همیشه بعد از لعان نمودن آنها تصریح است بر وقوع فرقت میان آنها **ص** و دلیل علمای ما رح اینست که بسبب ثبوت حرمت میان آنها نگاه داشتن زن مذکوره بطریق معروف فوت میشود پس لازم هر شوهر را که طلاق دهد و بگذارد آنرا بطریق احسان و شوهر مذکور هرگاه باز ماند از طلاق دادن بطریق احسان باید که قاضی حکم بطلاق نماید چه قاضی قائم مقام شوهر مذکور است درین امر تا ظلم مندفع گردد و برین دلالت میکند قول عویمر رض که لعان نموده بود در حضور پیغمبر صلعم و قول مذکور اینست که اگر نگاه دارم آن زن را دروغ بسته ام بران زن پس بران سه طلاق است و وجه دلالت اینست که عویمر رض سه طلاق داد زن مذکوره را بعد از لعان بحضور پیغمبر علیه السلام و پیغمبر علیه السلام انکار این نکرد **ف** پس معلوم شد که نکاح آنها باقیست بعد از لعان چه اگر نکاح باقی نمی ماند میان آنها بعد از لعان هر آینه انکار آن می نمود پیغمبر علیه السلام بر اعتقاد عویمر رض بقیام نکاح بعد از لعان **ص** **مسئله** — باید دانست که فرقت مذکوره طلاق بائن است نزد ابی حنیفه و محمد رح زیرا چه فعل قاضی منسوب است بسوی شوهر مذکور چنانچه در عنین یعنی نامرد **مسئله** — اگر بعد از لعان تکذیب خود نماید شوهر در قذف **ف** باینطور که بگوید این نسبت زنا بدروغ نموده بودم **ص** پس شوهر مذکور میشود یکی از خواستگاران آن زن **ف** یعنی جائز است او را که نکاح کند آن زن را چنانچه جائز است غیر را که نکاح کند آنرا **ص** و این نزد ابی حنیفه و محمد رح است و گفته است ابو یوسف رح که او حرام است بر شوهر مذکور همیشه **ف** و جائز نیست وی را که نکاح کند آن زن را **ص** چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر دو لعان کننده مجتمع نمیشوند همیشه و این دلالت میکند بر اینکه حرمت ثابت است میان آنها همیشه **ف** پس نکاح آن زن جائز نخواهد بود **ص** و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که تکذیب آن شوهر رجوع است از گواهی که لعان است و گواهی بعد از رجوع

لا حكم لهما ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الاكذاب فيجتمعان
ولو كان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه والحقه بامه وصورة اللعان ان يأمر الحاكم الرجل فيقول
اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر
في اللعان الامرين ثم ينفي القاضي نسب الولد ويلحقه بامه لما روي ان النبي عليه السلام نفى
ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه
مقصوده فيتضمنه القضاء بالتفريق وعن ابي يوسف رح ان القاضي يفرق ويقول قد الزمته امه واخرجته
من نسب الاب لانه ينفك عنه فلا بد من ذكره فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي لاقراره
بوجوب الحد عليه وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما لانه لما حد لم يبق اهل اللعان فارتفع حكمه المنوط به
وهو التحريم وكذلك ان قذف غيرها فحد به لما بينا وكذا اذا زنت فحدت لانتفاء اهلية اللعان
من جانبها واذا قذف امرأته وهي صغيرة او مجنونة فلا لعان بينهما لانه لا يحد قاذفهما

هیچ اعتبار ندارد و معنی حدیث مذکور اینست که هر دو لعان کنند و مجتمع نمیشوند ما دام که هر دو متلاعن اند ف یعنی ثابت اند بر لعان ص و لعان
باقی نمی ماند بعد از تکذیب شوهر مر ذات خود را و نه حکم لعان پس بعد از تکذیب هر دو مجتمع خواهند شد مسئله ۹ — اگر شوهر قذف نموده باشد
بنفی نسب ولد باید که قاضی حکم کند بنفی نسب آن ولد از شوهر مذکور و ملحق گرداند آن ولد را بمادرش و صورت لعان در قذف بنفی ولد اینست که امر
کند قاضی اولا بشوهر که بگوید که گواهی میدهم بخدا که من صادقم در چیزیکه نسبت نموده ام بتو از نفی ولد و بعد ازان امر کند قاضی بزن ف
که بگوید گواهی میدهم بخدا که او کاذب است در چیزیکه نسبت نموده است بمن از نفی ولد ص مسئله ۱۰ — اگر شوهر قذف نموده باشد بزن خود
بزنا و بنفی ولد هر دو پس باید که ذکر هر دو امر نماید در لعان و بعد ازان حکم کند قاضی بنفی نسب ولد مذکور و لاحق گرداند آنرا بمادرش بجهت آنکه پیغمبر
صلعم حکم نموده بود بنفی نسب ولد زن هلال بن امیه از هلال و لاحق گردانیده بود آنرا بمادرش و بجهت آنکه درینصورت مقصود از لعان مذکور نفی نسب
ولد است پس حکم نموده خواهد شد بچیزیکه مقصود است ازان مسئله ۱۱ — در ضمن قضا بتفریق میان آنها متحقق میگردد قضا بنفی ولد و مرویست از
ابی یوسف رح که در ضمن قضا بتفریق متحقق نمیگردد قضا بنفی ولد بلکه ضرورست که قاضی تفریق نماید و بگوید که لازم گردانیدم این ولد را بمادرش
و بیرون نمودم آنرا از نسب پدر مذکور زیرا چه تفریق یافته میشود بلا نفی نسب ولد ف چنانچه شخصی قذف نماید بزن خود که ازان فرزند نیست
پس ثابت میشود تفریق بلعان و نفی ولد لازم نمی آید ص پس ضرورست که ذکر نفی نسب ولد نماید مسئله ۱۲ — اگر شوهر بعد از لعان
تکذیب خود نمود باینطور که گفت من کاذبم در قذف مذکور پس حد زند او را قاضی بجهت آنکه او اقرار نموده است باینکه حد واجب است بروی
و بعد ازان حلال است مر شوهر مذکور را که نکاح کند آن زن را و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست زیرا چه او هرگاه حد زده شد اهلیت لعان
باقی نماند مر او را پس مرتفع خواهد شد تحریم که حکم لعان ست همچنین اگر زن و شوی لعان نمایند و بعد ازان قذف نماید شوهر مذکور زن اجنبیه
محصنه را و حد زده شود بسبب آن پس حلال ست مر شوهر مذکور را که نکاح کند زن خود را بنا بر وجه مذکور و همچنین اگر زنا نموده باشد زن مذکوره
و حد زده باشد آنرا قاضی پس حلال ست شوهر مذکور را که نکاح کند آنرا زیرا چه اهلیت لعان باقی نماند مر آن زن را مسئله ۱۳ — اگر
قذف نمود شوهر زن خود را که صغیره است یا دیوانه پس لعان واجب نمیشود مر آنها را زیرا چه قاذف آنها حد زده نمیشود مگر تعلیل آن قاذف

كان اجنبيا فكذا لا يلاعن الزوج لقيامه مقامه وكذا اذا كان الزوج صغيرا او مجنونا لعدم اهلية الشهادة وقذف
الاخرس لا يتعلق به اللعان لانه يتعلق بالصريح كحد القذف وفيه خلاف الشافعي رح وهذا لانه لا يعرى عن الشبهة والحدود
تندرئ بها واذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان وهذا قول ابي حنيفة وزفر رح لانه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وقال
ابو يوسف ومحمد رح اللعان يجب بنفي الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر وهو معنى ما ذكر في الاصل لانا تيقنا بقيام الحمل عنده
فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح
تعليقه بالشرط فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال
الشافعي رح ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال
قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحبل بطريق الوحي واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة او في الحالة التي تقبل التهنئة
وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح
يصح نفيه في مدة النفاس لان النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير

اجنبی باشد پس همچنین لعان واجب نخواهد شد وقتیکه قذف نماید آنها را شوهر آنها چه لعان قائم مقام حد قذف ست و همچنین ست حکم اگر شوهر صغیر
باشد یا دیوانه بجهت آنکه او اهلیت شهادت ندارد **مسئله ۱۴** - اگر گنگ قذف نماید واجب نمیشود لعان زیراچه لعان واجب نمیشود مگر
وقتیکه قذف صریح باشد مانند حد قذف **ف** یعنی حد قذف واجب نمیشود مگر وقتیکه آن صریح باشد همچنین در اینجا نیز **ھ** و دران خلاف شافعی رح است
ف زیراچه نزد او بسبب قذف گنگ واجب میشود حد و لعان چه اشارت گنگ مانند عبارت گویاست **ھ** و دلیل علمای ما رح اینست
که اشارت گنگ خالی از شبهه نیست و حد مندفع میشود بسبب شبهه **مسئله ۱۵** - اگر بگوید شوهر بزن خود که نیست حمل تو از من پس لعان واجب
نمیشود میان آنها و این قول ابی حنیفه و زفر رح است و وجه آن اینست که وجود حمل یقینی نیست پس شوهر مذکور بالفعل قاذف نخواهد بود و گفته اند
صاحبین رح که لعان واجب میشود بسبب نفی حمل وقتیکه بزاید زن مذکوره در کمتر از شش ماه و همین مراد است از انچه مذکور ست در مبسوط
که وجود حمل در وقت قذف یقینی ست پس قذف متحقق خواهد شد و جواب قول صاحبین رح اینست که هرگاه قذف فی الحال نشد پس آن معلق ست
بر شرط و چنان شد که گفت شوهر مذکور اگر باشد حمل مر ترا پس آن از من نیست و تعلیق قذف بر شرط صحیح نیست پس آن صحیح نخواهد شد **مسئله ۱۶** -
اگر بگوید شوهر بزن که تو زنا کرده و این حمل تو از زنا است پس لعان خواهند نمود آن هر دو بسبب آنکه قذف **ف** ثابت **ھ** و متحقق است درینصورت چه
ذکر زنا صریح ست و ران و درینصورت قاضی حکم بنفی حمل نخواهد نمود و گفته است شافعی رح که حکم بنفی حمل خواهد کرد زیراچه پیغمبر صلعم حکم بنفی ولد
نموده بود از هلال حال آنکه او قذف نموده بود زن خود را در حالیکه او حامله بود و دلیل علمای ما رح اینست که احکام آن مترتب نمیشود مگر بعد از ولادت
بجهت آنکه پیش از ولادت احتمال ست که حمل نباشد پس نفی حمل نخواهد کرد قاضی و حدیث مذکور محمول ست بر اینکه معلوم شده باشد وجود حمل آن
به پیغمبر صلعم بوحی **مسئله ۱۷** - اگر نفی نمود شوهر فرزند زن خود را عقیب ولادت یا دران حالت که قبول تهنیت می نمایند و خرید میکنند
اشیا و اسباب ولادت را پس نفی مذکور صحیح ست لعان واجب میشود بروی بسبب آن و اگر نفی ولد کرده باشد بعد از ان پس لعان واجب
میشود و ثابت میگردد نسب آن ولد نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که صحیح ست نفی ولد در مدت نفاس زیراچه نفی صحیح است در مدت کوتاه و صحیح
در مدت دراز نیست فرق نموده شد میان مدت کوتاه و میان مدت دراز بمدت نفاس چه آن از آثار ولادت ست و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اندازه نمودن مابین ران هیچ وجه ندارد

لان الزمان للتأمل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا مايدل عليه وهو قبوله التهنئة او سكوته عند التهنئة او ابتياعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي ولو كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصلين **قال** واذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الاول واعترف بالثاني يثبت نسبهما لانهما توأمان خلقا من ماء واحد وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول ونفى الثاني يثبت نسبهما لما ذكرنا ولاعن لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن كذا هذا

باب العنين وغيره

واذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فيها والا فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذا روي عن عمر وعلي وابن مسعود رض ولان الحق ثابت لها في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية

زیرا چه زمان برای تامل است واحوال مردمان در تامل مختلف ست لهذا اعتبار نموده شد چیزیکه دلالت میکند بر اینکه آن فرزند ویست وآن چیز اینست که قبول کند تهنیت را یا سکوت نماید در وقت تهنیت یا خرید نماید اسباب ولادت را یا بگذرد آن وقت ونفی ولد نماید و این وقتیست که شوهر حاضر باشد واگر شوهر غائب باشد ومطلع نباشد بر ولادت فرزند وبعد ازان بیاید معتبر زمان تهنیت که مذکور شد بنا بر هر دو اصل **ف** یعنی نزد ابی حنیفه رح میرسد او را که نفی ولد نماید در آن مقدار مدت که قبول تهنیت مینمایند وگفته اند صاحبین رح که در مقدار مدت نفاس بعد از آمدن او میرسد او را که نفی ولد نماید **مسئله** — اگر متولد شود دو فرزند از یک بطن ونفی نماید شوهر ولد اول را وقبول نماید دوم را پس ثابت میشود نسب هر دو ولد زیرا چه آن هر دو توام اند مخلوق شده اند از یک آب منی وحد واجب میشود بر شوهر زیرا چه تکذیب خود نمود بسبب دعوت فرزند دوم واگر قبول نموده باشد فرزند اول را ونفی نموده باشد ولد دوم را ثابت میشود نسب آن هر دو بنا بر وجه مذکور ولعان واجب خواهد شد زیرا چه او قذف نموده است بسبب نفی ولد دوم ورجوع نکرده است ازان واقرار بعفت آن زن سابق است از قذف پس چنان شد که گفت زن مذکوره عفیفه ست بعد ازان گفت که آن زانیه ست ودر صورت واجب میشود لعان پس همچنین درینجا نیز والله اعلم

باب ف در بیان **ص** عنین وغیره **ف** بدانکه عنین آنست که قادر نباشد بر وطی زن یا شهوت نباشد او را **ص** **مسئله** — اگر شوهر عنین باشد باید که قاضی تعیین مدت یکسال نماید **ف** از روز خصومت **ص** پس اگر شوهر مذکور وطی نماید دران مدت فبها وگرنه تفریق کند میان آنها وقتیکه درخواست آن نماید زنش بجهت آنکه همچنین مرویست از عمر وعلی وابن مسعود رض وبجهت آنکه حق وطی ثابت ست مر آن را واحتمال دارد که شوهر قادر نباشد بر وطی بسبب علتی که عارض شده باشد او را واحتمال دارد که بسبب آفت اصلی باشد پس ضرورست تعیین مدتی که معلوم شود سبب آن که کدام سبب قادر نیست بر وطی وتقدیر مدت مذکوره بیکسال نموده شد بجهت آنکه دران چهار فصل ست **ف** ومرض بیشتر حادث میشود بسبب غلبه برودت یا حرارت یا یبوست یا رطوبت وچهار فصول سال مشتمل ست بر رطوبت وحرارت ویبوست وبرودت پس شاید که فصلی ازان موافق طبیعت او باشد وزائل گردد بسبب آن مرض **ص** پس هرگاه گذشت مدت یکسال **ف** بتمام وکمال **ص** واو وطی نکرد زن مذکوره را معلوم شد که عجز آن از وطی بسبب آفت اصلی ست

ففات الامساك بالمعروف ووجب عليه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه ففرق بينهما ولا بد من طلبها لان التفريق حقها وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه وقال الشافعي رح هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة ولها كمال مهرها ان كان خلا بها فان خلوة العنين صحيحة وتجب العدة لما بينا من قبل هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة في الوصول اليها فان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة في الجبلة ثم ان حلف بطل حقها وان نكل يؤجل سنة وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لا حق لها وان نكل يؤجل سنة وان كان مجبوبا فرق بينهما في الحال ان طلبت لانه لا فائدة في التاجيل والخصي يؤجل

وہرگاہ چنین شد نگاہداشتن آن زن بطریق معروف متصور نیست لہذا واجب ست کہ بگذارد آنرا بطریق احسان واگر او نگذارد پس قاضی قائم مقام او خواہد شد و حکم تفریق خواہد کرد میان آنہا و ضرورست کہ زن مذکورہ درخواست تفریق نماید زیراچہ آن حق وی ست ف باید دانست کہ این فرقت ایقاع یک طلاق بائن ست زیراچہ فعل قاضی منسوب سب بسوی شوہر مذکور پس گویا او خود طلاق دادہ است زن مذکورہ را و گفتہ است شافعی رح کہ تفریق مذکور فسخ نکاح ست اما نزد علمای ما رح پس نکاح قابل فسخ نیست ف بقصد و بالذات و اما ضمنا فسخ میشود چنانچہ وقتیکہ مرتد شود شوہر ھ و باید دانست کہ تفریق مذکور ایقاع طلاق بائن ست نہ رجعی بجہت آنکہ مقصود از تفریق دفع ظلم ست از زن مذکورہ و آن حاصل نمیشود مگر وقتیکہ طلاق بائن باشد چہ اگر بائن نباشد مراجعت خواہد نمود شوہر پس مقصود حاصل نخواہد شد مسئلہ ۲ ـ میرسد بزن مذکورہ تمام و کمال مہر اگر خلوت نمودہ باشد بآن شوہر مذکور زیراچہ خلوت عنین صحیح ست و واجب می شود عدت و بیان آن سابق گذشت و این وقتیست کہ شوہر اقرار نمودہ باشد باینکہ جماع نکردہ است زن مذکورہ را و اگر زن و شوی اختلاف نمایند در اینکہ جماع کردہ است آن زن را پس اگر زن مذکور ثیبہ باشد معتبر قول شوہر ست باسوگند زیراچہ شوہر منکر استحقاق حق فرقت ست ف و قول منکر مقبول است باسوگند ص و نیز اصل انیست کہ آلت شوہر سلیم باشد از آفت و مرض در خلقت ف و مقتضای طبیعت انیست کہ وطی کند وقتیکہ مانع نباشد و معتبر قول شخصیست کہ ظاہر حال شاہد وی باشد و او متمسک باشد باصل ھ و بعد ازان باید دانست کہ اگر سوگند نماید شوہر باطل میشود حق زن کہ فرقت ست و اگر نکول کند شوہر معین و موقت نمودہ میشود تا یکسال و اگر زن مذکورہ باکرہ باشد بہ بینند بسوی آن زنان پس اگر آنہا بگویند کہ زن مذکورہ باکرہ است موقت نمودہ میشود تا یکسال ف زیراچہ کذب شوہر ظاہر شد ھ و اگر بگویند زنان کہ آن باکرہ نیست بلکہ ثیبہ است امر کنند قاضی کہ سوگند خورد شوہر مذکور پس اگر او سوگند نمود حق فرقت نیست زن مذکورہ را و اگر سوگند ننماید موقت نمودہ میشود تا یکسال ف و اینہمہ کہ مذکور شد وقتیست کہ شوہر عنین باشد ص و اگر شوہر عنین نباشد بلکہ مجبوب باشد ف یعنی ذکر و خصیہ ہر دو یا ذکر او بریدہ باشد ص پس تفریق کند قاضی میان آنہا بالفعل وقتیکہ درخواست آن نماید زن مذکورہ زیراچہ در موقت نمودن آن تا یکسال ہیچ فائدہ نیست مسئلہ ۳ ـ اگر خصی باشد شوہر مؤجل و موقت نمودہ می شود تا یکسال

كما يؤجل العنين لان وطيه مرجو واذا اجل العنين سنة وقال قد جامعتها وانكرت نظر اليها النساء فان
قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن تأيدت بمؤيد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل
خيرت لتأيدها بالنكول وان حلف لا تخير وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه
فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار لانها رضيت ببطلان حقها وفي التأجيل تعتبر السنة القمرية
هو الصحيح ويحتسب بايام الحيض وبشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة
قد تخلو عنه واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي ترد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص
والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فر من

چنانچه موجل نموده میشود در حق عنین زیراچه ف آلت آن موجود و ثابت است پس ص احتمال دارد فائیده موجل کردن ص و جماع نماید
مسئله ۴ — هرگاه موجل نموده شود تا یکسال در حق عنین و او بگوید جماع کرده ام زن مذکوره را در اثنای سال مذکور و انکار نماید زن مذکوره
باید که نظر کنند زنان بسوی آن زن پس اگر بگویند آنها که زن مذکوره باکره است مختار میشود زن مذکوره ف میان تفریق و میان
اختیار نمودن شوهر مذکور ص زیراچه گواهی آنها قوت یافته است به بکارت ف چه اصل بکارت است ص و اگر بگویند زنان که
زن مذکوره ثیبه است سوگند داده می شود شوهر پس اگر او نکول نماید مختار میشود زن مذکوره ف میان تفریق و اختیار نمودن
شوهر مذکور ص زیراچه دعوی زن مذکوره قوت یافته است بسبب نکول شوهر مذکور و اگر سوگند نماید شوهر مذکور پس
زن مذکوره مختار نمیشود و اگر زن مذکوره ثیبه باشد در اصل ف یعنی در وقت نکاح و بگوید شوهر که جماع نموده ام زن مذکوره را در اثنای
مدت یکسال که موقت نموده بود قاضی و زن مذکوره انکار آن نماید ص پس معتبر قول شوهر است با سوگند ف یعنی سوگند داده می شود
پس اگر او حلف نماید خیار نیست مر زن مذکوره را و اگر نکول نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار است میان تفریق و میان اختیار نمودن
شوهر مذکور ص پس اگر زن مذکوره خود اختیار نماید شوهر را پس باقی نمی ماند مر او را اختیار بعد از آن زیراچه او راضی گشت ببطلان حق خود
مسئله ۵ — باید دانست که در موقت نمودن یک سال معتبر سال قمریست همین صحیح است و ایام حیض و ایام رمضان محسوب می شود
در آن سال زیراچه آن یافته میشود در سال ف و سال خالی نمی باشد از آن ص و ایام مرض شوهر و ایام مرض زن محسوب نیست زیراچه
سال گاهی خالی میباشد از مرض آنها مسئله ۶ — اگر زن معیوب باشد پس خیار فسخ نکاح ثابت نمیشود مر شوهر او را گفته است شافعی که
میرسد شوهر را که فسخ نماید و رد کند زن را بسبب پنج عیب یکی جذام دوم برص سوم جنون چهارم رتق ف یعنی تنگی که مدخل ذکر بسته
باشد ص پنجم قرن ف یعنی مانع از دخول ذکر در فرج چون غده یا گوشت که مرتفع باشد یا استخوان ص زیراچه عیوب مذکوره مانع
استیفاء منفعت بضع است از روی حس ف چون رتق و قرن ص یا از روی طبع ف چون جذام و برص و جنون ص زیراچه طبیعت
انسان متنفر میشود از صحبت زنیکه امراض مذکوره داشته باشد و حدیث پیغمبر علیه السلام مؤید است چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که بگریز از

المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح لها الخيار دفعا للضرر عنها كما فى الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت فى الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا او رجعيا او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهى حرة ممن تحيض فعدتها ثلثة اقراء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذا كانت بغير طلاق فهى فى معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم فى الفرقة الطارية على النكاح وهذا يتحقق فيها والاقراء الحيض عندنا وقال الشافعى رح الاطهار

مجذوم چنانکه بگریزی از شیر و دلیل علمای ما رح اینست که اگر استیفای بضع فوت شود بالکلیه باینطور که بمیرد زن مذکوره پیش از خلوت پس عقد نکاح فسخ نمیشود **ف** بلکه ثابت و متقرر میشود نکاح حتی که واجب میشود جمیع مهر **ص** پس تحقیقکه خلل واقع شود در استیفای منفعت بضع بسبب عیوب مذکوره بطریق اولی فسخ نخواهد شد عقد نکاح و سر آن اینست که مقصود از نکاح حاجت وطی است و استیفای منفعت بضع ثمره نکاح است و قدرت بر وطی که مستحق است حاصل است **ف** اما در رتقاء باینطور که نتواند وطی کند و اما در قرناء باینطور که برون دور کند مانع وطی را که غده و گوشت مرتفع و استخوان است و اما در غیر آن پس ظاهر است **ص مسئله** - اگر شوهر مجنون باشد یا مبروص یا مجذوم پس خیار ثابت نمی شود زن وی را چنانچه در صورت مجبوب و عنین و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست و گفته است محمد رح که مر زن مذکوره را خیار است تا او دفع نماید ضرر خود را بخلاف جانب شوهر چه او میتواند که دفع ضرر خود نماید بطلاق و دلیل شیخین رح اینست که اصل در نکاح عدم خیار است چه اگر خیار باشد مر او را باطل می شود حق شوهر اما در مجبوب و عنین خیار ثابت میشود بجهت آنکه بسبب قطع ذکر و نامردی خلل واقع میشود در مقصودیکه نکاح مشروع است برای آن و بسبب عیوب مذکوره خلل در مقصود مذکور نیست **ف** زیرا چه شوهر قادر است بر وطی زن مذکوره با وجود این عیبها **ص** پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت والله اعلم بالصواب

باب در بیان عدت **ف** و عدت عبارت است از تربص که لازم میشود مر زن را بسبب زوال نکاح بعد از وطی و احسن اینست که عدت عبارت است از ایامیکه نکاح حلال میشود بانقضای آن **ص مسئله ۱** - هرگاه طلاق باین دهد کسی زن خود را که حره است یا طلاق رجعی یا بغیر طلاق فرقت واقع شود میان آنها بعد از وطی پس عدت آن سه حیض است بشرطیکه زن مذکوره صاحب حیض باشد زیرا چه خدا تعالی فرموده است در قرآن مجید که زنان مطلقه تربص کنند بذات خود تا سه قروء و باید دانست که فرقت بغیر طلاق در معنی طلاق است زیرا چه عدت واجب است در صورت طلاق برای اینکه شناخته شود که رحم زن مطلقه خالی است از حمل یا مشغول است بحمل و این یافته میشود در صورتیکه فرقت بغیر طلاق واقع شود میان زن مدخوله و میان شوهر او **ف** و صورت فرقت بغیر طلاق اینست که زن تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود یا مرتد شود **ص** و سه قروء نزد علمای ما سه حیض است و گفته است شافعی رح که مراد طهر است

واللفظ حقيقة فيهما اذ هو من الاضداد كذا قال ابن السكيت . لا ينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض اولى اما عملا بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهر لم يبق جمعا ولانه معرف لبراءة الرحم وهو المقصود او لقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانا به وان كانت ممن لا تحيض من صغر او كبر فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الاية وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض باخر الاية وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وان كانت امة فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه اشار عمر رض بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وان كانت لا تحيض فعدتها شهر ونصف لانه متجزى فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر لقوله تعالى ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وعدة الامة شهران وخمسة ايام لان الرق منصف وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال عبد الله بن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد الاية التي

و دلیل علمای ما رح اینست که لفظ قرء که جمع آن قروء است از اضداد است و حیض و طهر دو معنی حقیقی اند و لفظ قروء شامل حیض و طهر هر دو نمیتواند شد بسبب اشتراک پس حمل نمودن آن بر حیض اولی است بجهت عمل بلفظ جمع چه اگر مراد سه طهر باشد و طلاق واقع میشود در طهر **ف** و آن طهر هم از قروء محسوب است **ص** پس جمع باقی نخواهد ماند بلکه عدت زن دو قرء و بعض قرء خواهد شد یا بجهت آنکه از حیض شناخته میشود برائت رحم و همان مقصود است یا بجهت آنکه قول عم که طلاق کنیز دو است و عدت آن دو حیض است بیان قول خدا تعالی است **مسئله ۲** — باید دانست که عدت زنیکه حیض نمی آید او را بسبب صغر سن یا کبر سن سه ماه است زیرا چه خدا تعالی در حق او چنین فرموده است در قرآن مجید **مسئله ۳** — عدت زن حامله وضع حمل است **ف** خواه آن حامله حره باشد یا کنیز **ص** چه در قرآن مجید چنین آمده است در حق او **مسئله ۴** — عدت کنیز صاحب حیض دو حیض است بجهت آنکه در حدیث آمده است که طلاق کنیز دو طلاق است و عدت آن دو حیض و بجهت آنکه رقیت موجب تنصیف است پس باید که طلاق کنیز یک و نیم طلاق باشد ولیکن هرگاه حیض تجزی و تقسیم نمیشود پس باین ضرورت نیم حیض کامل گردانیده شد لهذا دو حیض شد و باین اشاره کرده است عمر رض بقول خود که اگر میتوانستم هر آینه میگردانیدم عدت کنیز را یک و نیم حیض و اگر کنیز چنان باشد که او را حیض نمی آید **ف** بسبب صغر سن یا کبر سن **ص** پس عدت او یک و نیم ماه است زیرا چه ماه قابل تجزی و تقسیم است پس تنصیف نموده خواهد شد بنا بر رقیت **مسئله ۵** — عدت زن حره که شوهرش بمیرد چهار ماه و ده روز است زیرا چه چنین آمده است در قرآن مجید و عدت کنیزی که شوهرش بمیرد دو ماه و پنج روز است زیرا چه رقیت موجب تنصیف است و عدت زن حامله که خواه آزاد باشد یا کنیز وضع حمل اوست زیرا چه قول او تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنهاست مطلق است **ف** و شامل است زن آزاد و کنیز را و این مذهب عمر و ابن مسعود رض است و علی رض میفرمود که عدت زن حامله ابعد الاجلین است یعنی بوضع حمل یا گذشتن چهار ماه و ده روز هر یکی ازین دو که ابعد باشد زیرا چه قول خدا تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنهاست مقتضی آنست که شمرده شود عدت بوضع حمل و قول او تعالی که تربص کنند آن زنان بذات خود واجب آنست که عدت شمرده شود به چهار ماه و ده روز پس جمع نموده خواهد شد در میان این هر دو قول او تعالی در جواب علمای ما رح اینست **ص** که گفته است ابن مسعود رض که هر که مخالفت من کند من با او مباهله میکنم درانکه سوره نسای قصری **ف** یعنی آنیکه در آن عدت زنان حامله بوضع حمل مذکور است **ص** بعد آیت

فی سورة البقرة وقال عمر رض لو وضعت وزوجها علی سریره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج واذا ورثت المطلقة فی المرض فعدتها ابعد الاجلین وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح ثلث حیض ومعناه اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان رجعیا فعلیها عدة الوفات بالاجماع لابی یوسف رح ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلث حیض وانما تجب عدة الوفات اذا زال النکاح فی الوفات الا انه بقی فی حق الارث لا فی حق تغیر العدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجه ولهما انه لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدة احتیاطا فیجمع بینهما ولو قتل علی ردته حتی ورثته امرأته فعدتها علی هذا الاختلاف وقیل عدتها بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمة لا ترث من الکافر فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر لقیام النکاح من کل وجه

سورهٔ بقره نازل شده است که دران تربص بچهار ماه مذکور است ف پس ترتیب بعض ناسخ و بعض منسوخ خواهد بود ص در وقت الاحمال ف یعنی زنان حامله ص وگفته است عمر رض که اگر زن حامله وضع حمل نماید در حالیکه شوهر آن بر جنازه است هر آینه منقضی میشود عدت او و حلال است وی را که نکاح کند با شوهر دیگر مسئله ۹ اگر مریض بمرض موت طلاق داد زن خود را و بعد ازان مرد حتی که زن مطلقه مذکوره وارث او شد پس ابو حنیفه و محمد رح میگویند که عدت او ف چهار ماه و ده روز است اگر درین مدت یا در کمتر ازان سه حیض کامل شود و اگر سه حیض کامل نشود در مدت مذکوره بلکه در پنج ماه مثلاً سه حیض کامل شود پس عدت او سه حیض است اگرچه در پنجاه باشد و حاصل آنکه درینجا دو مدت است یکی مدت چهار ماه و ده روز و دوم مدت سه حیض هر کدام ازین دو مدت که دراز باشد همان مدت عدت زن مذکوره است ص و ابو یوسف رح گفته است که عدت زن مذکوره سه حیض است و اینهمه اختلاف درصورتیست که طلاق بائن یا سه طلاق داده باشد زن مذکوره را شوهر ش اما وقتیکه طلاق او رجعی باشد پس درینصورت عدت او عدت وفات ف چهار ماه و ده روز ص است باجماع و دلیل ابی یوسف رح این است که درصورت مذکوره بسبب طلاق نکاح زائل و منقطع شده است پیش از موت شوهر مذکور و عدت سه حیض واجب و لازم شده است بر زن مذکوره و عدت چهار ماه و ده روز عدت وفات است و آن واجب میشود درصورتیکه نکاح زائل شود بسبب وفات شوهر و درصورتیکه دران کلام است نکاح زائل شده است پیش از وفات شوهر ف سوال هرگاه نکاح زائل شد پیش از نکاح پس باید که زن مذکوره وارث شوهر مذکور نشود جواب ص نکاح باقی شمرده میشود در حق ارث فقط نه در حق تغیر عدت بخلاف آنکه اگر طلاق رجعی داده زن مذکوره را شوهر ش ف چه عدت او درینصورت وفات است باجماع ص زیراچه نکاح درینصورت ثابت بجمیع وجوه و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این است که هرگاه درصورت مذکوره نکاح باقی شمرده میشود در حق ارث پس باقی شمرده خواهد شد در حق عدت بنابر احتیاط لهذا هر کدام ازین دو مدت مذکوره که دراز باشد همان معتبر خواهد شد و اگر کشته شود شوهر زنی بسبب ارتداد حتی که زن مذکوره وارث او شود پس در عدت وی چنان اختلاف است مذکور شد و بعضی گفته اند که عدت وی ف سه ص حیض است باجماع زیراچه نکاح وی باقی شمرده نمیشود تا وقت موت شوهر ش در حق ارث چه زن مسلمان وارث کافر نمیشود ف ولیکن زن مذکوره وارث میشود بنابر آنکه استحقاق ارث وی مستند میشود بسوی وقت ارتداد شوهر پس عدت وی سه حیض خواهد بود ص مسئله ۔ اگر آزاد کرده شود کنیزی در عدت گذشته بسبب طلاق رجعی پس عدت او بعدت حره است زیراچه بعد از طلاق رجعی ف تا وقتیکه عدت نگذرد ص نکاح باقی ماند من جمیع وجوه

وإن أعتقت وهي مبتوتة أو متوفى عنها زوجها لم تنتقل عدتها إلى عدة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة أو الموت وإن كانت آئسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها أن تستأنف العدة بالحيض ومعناه إذا رأت الدم على العادة لأن عودها يبطل الإياس هو الصحيح فظهر أنه لم يكن خلفا وهذا لأن شرط الخليفة تحقق اليأس وذلك باستدامة العجز إلى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني ولو حاضت حيضتين ثم أيست تعتد بالشهور تحرزا عن الجمع بين البدل والمبدل والمنكوحة نكاحا فاسدا والموطوءة بشبهة عدتهما الحيض في الفرقة والموت لأنها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح والحيض هو المعرف وإذا مات مولى أم الولد عنها أو أعتقها فعدتها ثلث حيض وقال الشافعي رح حيضة واحدة لأنها تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا أنها وجبت بزوال الفراش فشبه عدة النكاح ثم إمامنا فيه عمر رض فإنه قال عدة أم الولد ثلث حيض ولو كانت ممن لا تحيض فعدتها ثلثة أشهر كما في النكاح وإذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتها أن تضع حملها وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رح وقال أبو يوسف رح عدتها أربعة أشهر وعشر

و اگر آزاد کرده شده کنیز در اثنای عدت در صورتیکه طلاق باین داده است آنرا شوهرش یا وفات کرده است شوهرش پس عدت او متغیر نمیشود ف یعنے عدت حره نمیگردد ص چه نکاح او زائل شده است بسبب بینونت یا بسبب موت شوهر

مسئله ۸ - اگر زن آیسه در عدت نشست بشمار ماه و بعد ازان در اثنای عدت خون حیض دید پس هر قدر مدت عدت که بشمار ماه گذشته است ساقط میشود اعتبار آن و از سر نو لازم شود برو عدت بشمار حیض قال رض این وقتیست که خون حیض دیده باشد موافق عادت ف یا منظور که ویرا عادت حیض بود بیشتر از ایاس ص چه درینصورت ایاس او باطل میشود و همین صحیح است زیراچه ظاهر شد که ماه در حق او قائم مقام حیض نیست و سر آن این ست که شرط قائم مقام شدن ماه مر حیض را تحقق ایاس ست و آن متحقق نمیشود مگر باستدامت عجز تا موت مانند فدیه در حق شیخ فانی ف واما اگر زن آیسه چنان باشد که گاهی خون حیض ویرا نیامده است اصلا و در عدت نشیند بشمار ماه و بعد ازان در اثنای عدت خون حیض به بیند پس در حق او مدت عدت که بشمار ماه گذشته است اعتبار آن ساقط نمیشود زیراچه آن در حق او اصل است و قائم مقام حیض نیست ص

مسئله ۹ - اگر زنیکه در عدت نشسته است بشمار حیض بعد از گذشتن دو حیض حیض او بند شود و زن مذکوره آیسه گردد پس او از سر نو در عدت نشیند بشمار ماه و حساب از حیض ها ساقط میگردد تا جمع میان بدل که ماه است و مبدل که حیض ست لازم نیاید

مسئله ۱۰ - عدت منکوحه بنکاح فاسد بحیض است در صورت وفات شوهر و هم در صورتیکه فرقت واقع شود میان او و میان شوهرش و همچنین عدت زنیکه بشبهه وطی کرده باشد ویرا کسے زیراچه عدت واجب است در حق آنها برای شناختن پاکی رحم او ف تا معلوم شود که رحم او پاک ست از حمل یا پاک نیست ص نه برای ادای حق نکاح و علامت شناختن حال رحم حیض ست پس عدت آنها بحیض خواهد بود

مسئله ۱۱ - اگر بمیرد خواجه ام ولد و بگذارد آنرا یا آزاد کند آنرا خواجه اش پس عدت آن سه حیض است و شافعی رح گفته است که عدت او یک حیض ست زیراچه عدت واجب شده است بر زن بسبب زوال ملک مالک پس عدت آن مشابه استبرا است و دلیل علمای ما رح این ست که عدت واجب ست بر او بسبب زوال فراش ف چه ص ن ف مذکوره فراش خواجه است ص پس عدت آن مشابه عدت نکاح است و نیز فرموده است عمر رض که عدت ام ولد سه حیض ست و اگر ام ولد صاحب حیض نباشد ف یعنی حیض نمی آید ویرا ص پس عدت او سه ماه است مانند منکوحه

مسئله ۱۲ - اگر بمیرد صغیری و بگذارد زن خود را که حامله است پس عدت او وضع حمل است نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح گفته است که عدت او چهار ماه و ده روز است

وهو قول الشافعي رح لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ولهما اطلاق قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانها مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت
لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل
منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلا تتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بمدة
الحمل فافترقا ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث لها الحبل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عند الموت
حكما ولا يثبت نسب الولد في الوجهين لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يقام مقامه في موضع التصور واذا
طلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم تعتد بالحيضة التي وقع فيها الطلاق لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلا ينتقص
عنها واذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ما تراه المرأة من الحيض محتسبا
منهما جميعا واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها اتمام العدة الثانية وهذا عندنا
وقال الشافعي رح لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج

و همین قول امام شافعی رح است زیرا که حمل ثابت النسب نیست از صغیر مذکور پس حمل مذکور چنان است که حادث شود بعد از موت صغیر مذکور و دلیل ابو حنیفه و محمد رح آنست که حق تعالی
در قرآن مجید فرموده است که زنانیکه صاحب حمل اند عدت آنها وضع حمل است و این مطلق است ف و شامل زن مذکوره ص و دوم این است که عدت
زنیکه شوهرش بمیرد مقدر است بمدت وضع حمل در حق زن حامله خواه آن مدت کوتاه باشد خواه دراز و عدت زن مذکوره برای شناختن حال رحم نیست مگر نه عدت
او چهار ماه و ده روز مقرر نمیشد با وجودیکه حیض می آید او را و حال آنکه عدت او چهار ماه و ده روز مشروع است با وجودیکه زن مذکوره صاحب حیض است
ولیکن عدت برای ادای حق نکاح واجب است و این معنی متحقق است در حق زن صبی مذکور اگرچه حمل آن زن ثابت نیست از صبی مذکور بخلاف حملیکه حادث شود بعد از موت صبی
مذکور چه در این صورت واجب است عدت او چهار ماه و ده روز پس معتبر نخواهد شد بسبب حادث شدن حمل بعد از موت و در صورتیکه کلام در آن است واجب
شده است عدت بمدت وضع حمل از وقتیکه واجب شده است عدت پس فرق ظاهر است میان این صورت و قیاس یکی بر دیگری صحیح نیست ف و طریق شناختن حمل بعد از
موت صغیر مذکور این است که بزاید زنش بگذشتن شش ماه یا زیاده از آن از روز موت او و همین اصح است و بعضی گفته اند که طریق شناختن آن
این است که بزاید در زیاده از دو سال ص مسئله ۳ اگر بمیرد شوهر بالغ و بعد از وفات او بزاید زن او در مدت زیاده از شش ماه و کمتر از دو سال
از وقت موت شوهر مذکور پس عدت زن مذکوره بوضع حمل است بجهت آنکه حمل آن ثابت النسب است از شوهر مذکور پس این حمل چنان شمرده شود که گویا موجود بود
در وقت مردن شوهرش باید دانست که حمل در صغیر ثابت النسب نیست از صغیر مذکور خواه آن حمل موجود باشد در حین حیات صغیر مذکور خواه حادث شود بعد از موت او
زیرا چه صبی را آب منی نیست پس حمل از وی متصور نیست و نکاح قائم مقام آب منی نمیشود مگر در جائیکه آب منی متصور باشد مسئله ۴ اگر شخصی طلاق دهد زن خود را
در حالت حیض پس آن حیضیکه در آن طلاق داده است در عدت شمرده نمیشود زیرا چه عدت مقدر است به سه حیض کامل و اگر حیض مذکور از عدت شمرده شود نقصان لازم آید
ف چه بعضی از آن حیض پیش از طلاق گذشته است پس اعتبار از عدت شمرده نمیشود و چه این مقدم است از طلاق ص مسئله ۵ اگر بشبهه وطی کند کسی زنی را که در عدت نشسته است
از طلاق پس واجب لازم شود بر وی عدت دیگر و تداخل شود میان هر دو عدت یعنی آنچه بیند از حیض شمرده شود از هر دو عدت و بعد از آن اگر منقضی شود عدت اول و
عدت دوم تمام نشود پس بر او لازم است که عدت دوم را تمام کند و اینکه مذکور شد نزد علمای ما رح است و شافعی رح گفته است
که تداخل نیست ف میان دو عدت مذکوره ص زیرا چه مقصود از عدت عبادت است چه عدت باز ایستادن است خود را از شوهر کردن

والخروج فلا تتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان
ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور
وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق
وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها لان
سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشايخنا يفتون
في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة والعدة في النكاح الفاسد عقيب
التفريق او عزم الواطئ على ترك وطئها وقال زفر من آخر الوطئات لان الوطئ هو السبب الموجب
ولنا ان كل وطئ وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطئة الواحدة لاستناد الكل الى حكم
عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لا تثبت العدة مع جواز
وجود غيره ولان التمكن على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطئ لخفائه ومساس الحاجة الى معرفة الحكم في حق غيره

بیرون شدن از خانه پس تداخل نخواهد شد ف چه تداخل نیست میان دو عبادت ص چون دو روزه در یک روز و دلیل علمای ما این است
که مقصود از عدت شناختن حال رحم است و آن بیک عدت حاصل است پس تداخل خواهد شد میان دو عدت مذکوره و معنی عبادت مقصود نیست
بلکه تابع است لهذا عدت منقضی میشود بدون علم زن معتده با وجود باز ماندن او از بیرون شدن و از خانه و از نکاح کردن با شوهر دیگر و از وسمه او
مسئله ۱۵- اگر کسی وطی کند زنی را که در عدت نشسته است بسبب وفات شوهر پس او در عدت خواهد نشست بچهار ماه و ده روز
و معتد شمار کرده خواهد شد آنچه ببیند از حیض در ماه های مذکوره تا تداخل متحقق شود بقدر امکان مسئله ۱۶- باید دانست که ابتدای عدت
طلاق عقیب طلاق است و ابتدای عدت وفات عقیب وفات است پس اگر مطلع نشود زن بر اینکه شوهرش طلاق داده است یا بر اینکه مرده است
تا آن زمان که بگذرد مدت عدت پس منقضی میشود عدت او زیرا چه سبب وجوب عدت طلاق یا وفات است پس اعتبار نموده خواهد شد ابتدای
عدت از وقت وجود سبب و مشایخ ما حکم فتوی داده اند باینکه ابتدای عدت طلاق از وقت اقرار طلاق است تا مندفع شود تهمت و احتمال
مواضعت ف یعنی تهمت اینکه هر دو زن و شوهر باهم اتفاق نموده اند بر وقوع طلاق و گذشتن عدت تا صحیح شود اقرار شوهر در مرض
بدین ورحق زن مذکوره و صحیح شود وصیت او درحق آن زن ص مسئله ۱۷- ابتدای عدت در صورت نکاح فاسد عقیب تفریق
قاضی است یا عقیب عزم شوهر است بر ترک وطی آن ف باینطور که بگوید صریحا عزم نمودم بر ترک آن ص و زفر رح گفته است
که از وقت وطی آخر از وطیها زیرا چه وطی سبب موجب عدت است ف در نکاح فاسد پس اعتبار نموده خواهد شد وطی اخیر
ص و دلیل علمای ما حنفیه این است که هر وطی که یافته میشود در نکاح فاسد بمنزله یک وطی است زیرا چه وطیها مستند شده
اند بسوی عقد واحد لهذا اکتفا نموده میشود بمقابل جمیع وطیها بمهر واحد پس پیش از تفریق و پیش از عزم بر ترک وطی ثابت نمیشود
عدت چه هر وطی که یافته شود جائز است که بعد از ان نیز وطی دیگر یافته شود ف پس لا بد است که تفریق یا عزم مذکور یافته شود
وطی [illegible] نیست ص و هم اینکه وطی [illegible] بر ترک آن [illegible] خفیه است [illegible] قائم مقام وطی است حقیقة زیرا چه
[illegible] نکاح آن [illegible] محتاج است [illegible] حکم [illegible] مقام آن [illegible] امر ظاهر [illegible]

واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبها الزوج کان القول قولها مع الیمین لانها امینة فی ذلک وقد اتهمت بالکذب فتحلف کالمودع واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها فی عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعلیه مهر کامل وعلیها عدة مستقبلة وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح علیه نصف المهر وعلیها اتمام العدة الاولی لان هذا طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المهر ولا استیناف العدة واکمال العدة الاولی انما یجب بالطلاق الاول الا انه لم یظهر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظهر حکمه کما لو اشتری ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة فی یده حقیقة بالوطیة الاولی وبقی اثره وهو العدة فاذا جدد النکاح وهی مقبوضة ناب ذلک القبض عن القبض المستحق فی هذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یده یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لا عدة علیها اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیة لم تجب وجوابه ما قلنا واذا طلق الذمی الذمیة فلا عدة علیها وکذا اذا خرجت الحربیة الینا مسلمة فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وهذا کله عند ابی حنیفة رح وقالا علیها وعلی الذمیة العدة

ص مسئله ۱۸ — اگر بگوید زن معتده که عدت من گذشت و انکار آن نماید شوهر پس قول زن با سوگند معتبر ست زیراچه زن مذکوره امین ست در قول مذکور و متهم بکذب کرده است ویرا شوهرش پس سوگند خواهد خورد مانند مودع مسئله ۱۹ — وقتیکه طلاق بائن داد شخصی زن خود را و بعد ازان نکاح کرد او را در اثنای عدت بعد ازان طلاق داد و پیش از وطی پس واجب میشود بر آن شخص مهر کامل و واجب میشود بر آن زن عدت از سر نو نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و محمد رح گفته است که واجب میشود بر آن شخص نصف مهر و بر زن مذکوره واجب است تمام نمودن عدت اول زیراچه طلاق دوم طلاق ست پیش از وطی پس موجب کمال مهر نخواهد شد و نه موجب این خواهد شد که زن مذکوره در عدت نشیند از سر نو و جز این نیست که تمام کردن عدت اول واجب است بسبب طلاق اول ولیکن تمام کردن عدت اول ظاهر نبود در حالتیکه نکاح کرده بود زن مذکوره را شوهرش بار دیگر و هر گاه مرتفع شد آن نکاح بسبب دادن طلاق بار دوم ظاهر شد که واجب ست بر انکه با تمام رساند عدت اول را و این مسئله مانند آن شد که خرید کند مولی ام ولد خود را و بعد ازان آزاد کند او را و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح این ست که ف دادن طلاق بار دیگر بعد از وطی است زیراچه ص زن مذکوره در قبضهٔ شوهر مذکور است حقیقة بسبب وطیکه پیشتر نموده است و هنوز اثر آن باقیست و آن عدت ست و هر گاه نکاح کرد او را از سر نو در اثنای عدت در حالیکه زن مذکوره در قبضهٔ او ست پس آن قبض قائم مقام آن قبض گشت که بسبب نکاح دوم متحقق و واجب شده است چنانچه غاصب اگر خرید کند مغصوب خود را که در قبضهٔ او ست پس او قابض آن مبیع میشود بمجرد عقد بیع پس ظاهر شد که طلاق بار دوم بعد از وطی ست و زفر رح گفته است که بر زن مذکوره عدت واجب نیست اصلا زیراچه عدت اول ساقط شد بسبب نکاح دوم پس عدت اول عود نخواهد کرد و عدت واجب نیست بسبب طلاق بار دوم ف چه آن طلاق پیش از وطی است ص و جوابش آنست که مذکور شد در دلیل شیخین رح مسئله ۲۰ اگر طلاق دهد ذمی زن خود را که ذمیه ست پس عدت واجب نیست بر ذمیهٔ مذکوره و همین حکم زن حربیه است که مسلمان شده از دار حرب بدار اسلام آمده است پس آنها را جائز است که بعد طلاق پیش از گذشتن عدت نکاح کنند مگر وقتیکه حامله باشند و این قول ابی حنیفه رح ست در حق ذمیهٔ مذکوره در صورتیکه آنها قائل و معتقد نباشند بوجوب عدت و صاحبین رح گفته اند که بر هر دو زن مذکوره عدت واجب ست

اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في كتاب النكاح وقول ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة عليها واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب اخر وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر الرجل وتركها لعدم التبليغ وله قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني ادم والحربي ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب وعن ابي حنيفة رح انه يجوز نكاحها ولا يطأها كالحبلى من الزنا والاول اصح

فصل

قال وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا واما المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي رح لا حداد عليها لانه وجب اظهارا للتاسف

اما وجوب آن بر ذمیه کو بجهت آنست که ذمیان التزام نموده اند چیزی را که حکم علیه است و معاملات از احکام شرع و اما وجوب آن بر زن حربیه مذکوره که مسلمان شده بدار اسلام آمده است این ست که عدت واجب میشود در صورتیکه فرقت واقع شود بسبب دیگر سوای طلاق **ف** چون موت شوهر و تمکین وطی نمودن برای پسر شوهر **ص** پس همچنین بسبب تباین دار واجب خواهد شد بخلاف وقتیکه مرد مسلمان شده بیاید بدار اسلام و زنش در دار حرب ماند چه بران زن عدت واجب نیست بسبب آنکه تبلیغ حکم وجوب عدت بسوی زن مذکوره متعذر است چه او در دار حرب است و دلیل ابی حنیفه رح در حق ذمیه این ست که ذمیان مخاطب و مکلف نیستند بحقوق شرع پس وجوب عدت بران بجهت حق شرع متعذر نیست و همچنین وجوب عدت بر ذمیه مذکوره متعذر نیست بجهت حق شوهر چه شوهر قایل و معتقد نیست بوجوب عدت و دلیل ابی حنیفه رح در حربیه مذکوره یکی این ست که خدای تعالی فرموده است بمسلمانان که نکاح کنید زنانی را که مسلمان شده بدار اسلام آمده اند دوم آنست که عدت هر جا که واجب است متعلق ست بآن حق انسان و حربی بمنزله جماد است لهذا مملوک میشود و اما وقتیکه زن مذکوره حامله باشد پس درینصورت عدت واجب است بر زن مذکوره بجهت آنکه در شکم او فرزند ثابت النسب است و از ابی حنیفه رح روایتست که نکاح کردن بازن حامله مذکوره جایز است لیکن باید که وطی نکند آنرا شوهرش چنانچه جایز است نکاح کردن حامله اگر حمل او از زنا است و آنچه اول مذکور شد صحیح است والله اعلم

فصل در بیان حداد **ص** اینست که حداد عبارت است از ترک نمودن خوشبو و زینت چون سرمه و روغن خوشبو وغیره خوشبو مگر بسبب عذر و در جامع صغیر مذکور است که مگر بسبب درد **مسئله** حداد واجب است بر زنیکه شوهرش بمیرد وقتیکه او بالغه و مسلمان باشد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حلال نیست مر زنی را که ایمان آورده است بخدا و بروز قیامت که حداد نماید بر هیچ مرده زیاده از سه روز مگر بشوهر خود چه زن را واجب است که حداد نماید بر شوهر خود چهار ماه و ده روز و همچنین حداد واجب ست بر زنیکه بائن ست و این مذهب علمای ما رح است و شافعی رح گفته است که حداد واجب نیست بران زن بر اینچه حداد واجب ست برای اظهار تاسف بر فوت شدن شوهر که ایفای عهد نموده است تا وقت مرگ و تاسف نیست در اینجا چون شوهر بکه وحشت انداخته است او را بسبب طلاق بائن **ف** و حین حیات خود **ص** و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم نهی فرموده است زن معتده را از اینکه خضاب نماید دست خود را بحنا و فرموده که حنا خوشبوئیست که در دست داشته میشود و دوم این ست که حداد واجب ست برای اظهار

على فوت زوج وفى نعيدها الى مانه وقد اوحشها بالابانة فلا تاسف بفوته ولنا ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب لانه يجب اظهارا للتاسف على فوت نعمة النكاح الذى هو سبب لصونها وكفاية مؤنها والابانة اقطع لها من الموت حتى كان لها ان تغسله ميتا قبل الابانة لا بعدها والحداد ويقال الاحداد وهما لغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب وغير المطيب الا من عذر وفى الجامع الصغير الا من وجع والمعنى فيه وجهان احدهما ما ذكرناه من اظهار التاسف والثانى ان هذه الاشياء دواعى الرغبة فيها وهى ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع فى المحرم وقد صح ان النبى عليه السلام لم ياذن للمعتدة فى الاكتحال والدهن لا يعرى عن نوع طيب وفيه زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه قال الا من عذر لان فيه ضرورة والمراد الدواء لا الزينة ولو اعتادت الدهن فخافت وجعا فان كان ذلك امرا ظاهرا يباح لها لان الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير اذا احتاجت اليه لعذر لا بأس به ولا تختضب بالحناء لما روينا ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه يفوح منه رائحة الطيب قال ولا احداد على كافرة لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع ولا على صغيرة لان الخطاب موضوع عنها وعلى الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف المنع من الخروج لان فيه ابطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته قال وليس فى عدة ام الولد ولا فى عدة النكاح الفاسد احداد لانهما ما فاتهما نعمة النكاح ليظهر التاسف والاباحة اصل

بزوال شدن نعمت نکاح که سبب عصمت وکفایت مؤنت است ودرحق زن طلاق بائن قاطع تر است مر این نعمت را به نسبت موت شوهر چه زن را جائز است که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر بائن نشده باشد و جائز نیست زن را که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر بائن شده باشد پس معلوم شد که طلاق بائن قاطع تر است مر نعمت مذکور را به نسبت موت شوهرش پس درین صورت نیز حداد واجب خواهد شد و باید دانست که سبب وجوب حداد دو چیز است یکی اظهار تاسف چنانچه مذکور شد و دوم اینکه زینت نمودن باستعمال چیزهای مذکوره موجب رغبت مردان است بسوی زن وحال آنکه درحق زن مذکوره نکاح منع است پس باید که اجتناب نماید از استعمال چیزهای مذکوره تا درحرام نیفتد و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم زن معتده را اذن سرمه کشیدن واستعمال روغن نمودن نداد زیرا چه آن خالی نیست از بوی خوش ودران زینت موی سر است لهذا استعمال آن منع است مر محرم را و باید دانست که آنچه مذکور شد که زن مذکوره را استعمال خوشبو و روغن وغیره جائز نیست مگر بسبب عذر پس مراد ازان این است که بسبب عذر جائز است زیرا که استعمال آن چیزها کند چه دران ضرورت است لیکن باید که نیت وی از استعمال آن دوا باشد نه زینت مسئلہ ۲ اگر زن مذکوره را عادت استعمال روغن شد یا در ترک آن خوف درد و بیماری است پس اگر این امر ظاهر باشد و در ظن غالب جائز است زن مذکوره را استعمال چیزهای مذکوره زیرا چه چیزیکه غالب آن در ظن وقوع آن بمنزله واقع و متحقق است و همچنین مضائقه نیست زیرا که لباس حریر پوشد وقتیکه او محتاج شود بسوی آن بسبب عذر می و جائز نیست زن مذکوره را حنا بستن بنابر حدیثی که مذکور شد و همچنین جائز نیست زیرا پوشیدن لباس رنگین برنگ گل معصفر و زعفران زیرا چه ازان بوی خوش می آید مسئلہ ۳ — حداد واجب نیست بر زن کافره زیرا چه او مخاطب و مکلف نیست بحقوق شرع و همچنین حداد واجب نیست بر صغیره چه او مکلف نیست و بر کنیز حداد واجب است زیرا چه او مکلف و مخاطب است بحقوق شرع در چیزیکه دران باطل نمیشود حق خواجه اش ف و بسبب حداد حق خواجه باطل نمیشود ص ولیکن بیرون رفتن از خانه در حق او منع نیست چه درین ابطال حق خواجه لازم می آید و حق خواجه مقدم است بر حق خدا تعالی چه بنده محتاج است ف خدا و تعالی محتاج نیست ص مسئلہ ۴ - درصورتیکه در عدت نشسته باشد ام ولد بسبب [illegible] حداد واجب نیست بر ان و همچنین درصورتیکه منکوحه بنکاح فاسد در عدت نشسته باشد حداد واجب نیست بر ان زیرا چه در حق آنها زوال نعمت نکاح فوت نشده است تا آنها اظهار تاسف نمایند و زینت و استعمال چیزهای مذکوره مباح است و اصل ف و چون علت منع آن یافته نشد در حق ایشان پس حکم مباح آید در حق آنها استعمال چیزهای مذکوره

ولا ينبغي ان تخطب المعتدة ولا بأس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا وقال عليه السلام السر النكاح وقال ابن عباس رض التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج وعن سعيد بن جبير رض في القول المعروف اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع ولا يجوز للمطلقة الرجعية والمبتوتة الخروج من بيتها ليلا ولا نهارا والمتوفى عنها زوجها تخرج نهارا وبعض الليل ولا تبيت في غير منزلها اما المطلقة فلقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج وقيل الزنا ويخرجن لاقامة الحد واما المتوفى عنها زوجها فلانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال الزوج حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق عليها وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار فصار كما اذا خافت

ص مسئله ۵ - سزاوار نیست کسی را که ف مراد ص خواستگاری نماید زن معتده را و اگر بطریق تعریض نماید مضائقه نیست زیراچه در قرآن مجید آمده است که نباید که با آن زنان وعده سر نمائید مگر آنکه بگوئید قول معروف و پیغمبر صلعم فرموده است که معنی سر نکاح است و ابن عباس رض گفته است که تعریض اینست که بگوید کسی بحضور زن مذکوره من اراده نکاح دارم و معنی قول معروف مرویست بروایت سعید بن جبیر که بگوید مرد بزن من رغبت دارم بتو و اراده اجتماع دارم مسئله ۶ - جائز نیست زن مطلقه را که از خانه بیرون رود نه در شب و نه در روز خواه آن زن مطلقه باشد بطلاق رجعی خواه بطلاق بائن زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید از بیرون رفتن و بیرون بردن آنها منع فرموده است مگر آنکه بکنند فاحشه ظاهره و بعض گفته اند که فاحشه عبارت ست از نفس خروج و بعض گفته اند که زنا ست و برای اقامت حد رفتن جائز ست و زنیکه شوهرش مرده است جائز ست ویرا که از خانه بیرون رود در روز هم و در بعض اوقات شب و لیکن جائز نیست ویرا که شب باتمام شود مگر در منزل و مکان خود زیراچه نفقه نیست مر او را در مال شوهرش پس او محتاج است باینکه بیرون رود در روز برای طلب معاش خود و گاهی خروج آن دراز میشود اتفاقاً تا آن زمان که شب می آید ف لهذا جائز ست ویرا خروج در بعض اوقات شب ص بخلاف مطلقه چه ویرا خروج اصلا جائز نیست زیراچه مر او را نفقه است از مال شوهرش حتی اگر خلع نماید زن بر نفقه عدت خود پس درین صورت بعضی گفته اند که جائز ست ویرا خروج در روز و بعضی گفته اند که جائز نیست ویرا خروج اصلا زیراچه او ساقط کرده است حق خود را که نفقه عدت است پس منع از خروج که حق شرع است باطل نخواهد شد مسئله ۷ - واجب است بر زن معتده که عدت نشیند در خانه که سکونت میداشت در وقت وقوع طلاق یا در وقت موت شوهر خواه در وقت طلاق و موت شوهر در آن خانه باشد یا رفته باشد برای ملاقات مادر و پدر مثلا زیراچه چنین مذکور ست در قرآن مجید و نیز در حدیث آمده است که پیغمبر صلعم فرموده است مر زنی را که شوهرش کشته شده بود که سکونت کن در خانه خود تا آن زمان که عدت تو منقضی شود مسئله ۸ - اگر حصه زن از خانه شوهرش که مرده است چنان باشد که کفایت نکند مر آن زن را برای سکونت و وارثان میت او را بیرون کنند از حصه خود ها و سکونت کردن ندهند پس درینصورت جائز ست مر آن زن را که انتقال نماید از مکان خود زیراچه وی را عذریست و عذر را در عبادات تاثیر ست ف و عدت نیز از قبیل عبادات است ص پس چنان شد که اگر زن معتده را خوف دزد باشد

على متاعها او تخاف سقوط المنزل او كانت فيها باجر ولا تجد ما تؤديه لتنتقل وقعت الفرقة بطلاق بائن او ثلث لا بد من سترة بينهما ثم لا باس لانه معترف بالحرمة الا ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فحينئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت اليه والاولى ان يخرج هو ويتركها وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن وان ضاق عليهما المنزل فلتخرج والاولى خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فطلقها ثلثا او مات عنها في غير مصر فان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصرها لانه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها ولي او لم يكن معناه اذا كان الى المقصد ثلثة ايام ايضا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج قال الا ان يكون طلقها او مات عنها زوجها في مصر فانها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم

بر متاع خود و در سکنای خود یا خوف افتادن آن خانه باشد یا سکونت وی دران خانه بطریق اجاره باشد و اجرت آن میسر نباشد ف اور اجه درینصورتها بسبب عذرهای مذکوره انتقال می نماید و همچنین درینجا نیز ص وبعد ازان باید دانست که اگر فرقت واقع شود میان زن و شوهر بسبب طلاق بائن یا بسبب سه طلاق پس ضرورست که پرده و حجاب باشد میان آنها و اگر آن هر دو در یک خانه سکونت نمایند مضائقه نیست بشرطیکه پرده و حجاب باشد میان آنها زیراچه شوهر مذکور قائل است بانیکه زن مذکوره درینحالت حرام ست برا و ف پس سکونت در یک خانه بشرط پرده و حجاب مضائقه نیست درحق او ص مگر وقتیکه آن مرد فاسق باشد ف و اطمینان خاطر ف نباشد ازو بلکه خوف آنست که فعل حرام کند با زن مذکوره پس درین هنگام زن مذکوره بیرون شود از خانه مذکور ف تا او سکونت نکند دران خانه ص چه این عذرست ف زیرا برای بیرون شدن از خانه مذکور ص و بعد ازان چون سکونت کند در خانه دیگر باید که ازان خانه انتقال ننماید و بهتر اینست که آن شوهر فاسق بیرون شود از خانه مذکور و بگذارد زن مذکوره را دران خانه و اگر آنها مقرر نمایند برای ممانعت وطی زنی ثقه را که قادر باشد بر ممانعت وطی پس این مستحسن ست ف خواه شوهر مذکور صالح باشد یا فاسق ص و اگر منزل سکونت تنگ باشد درحق آنها پس باید که بیرون شود زن مذکوره ازانخانه و بهتر این ست که شوهر مذکور بیرون شود ازانخانه ف و زن مذکوره دران خانه سکونت نماید بانیکه مذکور شد و نیست که نباشد مر شوهر را اگر یک خانه ص مسئله اگر سفر کرد زنی با شوهر خود بقصد مکه و شوهر مذکور وی را سه طلاق داد در اثنای راه یا مرد شوهر مذکور و گذاشت آن زن را در غیر شهر پس اگر میان آن مکان و میان شهر مذکور مقدار مسافت باشد که در کمتر از سه روز طی کرده میشود پس درینصورت زن مذکوره را باید که مراجعت نماید بسوی شهر خود زیراچه این مراجعت خروج ابتدائی نیست بلکه بنا بر خروج سابق ست و اگر مسافت مذکوره مسافت سه روز باشد پس درینصورت زن مذکوره مختارست اگر خواهد مراجعت نماید بسوی شهر خود و اگر خواهد برود بسوی زیارت کعبه و حج خواه همراه وی ولی او باشد یا نباشد قال رض این حکم وقتیست که میان مکان مذکور و میان مکه مسافت سه روز باشد زیراچه در ماندن آن دران مکان زیاده خوف ست بنسبت خروج ازان مکان ولیکن مراجعت نمودن بسوی خانه شوهر اولی ست تا عدت نشیند در منزل شوهر اگر در صورت مذکوره شوهر مذکور وی را طلاق یا بعد از مردن بگذارد زن مذکوره را در شهر پس درینصورت زن مذکوره را باید که بیرون نشود از شهر مذکور تا آنزمان که عدت او منقضی شود و بعد ازان برآید ازان شهر اگر همراه او محرمی باشد

وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كان معها محرم فلا بأس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذى الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر وانما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم وله ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير المحرم ففي العدة اولى

باب ثبوت النسب

ومن قال ان تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فولدت ولدا لستة اشهر من يوم تزوجها فهو ابنه وعليه المهر اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله في حالة النكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو يخالطها فوافق الانزال النكاح والنسب يحتاط في اثباته واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فتأكد المهر به قال ويثبت نسب ولد المطلقة الرجعية اذا جاءت به لسنتين او اكثر ما لم تقر بانقضاء عدتها لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز انها تكون ممتدة الطهر وان جاءت به لاقل من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة

وآنچه مذکور شد قول امام ابوحنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که اگر همراه وی محرم باشد مضائقه نیست در بیرون آمدن از شهر پیش از گذشتن عدت و دلیل ایشان اینست که برآمدن ازان شهر مباح است و برای دفع شدن از وی مشقت و کلفت سفر و وحشت تنهائی و این عذر است و حرمت سفر مرتفع میشود بسبب همراه شدن محرم و دلیل ابوحنیفه رح اینست که عدت مانع تر است و برای برآمدن نسبت بعدم همراهی محرم زیرا که جائزست زن را که برآید و برود در کمتر از مسافتیکه کمتر از حد سفر است بدون محرم و این جائز نیست معتده را و هرگاه حرام است در حق زن بیرون شدن و رفتن بسفر بغیر محرم پس بسبب عدت بطریق اولی حرام خواهد بود والله اعلم بالصواب

باب در بیان ثبوت نسب مسئله ۱ اگر گفت شخصی که اگر نکاح کنم فلانه زن را پس وی مطلقه است و بعد ازان نکاح کرد آنرا و زن مذکوره فرزندی زائید بعد از شش ماه از روز نکاح پس نسب آن فرزند ثابت میشود و واجب میشود بروی مهر اما نسب بجهت آنکه زن مذکوره در وقت علوق فراش وی بود چون زن مذکوره فرزند زائیده است بعد گذشتن شش ماه کامل از وقت نکاح زائیده به از زیاده است از وقت وقوع طلاق بسبب آنکه طلاق واقع شده بعد از نکاح پس علوق پیش از وقوع طلاق است در حالت نکاح ف سوال متصور نیست علوق در حالت نکاح چه بوقت نکاح علوق نمی ماند بلکه بعد از وطی و آن متاخر است از نکاح پس چگونه ثابت شد که علوق پیش از وقوع طلاق است چه وطی و وقوع طلاق هر دو بعد از نکاح است جواب ص متصورست علوق در حالت نکاح بطوریکه نکاح کرده باشد زن مذکوره را در حالیکه او با وی مختلط است پس نکاح و انزال معا اتفاق شد و نسب امریست که احتیاط کرده میشود در اثبات آن ف هذا برای اثبات آن چنین احتمال اعتبار نموده شد ص اما وجوب مهر پس بجهت آنست که هرگاه ثابت شد نسب فرزند مذکور از وی پس او وطی کننده شمرده شد حکما پس واجب شد مهر بسبب وطی مسئله ۲ — اگر شخصی طلاق رجعی داد زن خود را و زن مذکوره فرزندی بزاید بعد از گذشتن دو سال از وقت طلاق یا زیاده ازان پس نسب فرزند ثابت است از شخص مذکور اگر زن مذکوره اقرار نکرده باشد بانقضای عدت بسبب آنکه احتمال است که حمل شده باشد در حالت عدت بنا بر آنکه شاید طهر زن مذکوره دراز باشد ف پس مدت او دراز خواهد شد بنا بر درازی طهر ص و اگر فرزند زاید در کمتر از دو سال از وقت طلاق پس زن مذکور بائن میگردد از شوهر خود بسبب گذشتن عدت ف بوضع حمل

ويثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطي مراجعا والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطا واذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطيها حرام الا ان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطيها بشبهة في العدة فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهر لم يلزمه حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يثبت النسب منه الى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة معينة وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله

ص و نسب فرزند مذکور ثابت میشود از شخص مذکور زیرا چه احتمال است که علوق پیش از طلاق باشد در حالت نکاح و نیز احتمال است که بعد از طلاق باشد در اثنای عدت و رجعت ثابت نمیشود بجهت آنکه چنانچه احتمال علوق بعد از طلاق است همچنین احتمال آن پیش از طلاق است پس رجعت ثابت نخواهد شد بسبب شک و اگر زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن زیاده از دو سال پس درینصورت رجعت ثابت میشود زیرا چه حمل درینصورت بعد از طلاق است و ظاهر این است که آن حمل از شخص مذکور است چه زنا ثابت نیست بر زن مذکوره پس ثابت شد که شخص مذکور در ایام عدت وطی کرده است بسبب این وطی رجعت ثابت خواهد شد مسئله م - اگر شخصی طلاق بائن یا سه طلاق داد زن خود را و فرزند زاید در مدت کمتر از دو سال از وقت طلاق پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور زیرا چه احتمال است که حمل او موجود باشد در وقت طلاق پس تیقن نیست بزوال فراش پیش از حمل لهذا نسب فرزند مذکور ثابت خواهد شد احتیاطا و اگر زن مذکوره فرزند بزاید بعد از گذشتن دو سال از وقت فرقت ثابت نمیشود نسب فرزند مذکور چه حمل درینصورت حادث است بعد از طلاق پس آن فرزند از شخص مذکور نیست چه وطی آن زن حرام است ولیکن اگر شخص مذکور دعوت آن فرزند نماید ثابت میشود نسب آن فرزند از وی چه او التزام آن نموده و توجیه آن ممکن است باینطور که شاید او بشبهه وطی کرده باشد زن مذکوره را در اثنای عدت مسئله م - اگر شخصی طلاق بائن داد زن خود را که صغیره است ولیکن چنان است که مثل آن وطی کرده میشود و زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن نه ماه از وقت طلاق پس نسب آن فرزند از شخص مذکور ثابت نمیشود و اگر در کمتر از نه ماه بزاید ثابت میشود نسب این فرزند از شخص مذکور و این نزد ابوحنیفه و محمد رح است و ابویوسف رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند مذکور از آن شخص اگر چه بزاید آن زن مذکوره بگذشتن دو سال از وقت طلاق زیرا چه زن مذکوره معتده است احتمال است که حمل وی موجود باشد در وقت طلاق و اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس این صغیره مانند کبیره است و دلیل امام ابوحنیفه و محمد رح این است که عدت زن مذکوره بشمار ماه متعین است پس بعد از گذشتن سه ماه بحکم شرع عدت او منقضی خواهد شد اگر چه اقرار بدان نکرده باشد ص چه حکم شرع بدلالت کردن بر انقضای عدت زیاده تر است از اقرار وی بانقضای عدت زیرا چه حکم شرع احتمال خلاف ندارد و اقرار احتمال آن دارد پس بعد از گذشتن سه ماه که عدت او است اگر فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه ثابت میشود نسب آن فرزند و اگر بزاید آن را در مدت زیاده از آن نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود چه زن مذکوره فراش شوهر مذکور نیست بجهت آنکه کلام در صورتی است که زن مذکوره صغیره باشد که حیض نیامده او را لهذا عدتش خواهد گذشت بگذشتن سه ماه پس احتمال نیست که حمل موجود باشد در وقت طلاق پس زوال فراش پیش از حمل یقینی است لهذا نسب آن ثابت نخواهد شد

وان كانت مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل الوطي في آخر العدة وهي ثلثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارها يحكم ببلوغها ويثبت نسب ولد المتوفى عنها زوجها ما بين الوفاة وبين السنتين وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار وان جاءت به لستة اشهر لم يثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقه يتناول كل معتدة واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة رح الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف ومحمد رح يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد

ص اگر صغیرۂ مذکورہ مطلقہ بطلاق رجعی باشد پس حکم آن دریںصورت نیز چنان ست کہ مذکور شد نزد ابی حنیفہ و محمد رح و ابو یوسف رح میگوید کہ نسب فرزند مذکور ثابت نشود اگر متولد شود در مدت بیست و هفت ماه از وقت طلاق زیراچہ حسابا نموده میشود کہ شوہرش وطی کرده ست ویرا در آخر ایام عدت کہ آن سہ ماه و بعد ازان فرزند زائیدن مذکوره باکثر مدت حمل کہ دو سال ست و اگر صغیرۂ مذکوره دعوی حمل کند در مدت عدت پس حکم آن و حکم زن کبیره برابر ست ف یعنی نسب فرزند وی ثابت شود ص زیراچہ باقرار او ثابت شد کہ او بالغہ ست مسئلہ ۵- اگر زاید زنیکہ شوہرش مرده ست فرزندی را پس نسب آن ثابت است اگر زاید آنرا در مدت دو سال از وقت وفات شوہر و زفر رح گفتہ است کہ اگر زاید آنرا او در شش ماه یعنی وقتیکہ شش ماه بگذرد بعد از گذشتن عدت وفات پس دریںصورت نسب فرزند مذکور ثابت نشود زیراچہ عدت زن مذکوره بعد از گذشتن چہار ماه و ده روز منقضی میگردد بحکم شرع ف چہ عدت او در شرع همین مقرر است ص پس چنان شد کہ اقرار کند زن مذکوره بانقضای عدت خود چنانچہ در مسئلہ صغیره سابق مذکور شد و علما رح میگویند کہ عدت زن مذکوره بچہار ماه و ده روز متعین نیست بلکہ برای عدت او جہت دیگر نیز هست و آن وضع حمل است چہ نکاح با زن کبیره سبب حمل ست بخلاف صغیره چہ اصل دران عدم حمل ست زیراچہ صغیره محل نیست پیش از بلوغ و در بلوغ صغیره مذکوره شک ست مسئلہ ۶- اگر اعتراف و اقرار نمود زن معتده بانقضای عدت خود و بعد ازان فرزندی زائید در کمتر از شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت شود زیراچہ ظاهر شد کہ زن مذکوره کاذب ست در اقرار خود پس آن اقرار باطل است و اگر زن مذکوره فرزندی بزاید بعد از گذشتن شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت نشود زیراچہ بطلان اقرار او معلوم نیست چہ احتمال است کہ حمل وی حادث شده باشد بعد از اقرار مذکور و باید دانست کہ آنچہ مذکور شد درین مسئلہ از حکم زن معتده جاریست در حق هر زن معتده ف خواه در عدت نشستہ باشد بسبب طلاق بائن یا بسبب وفات شوہر و خواه عدت او بشمار ماه باشد خواه بشمار حیض مسئلہ ۷- زن معتده وقتیکہ فرزند بزاید پس نسب آن فرزند ثابت نشود نزد ابی حنیفہ رح مگر وقتیکہ گواهی دهند بولادت او دو مرد یا یک مرد و دو زن ف و این وقتیست کہ حمل آن ظاهر نباشد و نہ اعتراف آن نموده باشد شوہرش ص واما اگر حمل ظاهر باشد یا شوہرش اعتراف آن نموده باشد پس دریںصورت نسب فرزند مذکور ثابت میشود بغیر گواهی گواهان و صاحبین رح گفتہ اند کہ در جمیع صورتہا نسب ثابت میشود بگواهی یک زن زیراچہ فراش شوہر ثابت و قائم است بسبب قیام عدت و قیام فراش موجب لزوم نسب فرزند است بہ شوہر حاجت نیست مگر بسوی اثبات ولادت و تعیین فرزند

انه منها فتتعين بشهادتها كما في حال قيام النكاح ولابي حنيفة رح ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين ثبت بشهادتها فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه في قولهم جميعا وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم اما في حق النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولهذا قيل تشترط لفظة الشهادة وقيل لا تشترط لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم باقرارهم وما ثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط واذا تزوج الرجل امرأة فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الزوج او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لو نفاه الزوج يلاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة اشهر وقالت هي منذ ستة اشهر فالقول قولها وهو ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح

باشد پس گویا این هم مانند فرزندیست که زن مذکور آورده نزاع زائیدن و این مقدار ثابت میشود بگواهی یک زن چنانچه آن ثابت میشود بگواهی یک زن در حالت قیام نکاح **ف** اگر شوهر انکار آن نماید **ص** دلیل ابو حنیفه رح آنست که عدت زن مذکوره منقضی میشود باقرار او بوضع حمل و عدت گذشته حجت نیست پس حاجت افتاد بسوی اثبات نسب ابتداءً لهذا برای اثبات آن شرط نموده شده است حجت کامل **ف** که عبارتست از گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن **ص** بخلاف آنکه اگر حمل ظاهر باشد یا شوهر اعتراف آن نموده باشد زیرا چه درین صورت نسب آن ثابت است پیشتر از ولادت و تعیین فرزند ثابت میشود بگواهی یک زن **ف** که قابله است مثلاً **ص** **مسئله** - اگر زن معتده که بسبب وفات شوهر در عدت نشسته است فرزند زائید و گفت که این فرزند من است و تصدیق وی نمودند وارثان شوهر و گواهی نداد کسی بر ولادت آن فرزند پس آن فرزند شوهر مذکور است نزد جمیع علمای ما رح لیکن باید دانست که این در حق ارث ظاهر است زیرا چه ارث خالص حق وارثان است پس تصدیق آنها مقبول و معتبر خواهد بود در حق ارث و اما در حق ثبوت نسب آن فرزند در حق غیر آنها تصدیق آنها مقبول است یا نه پس فقها گفته اند که اگر آنها از اهل شهادت اند پس ثابت میشود نسب آن در حق غیر آنها نیز بسبب آنکه حجت یافته شد لهذا بعضی از علما شرط نموده اند که تصدیق آنها بلفظ شهادت باشد و بعضی شرط آن نکرده اند زیرا چه ثبوت نسب آن در حق غیر آنها تابع ثبوت نسب است در حق آنها بنا بر اقرار آنها و چیزیکه ثابت میشود بنا بر چیزی پس در ان رعایت جمیع شرائط در کار نیست **مسئله** - اگر نکاح کرد شخصی زنی را و او فرزندی زائید در کمتر از شش ماه از وقت نکاح پس ثابت نمیشود نسب آن فرزند از شخص مذکور زیرا چه حمل مذکور سابق است از نکاح پس آن حمل از ان شخص نیست و اگر آن زن فرزند زائید بعد از شش ماه از وقت نکاح یا زیاده از ان پس ثابت میشود نسب آن فرزند از شخص مذکور خواه او اعتراف آن نماید یا ساکت ماند زیرا چه فراش موجود و قائم است و مدت حمل کامل و تمام است پس اگر انکار ولادت نماید شوهر مذکور پس ولادت آن ثابت میشود بگواهی یک زن و بعد از ان نسب ثابت میشود بنا بر فراش چه فراش قائم و موجود است و چون نسب ثابت شد پس اگر نفی آن کند شوهر مذکور لازم می آید لعان بسبب آنکه نفی مذکور قذف است چه در ان نسبت زنا است بزن مذکوره و ضروری نیست برای لعان وجود فرزند چه آن بدون فرزند هم صحیح میشود پس اگر بعد از زائیدن فرزند زن و شوهر اختلاف نمایند بدین وجه که شوهر بگوید نکاح کردم من ترا از مدت چهار ماه و زن بگوید که نکاح کرده تو مرا از مدت شش ماه پس قول زن مقبول است **ف** و آن فرزند فرزند شوهر مذکور است **ص** زیرا چه ظاهر حال شاهد زن است چه ظاهر همین است که او بسبب نکاح زائیده است

لامن سفلح ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف وان قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح تطلق لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ولابي حنيفة رح انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها وان كان الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غير شهادة عند ابي حنيفة رح وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بينا وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها في رد الامانة قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشة رض الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل واقله ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي رح يقدر الاكثر باربع سنين والحجة عليه ما رويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل لا يهتدي اليه ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم اشتراها لزمه

شد بسبب زنا و باید دانست که قول مذکور مقبول است باسوگند یا بغیر سوگند پس دران اختلاف است ف نزد صاحبین رح قول وے باسوگند مقبول است ونزد ابی حنیفه رح بغیر سوگند ص مسئله ۱۰ - اگر شخصے گوید بزن خود که هرگاه بزائی تو فرزندی را پس بر تو طلاق است وبعد ازان گواهی داد زنی بر زائیدن فرزند پس طلاق واقع نشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که طلاق واقع میشود بجهت آنکه شهادت یک زن حجت است برای اثبات ولادت چه رسول صلعم فرموده است که شهادت زنان جائز است در چیزیکه نتوانند مردان که نظر کنند بسوی آن و هرگاه گواهی یک زن مقبول شد بر ولادت پس مقبول خواهد بود در چیزیکه مبتنی است بر ولادت و آن طلاق است و دلیل ابی حنیفه رح اینست که زن مذکوره دعوی حنث مینماید بر شوهر مذکور و او منکر است پس ثابت نخواهد شد مگر بحجت تامه و سر آن اینست که گواهی زن مقبول است در حق ولادت بنا بر ضرورت پس آن گواهی ظاهر نخواهد شد در حق طلاق زیراچه طلاق امریست که منفک میشود از ولادت و از لوازم آن نیست اگرچه درینجا بخصوصیت مقام از لوازم آن شده است و در مسئله مذکوره اگر شوهر مذکور اقرار حمل کند پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره بغیر گواهی گواه درین نزد ابی حنیفه رح است و نزد صاحبین رح درین صورت نیز گواهی قابله شرط است زیراچه حجت ضرور است برای اثبات دعوی حنث و گواهی قابله حجت است درین مذکوره بنا بر آنچه گذشته و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اقرار بحمل اقرار است بچیزیکه حمل منجر بآن میشود و مفضی است بسوی آن و آن چیز ولادت است دوم آنست که شوهر مذکور هرگاه اقرار بحمل کرد پس اقرار کرد بآنکه زن مذکوره امین است بر فرزند نزد او امانت است پس قول وی مقبول خواهد شد در رد امانت ف انتهی قول مودع ص مسئله ۱۱ - اکثر مدت حمل دو سال است بسبب قول عائشه رض که فرزند در شکم باقی نمی ماند زیاده از دو سال بقدر سایه مغزل در حال دوران آن نمی ماند و اقل مدت حمل شش ماه است زیراچه در قرآن مجید مذکور است که مدت حمل و فصال سی ماه است و ابن عباس رض گفته است که مدت فصال دو سال است پس باقی ماند برای حمل شش ماه ف و باید دانست که فصال عبارت است از باز داشتن طفل از خوردن شیر بعد از گذشتن رضاع ص و شافعی رح گفته است که اکثر مدت حمل چهار سال است و آیت مذکوره مع قول ابن عباس حجت است بر او و ظاهر اینست که شافعی رح بنا بر دلیل سماعی گفته باشد چه عقل را درین امور راه نیست مسئله ۱۲ - اگر شخصے نکاح کرد کنیزی را و بعد ازان طلاق داد آنرا و بعد ازان خرید آنرا پس اگر کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه از روز خریدن آنرا پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور

والامة يلزمه لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوة وهذا اذا كان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعيا اما اذا كان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلا يضاف العلوق الا الى ما قبله لانها لا تحل بالشراء

ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امرأة فهي ام ولده لان الحاجة الى تعيين الولد ويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هو ابني ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فهي امرأته وهو ابنه يرثانه وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك وضعا وعادة ولو لم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الميراث

باب حضانة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد لما روي ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء

و اگر در مدت زیاده از آن بزاید پس نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود زیرا چه در صورت اول فرزند مذکور فرزند زن معتده است چه علوق درینصورت سابق هست بر خریدن آن و در صورت دوم آن فرزند فرزند کنیز مملوکهٔ وی است چه حمل حادث ست پس نسبت نموده خواهد شد بسوی اقرب اوقات که بعد از خریدن ست چون در صورت دوم فرزند مذکور فرزند کنیز مملوکه است پس برای ثبوت نسب آن دعوت ضرور ست و اینکه مذکور شد وقتیست که یک طلاق داده باشد خواه بائن خواه رجعی یا خلع نموده باشد و اما وقتیکه دو طلاق داده باشد پس درینصورت نسب آن فرزند ثابت میشود اگر متولد شود تا به دو سال از وقت طلاق زیرا چه درینصورت زن مذکوره حرام است بحرمت غلیظه پس نسبت حمل آن نموده نخواهد شد مگر بسوی وقتیکه پیش از طلاق است چه کنیز مذکوره حلال نمیشود بسبب خریدن مسئله ۱۳۱ — اگر شخصی گفت بکنیز خود که اگر در شکم تو فرزند باشد پس آن فرزند از من است و گواهی داد زنی بر ولادت آن پس کنیز مذکوره ام ولد آن شخص میگردد زیرا چه درینصورت حاجت ست بسوی معین این فرزند ف باین طور که این فرزند را زائیده است کنیز مذکوره ص و آن ثابت شد بگواهی قابله باجماع مسئله ۱۳۲ — اگر شخصی گفت بصبی که این پسر من ست بعد از آن مرد و آمد مادرش و گفت که من زوجه شخص مذکورم پس آن زن زن شخص مذکور هست و آن صبی فرزند او و مادر و فرزند هر دو وارث او خواهند شد در نوادر مذکور ست که این از روی استحسان است و مقتضای قیاس اینست که زن مذکوره وارث نشود زیرا چه نسب چنانچه ثابت میشود بسبب نکاح صحیح همچنین ثابت میشود بسبب نکاح فاسد بسبب وطی بشبهه بسبب ملک یمین پس قول آن شخص که این صبی پسر من ست اقرار نیست بنکاح زن مذکوره و وجه استحسان اینست که مسئله در ان صورت ست که زن مذکوره معروف و مشهور باشد بحریت و هم مشهور باشد باینکه او مادر آن صبی است و نکاح صحیح متعین ست از روی عادت و وضع و اگر معلوم نباشد که زن مذکوره حره است و وارثان بزن مذکوره میگویند که تو ام ولد هستی پس درینصورت زن مذکوره را میراث نمیرسد زیرا چه ظهور حریت باعتبار اینکه دار دار اسلام است حجت ست برای دفع رقیت نه برای استحقاق میراث و الله اعلم بالصواب

باب در بیان حضانت ولد ف یعنی تربیت فرزند صغیر ص **مسئله ۱** — اگر فرقت واقع شود میان زن و شوی که فرزند صغیر در کنار آنها است پس مادرش احق است باینکه آن فرزند را نزد خود نگاه دارد ف و خدمت و پرورش او نماید ص بجهت آنکه مرویست که زنی بحضور پیغمبر علیه السلام عرض کرد و گفت یا رسول خدا این پسر من ست و شکم من وعای او بود و کنار من جای او و امکان سکونت است

وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به ما لم تتزوجي ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق رض بقوله ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة حاضرون متوافرون والنفقة على الاب على ما نذكر ولا تجبر الام عليه لانها عست تعجز عن الحضانة

فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من الاخوات لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولاد فان لم تكن له جدة فالاخوات اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذا قدمن في الميراث وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عليه السلام الخالة والدة وقيل في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولى من العمات ترجيحا لقرابة الام وينزلن كما نزلنا الاخوات معناه ترجيح ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العمات ينزلن كذلك

و پستان من مر او را سقا است ف یعنی چیز نیست که از ان شیر می نوشد ص و میخواهد پدر او که او را از من بگیرد ف و خود نگاهدارد ص پس رسول خدا علیه السلام بآن زن فرمود که تو احق هستی باین فرزند ف بنسبت پدرش ص تا وقتیکه تو نکاح نکنی با شخص اجنبی بجهت آنکه مادر شفیق ترست و قادر ترست بر حضانت پس سپردن صغیر بمادر نافع است در حق صغیر و بآن اشاره کرده است صدیق رض وقتیکه گفت که آب دهن او یعنی آب دهن مادر بهتر است برای این طفل از شهد یکه نزد تست یا عمر و صدیق رض این را در آن وقت گفته بود که فرقت واقع شده بود میان عمر رض و میان زوجه او ف که مادر عاصم است و عاصم در کنار او بود و میخواست عمر رض که عاصم را از وی بگیرد ص و در آن وقت اکثر صحابه رض حاضر بودند ف و هیچکس از ایشان انکار آن نکرد ص و نفقه آن صغیر واجب است بر پدر وی بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد و باید دانست که مادر اگر اباء کند از حضانت فرزند صغیر پس جبر کرده نمی شود بر او بانکه حضانت آن نماید زیرا که او شاید که از حضانت آن عاجز باشد ف و نتواند که حضانت آن نماید ص مسئله بدانکه اگر مادر صغیر زنده نباشد پس درینصورت مادر مادر اولی است از مادر پدر زیرا که ولایت حضانت مستفاد و حاصل است از جانب مادر و اگر مادر مادر نباشد پس درین هنگام مادر پدر اولی است از خواهر و غیره بجهت آنکه مادر پدر از جمله مادران است لهذا مادر پدر میگیرد سدس را از ترکه فرزند پسر خود ف که نصیب مادرست ص و بجهت آنکه مادر پدر شفیق ترست در حق ولد خود و اگر جده نباشد پس درین هنگام خواهر اولی است از عمه و خاله زیرا که آنها دختران مادر و پدر آن صغیر ف یا دختران مادر یا پدر وی اند ص لهذا آنها مقدم اند در میراث از عمه و خاله و در یک روایت چنین آمده است که خاله اولی است از خواهر علاتی زیرا که پیغمبر علیه السلام فرموده است که خاله بمنزله مادرست ف یعنی بمنزله مادر ص و منقول است که در قول خدا تعالی برداشت یوسف عم پدر و مادر خود را بر تخت خود مراد از مادر خاله است و بدانکه خواهر عینی مقدم است بر خواهر اخیافی و علاتی و خواهر اخیافی مقدم است بر خواهر علاتی زیرا که حق حضانت آنها از جانب مادر ثابت است و بعد از ان بدانکه خاله مقدم است از عمه بنا بر آنکه قرابت جانب مادر ترجیح دارد و بدانکه ترتیب میان خاله ها مانند ترتیب است میان خواهران یعنی صاحب دو قرابت ترجیح دارد بر صاحب یک قرابت بانیطور که خاله که خواهر عینی مادرست ترجیح دارد بر خاله که خواهر اخیافی یا علاتی مادرست و همچنین خاله اخیافی ترجیح دارد بر خاله علاتی و همچنین ترتیب است میان عمها

وكل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقها لما روينا ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر قال الا الجدة اذا كان زوجها الجد لانه قام مقام ابيه فينظر له وكذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ومن سقط حقها بالتزوج يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب وقد عرف الترتيب في موضعه غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة والام والجدة احق بالغلام حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق بآداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التأديب والتثقيف والخصاف رحمه الله قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة آداب النساء والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد رحمه الله انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة

و بدانکه هر که ازینها که حضانت حق اوست وقتیکه نکاح نماید با کسی اجنبی باطل میشود حق او در حضانت بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه شوهر مادر وقتیکه اجنبی باشد خواهد داد آن صغیر را چیزی قلیل و بنظر غضب نگاه خواهد کرد پس درین هنگام در بودن صغیر نزد مادر هیچ صلاح و نفع او نیست مگر در صورتیکه نکاح کرده باشد با ذی رحم محرم او اگر برادر پدر وی است یا صغیر نزد مادر باشد که نکاح کرده است آنرا جد آن صغیر زیرا چه هم جد قائم مقام پدر است پس شفقت خواهد کرد در حق وی و همچنین حکم است در هر صورتیکه شوهر زن مذکوره ذو رحم محرم صغیره مذکور باشد چه او شفیق است در حق آن صغیر بسبب قرابت قریبه مسئله ۳ — هر زنیکه باطل شود حق حضانت او بسبب نکاح کردن او با کسی اجنبی باز عود میکند حق او وقتیکه زائل شود زوجیت میان او و میان شوهر مذکور زیرا چه مانع استحقاق حضانت در حق او درین هنگام زائل میشود مسئله ۴ — اگر نباشد زنیکه حضانت صغیر حق اوست و خصومت نمایند در آن مردان پس درین صورت کسیکه اقرب عصبات اوست ولی است بحضانت صغیر زیرا چه ولایت مر قریب است و ترتیب عصبات مقرر و معلوم است در موضع آن ولیکن باید دانست که صغیره سپرد کرده نمیشود برای حضانت بعصبه که غیر محرم است چون مولای عتاقه و پسر عم چه در سپردن آن بدست اینها خوف فتنه است مسئله ۵ — مادر و جده احق است بحضانت صغیر تا آنزمان که بخورد و بنوشد و جامه بپوشد و استنجا نماید بدست خود بدون اعانت غیر و در جامع صغیر است حتی که مستغنی شود و بخورد و بنوشد و بپوشد و استنجا نماید از دست خود و بعد ازان بگیرد آنرا پدر یا هر که ولی او باشد از عصبات زیرا چه هرگاه مستغنی شود محتاج میشود بسوی تادیب و تعلیم و بسوی موصوف شدن باداب و با اخلاق آنها و پدر و غیره از عصبات قادر است بر تادیب و تعلیم اخلاق نیک و بدانکه خصاف رح گفته است که صغیر مستغنی میشود از حضانت وقتیکه سن او بهفت سال برسد چه غالب اکثر الوقوع همین است که صغیر هرگاه سن او هفت سال شود مستغنی میشود از حضانت و بدانکه مادر و جده احق است بحضانت صغیره تا آنزمان که حیض آید آنرا ف — یعنی بالغه شود ص و بعد ازان پدر بگیرد آنرا زیرا چه صغیره بعد از استغنا از اعانت غیر محتاج است بسوی شناختن آداب زنان و زنان قادر اند بر تعلیم آداب زنان ف پس صغیره خواهد ماند نزد مادر و جده تا آنزمان که بالغه شود ص و بعد ازان پدر ببرد آنرا نزد خود زیرا چه صغیره بعد از بلوغ محتاج است بسوی محافظت و پدر درین امر قوی تر است و دانا تر و از محمد رح مرویست که صغیره سپرد کرده میشود بدست پدر وقتیکه برسد بحد شهوت

لتحقق الحاجة الى الصيانة ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حد الشهوة وفي الجامع الصغير حتى تستغني لانها لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تؤاجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا **قال** والامة اذا اعتقها مولاها وامّ الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد لانهما حرتان اوان ثبوت الحق وليس لهما قبل العتق حق في الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى والذمية احقّ بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان او يخاف ان يألف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعي لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره

چه دریں وقت احتیاج است بسوے محافظت و بآنکه هرگاه که سوای مادر و جده است **ف** چون خاله مثلاً **ص** پس او احق است بحضانت صغیره تا آنزمان که برسد صغیره بسنیکه مشتهاة و مرغوب شود و در جامع صغیر مذکور است که خاله و غیره احق اند بحضانت صغیره تا آنزمان که مستغنی شود صغیره از اعانت غیر **ف** و زیاده ازان حق آنها نیست **ص** زیراچه آنهارا جائز نیست استخدام آن لهذا آنهارا نمیرسد که باجاره دہند صغیره را برای خدمت پس هرگاه آنها قادر نیستند بر استخدام آن پس آنچه مقصود است **ف** یعنی تعلیم آداب **ص** حاصل نشود بخلاف مادر و جده چه آنها قادر اند بر استخدام آن شرعاً **ف** اعنی جائز است مادر و جده را استخدام از صغیره **ص** مسئله ۵۔ اگر کسے تزویج نماید کنیز خود را با شخصے و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود یا کنیزی ام ولد باشد و بعد ازان آزاد کند آنرا خواجه اش پس کنیز مذکوره و ام ولد مذکوره در حق فرزند مذکور مانند حره است چه آنها حره اند در وقتیکه ثابت شد آنهارا حق حضانت نیست آنهارا حقی در فرزند مذکور پیش از آزادی چه دریں وقت آنها عاجز اند از حضانت بسبب اشتغال آنها بخدمت خواجه خود **مسئله ۶**۔ ذمیه احق است بحضانت فرزند خود که مسلمان است **ف** بنا بر اسلام پدر **ص** لیکن احق است تا آنزمان که فرزند مذکور دریافت دین نکند یا خوف این نباشد که الفت بگیرد بکفر و هرگاه دریافت دین کند یا خوف مذکور متحقق شود پس درین هنگام گرفته میشود از و فرزند زیراچه پیشتر ازان نفع آن فرزند درین است **ف** که مادرش حضانت او نماید **ص** و بعد ازان خوف ضرر است در حق او **ف** لهذا گرفته میشود از مادر مذکوره **ص** **مسئله ۷**۔ صغیر و صغیره بعد از گذشتن ایام حضانت در اختیار نمودن یکی از مادر و پدر مختار نیستند **ف** اعنی نمیرسد آنهارا که از مادر و پدر هر کرا اختیار نمایند نزد او باشند بلکه نزد پدر خواهند ماند **ص** و شافعی رح گفته است که آنها مختار اند **ف** نزد هر که بخواهند بمانند **ص** زیراچه رسول خدا صلعم آنهارا خیار داده است و دلیل علمای ما رح این است که صغیر و صغیره بسبب قصور عقل خود اختیار خواهند نمود کسے را که میگذارد آنهارا با لعب و بازی و فراهم او میشود از آن پس اگر آنهارا خیار داده شود شفقت در حق آنها متحقق نمیشود **ف** و در دادن خیار مر آنهارا نفع آنها نیست **ص** و بنقل صحیح ثابت است که صحابه رض خیار نداده اند مر صغیر را **ف** در اختیار نمودن پدر یا مادر **ص** و حدیثی که دلیل شافعی رح است پس جواب آن اینست که پیغمبر صلعم خیار داده بود صغیر را همراه دعا کرده بود در حق آن صغیر که یا رب الله هدایت کن این صغیر را پس آن صغیر ببرکت دعای پیغمبر صلعم اختیار کرده

لا نظر بدونه عليه السلام او يحمل على ما اذا كان بالغا **فصل** واذا ارادت المطلقة ان تخرج
بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه
لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا وان
ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذه رواية كتاب الطلاق
وذكر في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه
ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث
فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لابد من الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذا كان
بين المصرين تفاوت اما اذا تقاربا بحيث يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت في بيته فلا بأس به وكذا
الجواب في القريتين ولو انتقلت من قرية الى المصر لا بأس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق
اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب وفي عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك

کسے را کہ انفع ست در حق او ف اسقے او ص یا حدیث مذکور محمول ست برانیکہ آن فرزند بالغ بود واللہ اعلم
فصل مسئلہ ۱- اگر ارادہ کند زن مطلقہ کہ مع فرزند خود بیرون شود از شہر پس این نمیرسد او را چہ درین ضرر پدرست ولیکن اگر بیرون شود
مع فرزند خود بوطن خود کہ عقد نکاح درانجا منعقد شدہ است پس درینصورت جائزست ویرا بیرون شدن مع فرزند نیز چہ پدر نیز التزام سکونت نمودہ ست
درانجا بنا بر عرف و شرع چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہرکہ نکاح کند در شہری پس وا از اہل آن شہرست ولہذا اگر بیاید حربی ف یعنی زن حربیہ
ص در دار اسلام و نکاح کند ذمی را پس آن زن ذمیہ میگردد ف و باید دانست کہ مراد از لفظ حربی شخص حربی ست یعنی حربیہ گر زنا اگر حربیے
بیاید در دار اسلام و نکاح کند ذمیہ او ذمی میگردد چہ اگر او خواہد طلاق دہد ذمیہ را و برود بدار حرب کذا فی الغایہ ص **مسئلہ ۲**- اگر ارادہ کند
زن مطلقہ بیرون شود مع فرزند خود بسوی شہریکہ غیر وطن وی ست ولیکن عقد نکاح دران شہر شدہ است پس این نمیرسد زن مذکورہ را ایں
اشارہ کردہ ست قدوری رح در مختصر خود و این موافق روایت کتاب الطلاق مبسوط ست و در جامع صغیر مذکورست کہ میرسد این زن مذکورہ را زیرا چہ
عقد نکاح ہرگاہ یافتہ شود در مکانی پس آن عقد موجب احکام نکاح ست دران مکان چنانچہ بیع موجب تسلیم مبیع ست در مکان بیع ونگاہداشتن
اولاد از جملہ احکام نکاح ست ف پس نگاہ خواہد اشت زن اولاد خود را در مکانیکہ عقد نکاح شدہ است دران ص وجہ روایت مبسوط
اینست کہ عقد نکاح بستن در دیار مسافرت التزام این نیست کہ سکونت نمایند دران بنا بر عرف وہمین صحیح است و حاصل کلام اینست کہ برای
خروج زن از شہری بشہر دیگر دو امر ضرورست یکی آنکہ آن شہر وطن وی باشد دوم آنکہ عقد نکاح ہم دران شہر شدہ باشد ولیکن این وقتیست کہ
میان ہر دو شہر تفاوت و بعد باشد اما وقتیکہ ہر دو شہر باہم نزدیک باشند بانیطور کہ پدر را ممکن باشد کہ برود نزد فرزند خود و ببیند او را و معہذا
شب در جای خود گذراند پس درینصورت مضائقہ نیست کہ زن مع فرزند دران شہر برود و انجا باشد و حکم دو قریہ نیز ہمین ست و اگر انتقال کند زن از
قریہ بشہری آن شہر پس دران مضائقہ نیست چہ دران ضرر پدر نیست و نفع صغیرست بسبب آنکہ او موصوف خواہد شد باخلاق اہل شہر و در عکس آن
ضرر صغیرست بسبب آنکہ او موصوف خواہد شد باخلاق اہل قریہ لہذا نمیرسد زن را کہ فرزند را از شہر بہ قریہ برد
واللہ اعلم بالصواب

باب النفقة

قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله فعليه نفقتها وكسوتها وسكناها والاصل في ذلك قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في الصدقات وهذه الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة وتعتبر في ذلك حالهما جميعا قال العبد الضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى وتفسيره انهما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار وان كانت معسرة والزوج موسر فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وجه الاول قوله عليه السلام لهند امرأة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف اعتبر حالها وهو الفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الموسرات فلا معنى للزيادة واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير كما ذهب اليه الشافعي انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق

باب در بیان نفقه ف نفقه در شرع عبارتست از چیزیکه موقوف باشد بران بقای شی چون ماکول و ملبوس و مسکن و اکثر برآنند که نفقه عبارتست از طعام فقط **ص مسئله۱** زن وقتیکه تسلیم کند خود را در منزل شوهر پس واجب میشود بران شوهر طعام و لباس و سکنی برای او خواه آن زن مسلمه باشد یا کافره بجهت آنکه در قرآن و حدیث چنین آمده است یا بجهت آنکه نفقه عوض حبس است لهذا هر که در حبس غیر باشد بسبب حق آن غیر پس نفقه او بران غیر واجب میشود چنانچه قاضی و عامل صدقات **ف** محبوس اند برای مصالح مسلمانان لهذا واجب است نفقه انها در مال مسلمانان که مال بیت المال است و همچنین درینجا نیز **ص** و این هر دو دلیل که مذکور شد دران هیچ فرق نیست میان مسلمه و کافره **ف** لهذا حکم هر دو برابر است **ص مسئله۲** در وجوب نفقه از حال زن و شوهر هر دو معتبر است قال رض این مختار خصاف رح است و برین فتوی است و تفسیر آن اینست که اگر زن و شوهر هر دو موسر باشند پس واجب میشود بر شوهر نفقه یسار و اگر زن و شوهر هر دو مفلس باشند پس واجب میشود نفقه افلاس و اگر زن مفلسه باشد و شوهر موسر پس نفقه برای وی کمتر است از نفقه موسره و زیاده است از نفقه مفلسه و کرخی رح گفته است که در نفقه زن حال شوهر فقط معتبر است و همین قول شافعی رح است زیراچه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است باید که نفقه دهد صاحب وسعت از وسعت خود و وجه مختار خصاف رح حدیث پیغمبر صلعم است چه پیغمبر صلعم فرمود هنده را که زوجه ابی سفیان بود که بگیر از مال شوهر خود آنچه کفایت کند ترا و فرزند ترا بطریق معروف و ازین معلوم شد که حال زن نیز معتبر است و سر آن اینست که نفقه واجب است بطریق کفایت و فقیر محتاج نیست بنفقه موسرات پس زیادتی بانطور که نفقه او بمقدار موسره باشد معنی ندارد و معنی آیت مذکوره که تمسک شافعی رح ست اینست که زن موسره باشد پس شوهرش نفقه دهد برای بمقدار وسعت خود و باقی دین است بر ذمه او و معنی لفظ معروف که مذکور است در حدیث هنده نفقه متوسطه است و مراد از متوسط چیزیست که میان حال زن و شوهر باشد در صورتیکه یکی از زن و شوهر موسر باشد و دیگر مفلس چون این مفوض شد و پیغمبر صلعم باجتهاد هنده پس معلوم شد که مقدار آن در شرع معین نیست و شافعی رح قائل بان چه او گفته است که نفقه زن بر ذمه شوهر موسر دو مد است و بر ذمه مفلس یک مد و بر ذمه متوسط یک و نیم مد و این معقول نیست زیراچه چیزیکه واجب میشود بطریق کفایت پس آن مقدر و معین نمیشود شرعاً **ف** چه مقدار آن مختلف میشود باعتبار طبیعت مردمان و احوال آنها و باعتبار اوقات نیز **ص مسئله۳** - اگر ابا کند زن از تسلیم ذات خود بشوهر بجهت مهر یعنی خود را تسلیم نکند بشوهر تا که او مهرش بدهد برای وی پس نفقه آن ثابت میشود بلکه واجب است بر شوهر که نفقه او بدهد **ف** اگرچه زن مذکوره درین صورت در حبس شوهر خود نیست **ص** زیراچه ادا نکرده است مگر برای حق خود

فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كالقائم وان نشزت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج يقدر على الوطى كرها وان كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها والاحتباس الموجب ما يكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المريضة على ما نبين وقال الشافعي رح لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين ولنا ان المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد فلها المهر دون النفقة وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطى وهي كبيرة فلها النفقة من ماله لان التسليم تحقق منها وانما العجز من قبله فصار كالمجبوب والعنين واذا حبست المرأة في دين فلا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت عاجزة فليس منه وكذا اذا غصبها رجل كرها فذهب بها وعن ابي يوسف رح ان لها النفقة والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس منه ليجعل باقيا تقديرا وكذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف رح ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولكن تجب عليه نفقة الحضر دون السفر لانها هي المستحقة عليه ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه عليها وتجب نفقة الحضر دون السفر

پس بسبب انتفای حبس درینصورت از جانب شوهرست لهذا چنان شمرده میشود که حبس گویا فوت نشده است مسئله ۴ - اگر زن نشوز نماید ف یعنی بیرون رود از خانه شوهر بغیر اذن او ص پس نیست نفقه برای او تا آن زمان که عود نماید بخانه شوهر زیرا چه انتفای حبس درینصورت از جانب زن مذکوره است و هرگاه عود کند بخانه شوهر پس محبوس میشود در خانه شوهر لهذا درین هنگام واجب میشود نفقه برای او بخلاف آنکه اگر باشد زن در خانه شوهر لیکن تمکین وطی نکند برای شوهر چه درینصورت مر او را نفقه است زیرا چه او محبوس است در خانه شوهر و او میتواند که بزور وطی کند زن مذکوره را مسئله ۵ - اگر زوجه کسی صغیره باشد باینحالت که قابل وطی کردن نیست پس نفقه او واجب نیست بر شوهر زیرا چه سبب امتناع وطی درینصورت یافته میشود در زن مذکوره زیرا چه حبسی که بسبب آن نفقه واجب میشود آن حبس است که وسیله وطی باشد که مقصود است از نکاح و آن یافته نمیشود درینصورت بخلاف زن مریضه چه مر او را نفقه است بنا بر آنچه مذکور خواهد شد و شافعی رح گفته است که نفقه صغیره مذکوره واجب است بر شوهرش زیرا چه نفقه عوض ملک نکاح است نزد شافعی رح چنانچه نفقه کنیز مملوکه واجب است بعوض ملک یمین و علمای ما رح میگویند که مهر عوض ملک ف نکاح ص است جائز نیست که یک چیز را دو عوض باشد لهذا برای صغیره مذکوره مهر است نفقه نیست مسئله ۶ - اگر شوهر صغیر باشد که قادر بر وطی نیست و زوجه اش زن کبیره پس برای زن مذکوره نفقه در مال شوهر مذکور است زیرا چه تسلیم ذات یافته شد از جانب زن و عدم قدرت وطی از جانب شوهر مذکور است مانند مجبوب و عنین مسئله ۷ - اگر زنی محبوس گردد بسبب دین کسی نفقه آن واجب نیست بر شوهرش زیرا چه انتفای حبس درینصورت از جانب شوهر نیست خواه از جانب زن باشد باینطور که زن مماطلت نموده باشد در ادای دین با وجود قدرت او بر ادای آن یا از جانب وی هم نباشد باینطور که او مفلس باشد و قادر نباشد بر ادای دین همچنین نفقه نیست زن را وقتیکه غصب نماید او را کسی به جبر و اکراه و از ابی یوسف رح مرویست که برای همچو زن مذکوره نفقه است و فتوی بر اول است زیرا چه انتفای حبس از جانب شوهر نیست تا حبس را باقی شمرده شود در حکم و همچنین نفقه نیست مر زن را وقتیکه حج برود با محرم خود زیرا چه ف فوت حبس از شوهر نیست ص و انتفای حبس از جانب زن مذکوره است و از ابی یوسف رح مرویست که برای او نفقه است زیرا چه ادا نمودن حج فرض عذر است و باید دانست که درینصورت نزد ابی یوسف رح نفقه حضر است مر آن زن را نه نفقه سفر چه واجب است بر شوهر نفقه حضر نه نفقه سفر و اگر سفر کند با زن مذکوره شوهرش پس درینصورت نفقه زن مذکوره واجب میشود بر شوهرش بالاجماع زیرا چه زن مذکوره درینصورت در حبس شوهر مذکور است چه او باوی است و لیکن واجب است بر او نفقه حضر است نه نفقه سفر زیرا چه شوهر باعث نیست زن مذکوره را به سفر نمودن

ولا تجب لكن لما قلنا وان مرضت في منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فاشبه الحيض وعن ابي يوسف رح انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم يصح قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب ما يشير اليه **قال** وتفرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر في بعض النسخ وتفرض على الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لابد لها منه ولا تفرض لاكثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح تفرض لخادمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى اثنين ولانه لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر يلزمه من نفقة الخادم ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وهو ادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذا كان موسرا اشارة الى انه لا تجب نفقة الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الاصح خلافا لما قاله محمد رح لان الواجب على المعسر ادنى الكفاية وهي قد تكتفي بخدمة نفسها ومن اعسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه وقال الشافعي رح يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف

ص لهذا واجب نيست بر شوهرش كرايه كجاوه **مسئله ۸** - اگر مريض شود زن در خانه شوهرش پس براى او نفقه است ف واين بنا بر استحسان است ص ومقتضاى قياس اينست كه نفقه نباشد براى او وقتيكه مريض باشد بمرضيكه مانع جماع است زيرا چه زن مذكوره درين حالت در حبس شوهر نيست براى وطى و وجه استحسان اينست كه حبس او باقى است زيرا چه شوهرش انس ميگيرد بزن مذكوره و مس ميكند آنرا و زن مذكوره محافظت خانه شوهر مينمايد و مانع جماع امر عارضى است مانند حيض و از ابى يوسف رح مروى است كه زن وقتيكه تسليم ذات خود را و بعد از آن مريض گردد پس نفقه او واجب است بنا بر آنكه زن مذكوره تسليم ذات خود نموده است و اگر اول مريض شود و بعد از آن تسليم ذات خود نمايد پس نفقه او واجب نيست زيرا چه اين تسليم صحيح نيست ت بايد دانست كه فقها گفته اند كه اين تفصيل خوب است و در كتاب هم اشاره بآن است **مسئله ۹** - ف چنانچه واجب است بر شوهر نفقه زن همچنين ص واجب است براى او نفقه خادمش وقتيكه شوهر موسر باشد زيرا چه واجب است بر شوهر آنچه كفايت كند مر زن را و مقدار كفايت تمام نميشود مگر بنفقه خادمش چه زن را خادم ضرورى در كار است ليكن واجب نيست مگر نفقه يك خادم و اين نزد ابى حنيفه و محمد رح است و ابو يوسف رح گفته است كه نفقه دو خادم واجب است زيرا چه احتياج يك خادم براى مصالح اندرون خانه است و احتياج خادم ديگر براى مصالح بيرون خانه است و دليل ابى حنيفه و محمد رح اين است كه يك خادم كفايت ميكند براى هر دو مصالح پس احتياج نيست بدو خادم و دوم آنكه اگر شوهر خود متكفل خدمت زن شود كفايت ميكند ف و احتياج بخادم نماند ص پس همچنين وقتيكه خادمى را قائم مقام خود نمايد ف احتياج بخادم ديگر نماند ص و بايد دانست كه فقها گفته اند كه لازم است بر شوهر موسر بجهت خادم زن آن مقدار نفقه كه واجب است بر شوهر مفلس براى زوجه او و آن ادنى مقدار كفايت است و روايت از ابى حنيفه رح كه واجب نيست نفقه خادم بر شوهر مفلس و همين اصح است زيرا چه واجب است بر مفلس ادنى مقدار كفايت و زن كفايت ميكند براى خدمت ذات خود و محمد رح گفته است كه نفقه خادم بر شوهر مفلس نيز واجب است **مسئله ۱۰** - اگر معسر گردد شوهر ف يعنى مفلس گردد ص باين وجه كه نفقه زن را دادن نتواند پس تفريق نموده نشود ميان آنها بلكه گفته شود بزن كه قرض بگير بر شوهر ت نفقه خود ف بايد گويد بغير كه خريد كند بطريق نسيه كه بها آن بدهد شوهر بذمه شوهر ص و شافعى رح گفته است كه تفريق نموده شود ميان آنها زيرا چه شوهر گاه از دادن نفقه عاجز باشد نميتواند كه نگاه دارد زن خود را بطريق معروف ف و حال آنكه در قرآن مجيد آمده است كه نگاه دارد زن را بطريق معروف و طريق معروف اينست كه بدهد بزن آنچه حق او است از نفقه و وطى و هديه و مانند آن و چون بطريق معروف نگاه داشتن نتوانست شوهر پس بايد كه طلاق بدهد هرگاه او را باكراه از طلاق

فینوب القاضی منابه فی التفریق کما فی الجب والعنة بل اولی لان الحاجة الی النفقة اقوی ولنا ان حقه یبطل وحقها یتأخر والاول اقوی فی الضرر وهذا لان النفقة تصیر دینا بفرض القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال وهو تابع فی النکاح لا یلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان یمکنها احالة الغریم علی الزوج فاما اذا کانت الاستدانة بغیر امر القاضی کانت المطالبة علیها دون الزوج واذا قضی القاضی لها بنفقة الاعسار ثم ایسر فخاصمته تمم لها نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب الیسار والاعسار وما قضی به تقدیر لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها واذا مضت مدة لم ینفق الزوج علیها وطالبته بذلك فلا شیء لها الا ان یکون القاضی فرض لها النفقة او صالحت الزوج علی مقدار نفقتها فیقضی لها بنفقة ما مضی لان النفقة صلة ولیست بعوض

ص پس می گرداند قاضی نائب او و خواهد شد در تفریق زن از وی ف در این صورت ص چنانچه در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد بلکه درین صورت بتفریق اولی قاضی قائم مقام او خواهد شد در تفریق زن زیرا چه احتیاج بسوی نفقه شدید است و علمای ما رح میگویند که اگر تفریق نموده شود حق شوهر باطل میشود بالکلیه و این ضرر شدید است در حق شوهر و اگر گفته شود بزن او که استدانت نماید برای نفقه پس درین تاخیر حق وی است و این ضرر ادنی است پس تفریق نموده نخواهد شد بلکه گفته خواهد شد بزن که استدانت نموده نفقه خود نماید پس سر آن این است که نفقه او دین میشود بر ذمه شوهر بسبب مقرر نمودن قاضی مقدار آن پس استیفای آن خواهد نمود در زمان آینده ف و قاضی درینجا قائم مقام شوهر نمیشود در تفریق زن چنانچه قائم مقام او میشود در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد ص زیرا چه مال تابع است در نکاح و مقصود از نکاح توالد است ف پس آنچه تابع است برابر مقصود اصلی نیست لهذا قاضی قائم مقام شوهر نمیشود در تفریق زن در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد چه درین صورت مقصود اصلی فوت میشود بخلاف مسئله که کلام دران است ص و باید دانست که فائده امر نمودن قاضی بزن که استدانت نموده نفقه خود نماید مع مقرر نمودن مقدار آن این است که زن بسبب امر مذکور قادر میشود بر اینکه حواله نماید وامخواه را بر شوهر خود و اما وقتیکه استدانت بغیر امر قاضی باشد پس درین صورت وامخواه مطالبه دین خود خواهد نمود از زن مذکوره نه از شوهر وی مسئله ۱۱ - اگر حکم کرد قاضی برای زن بنفقه اعسار ف یعنی افلاس ص بعد از ان موسر گشت شوهر وی و زن مذکوره خصومت نمود با شوهر خود برای نفقه یسار و از وی درخواست نفقه یسار کرد پس حکم نموده خواهد شد برای او بنفقه یسار زیرا چه نفقه مختلف میشود بحسب یسار و اعسار و نفقه که بآن حکم نموده بود قاضی حکم نفقه است که واجب نشده و هرگاه حال شوهر از اعسار به یسار متبدل شد پس میرسد زن را که مطالبه کند برای تمام حق خود مسئله ۱۲ - اگر مدتی گذشت که نفقه نداد بزن شوهر وی و بعد از ان نفقه آن مدت را طلب کرد زن مذکوره از شوهر پس هیچ چیز از ان نمیرسد بزن مذکوره مگر وقتیکه مقرر نموده باشد قاضی برای آن نفقه را یا زن مصالحه نموده باشد با شوهر خود بر مقدار نفقه آن پس درین صورت حکم نموده میشود برای آن بنفقه ایام گذشته زیرا چه وجوب نفقه بطریق صله است بجهت آنکه مراد از صله چیزیست که واجب شود بلا عوض و نفقه چنین است چه آن عوض ملک بضع نیست

عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة
القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى
شهور سقطت النفقة وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت قبل القبض
وقال الشافعي رح تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائر الديون وجوابه قد بيناه وان
اسلفها نفقة السنة اي عجلها ثم مات لم يسترجع منها شيء وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى
وما بقي للزوج وهو قول الشافعي رح وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق
بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت
لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد شيء منها بالاجماع وعن محمد رح انها اذا قبضت نفقة
الشهر او ما دونه لا يسترجع منها شيء لانه يسير فصار في حكم الحال واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها
ومعناه اذا تزوج باذن المولى لانه دين وجب في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر وله ان

نزد علمای ما پس وجوب آن مستحکم نمیشود مگر بحکم قاضی چنانچه هبه موجب ملک نمی شود مگر بقبض که موکد ملک است و صلح بمنزلهٔ حکم قاضیست چه شوهر بسبب
صلح التزام آن نموده است و ولایت او بر ذات خود قوی تر است نسبت ولایت قاضی بر او بخلاف مهر چه آن عوض بضع است مسئله ۱۳ — اگر حکم نمود
قاضی بر شوهر بنفقهٔ زنش و بعد از آن چند ماه گذشت و نفقه نرسید بزن مذکوره بعد از آن مرد شوهر مذکور پس ساقط میشود نفقهٔ زن مذکوره و همچنین است
حکم اگر زن مذکوره بمیرد زیراچه نفقه صله است و حکم صله همین است که ساقط میشود بسبب موت چنانچه هبه باطل میشود بموت یکی از واهب و موهوب له
پیش از قبض موهوب و شافعی رح گفته است که نفقهٔ زن دین است بر ذمهٔ شوهر چه آن صله نیست بلکه عوض است نزد او رح پس ساقط نخواهد شد مانند دینهای
دیگر و جواب آن سابق مذکور شده است مسئله ۱۴ — اگر داد شخصی بزن خود نفقهٔ یکسال بطریق پیشگی و بعد از آن مرد آن شخص پیش از گذشتن یکسال
پس چیزی واپس گرفته نمیشود از زن مذکوره و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و محمد رح گفته است که نفقهٔ ایام گذشته حساب نموده باو گذاشته
خواهد شد و باقی برای وارثان شوهر مذکور است ف پس اگر موجود باشد واپس گردانیده خواهد شد و اگر موجود نباشد قیمت آن گرفته خواهد شد
ص و همین قول شافعی رح است و همین اختلاف است در کسوت و لباس زیراچه زن مذکوره تعجیل گرفته است عوض حبس که او مستحق آنست بر شوهر بسبب
محبوس بودن او نزد شوهر و این استحقاق باطل شد بسبب موت ف چه حبس باقی نماند ص پس باطل خواهد شد عوض آن بقدر باطل شدن این
استحقاق مانند رزق قاضی و عطای مقاتله و دلیل شیخین رح آنست که نفقهٔ مذکوره صله است و در قبض صاحب حق در آمده است و صله را [illegible]
بعد از موت چه حکم آن درین هنگام منتهی میشود چنانچه در هبه و لهذا اگر هلاک شود نفقهٔ مذکوره در دست زن مذکوره بغیر استهلاک چیزی از آن واپس
گردانیده نمیشود باجماع ف و اگر عوض می بود واپس گردانیده میشد در صورت هلاک چنانچه واپس گردانیده میشود در صورت استهلاک ص
و از محمد رح مرویست که اگر زن قبض کند نفقهٔ یکماه و یا کمتر از آن پس واپس گردانیده نمیشود از وی هیچ چیز از آن چه این قدر قلیل است پس آن بمنزلهٔ نفقهٔ
حال است مسئله ۱۵ — اگر نکاح کند عبدی حره را پس نفقهٔ آن دین است بر عبد مذکور که بسبب آن فروخته میشود آن عبد و این قسمت که باذن
خواجه خود نکاح کرده باشد چه درینصورت نفقهٔ زن مذکوره دین میشود بر ذمهٔ عبد مذکور و وجوب آن ظاهر میشود در حق خواجه و پس متعلق میشود
دین برقبهٔ عبد مذکور مانند دین تجارت در گردن بندهٔ ماذون تجارت و لیکن میرسد خواجهٔ آن عبد را که فدیهٔ آن دهد و آن را نگاه دارد

لان حقها في النفقة لا في عين الرقبة ولو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل في الصحيح لانه صلة وان تزوج الحر امة فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يبوئها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوية ان يخلي بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها ولو استخدمها بعد التبوية سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوية غير لازمة على ما مر في النكاح ولو خدمته الجارية احيانا من غير ان يستخدمها لا تسقط النفقة لانه لم يستخدمها ليكون استردادا والمدبرة وام الولد في هذا كالامة **فصل** وعلى الزوج ان يسكنها في دار مفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختار ذلك لان السكنى من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة واذا وجب حقا لها ليس له ان يشرك غيرها فيه لانها تتضرر به فانها لا تأمن على متاعها ويمنعها عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانها رضيت بانتقاص حقها وان كان له ولد من غيرها فليس له ان يسكنه معها لما بينا ولو اسكنها في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل وله ان يمنع والديها وولدها من غيره واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه

زیرا چه حق زن مذکور نیست مگر در نفقه او نه در عین رقبه عبد مذکور و اگر بمیرد عبد مذکور ساقط میشود نفقه زن مذکوره همچنین ساقط میشود وقتیکه کشته شود عبد مذکور بنا بر روایت صحیح زیرا چه نفقه زن صله است مسئله ۱۲ — اگر نکاح کرد شخصی کنیز را و خواجه آن کنیز تبویه نمود کنیز مذکوره را با شوهر مذکور پس نفقه آن کنیز واجب میشود بر شوهر مذکور زیرا چه کنیز مذکوره درینصورت محبوس است نزد شوهر و اگر تبویه نماید آنرا با شوهرش پس نفقه واجب نیست برای آن کنیز بر شوهرش چه حبس متحقق نیست درینصورت و باید دانست که تبویه عبارت است از آنکه خواجه تخلیه نماید میان کنیز مذکوره و میان شوهرش در منزل شوهر و استخدام ننماید از کنیز مذکوره پس اگر استخدام نماید بعد از تبویه ساقط میشود نفقه کنیز مذکوره زیرا چه بسبب استخدام فوت میشود حبسیکه موجب نفقه است و خواجه را جایز است که بعد از تبویه استخدام نماید چه تبویه بروی لازم نیست چنانچه مقرر است در موضع آن و کنیز مذکوره اگر از خود خدمت خواجه نماید احیانا بی آنکه خواجه استخدام نماید از وی پس درینصورت نفقه او ساقط نمیشود بدانکه مدبره و ام ولد در حکم مذکور مانند کنیز محض است والله اعلم بالصواب

فصل مسئله ۱ — واجب است بر شوهر که جای سکونت دهد زوجه خود را در خانه علیحده که برای او مخصوص باشد که در آن کسی از اهل شوهر نباشد مگر برضا و خواهش آن زن زیرا چه در اسکنی ف یعنی مکان سکونت ص در کار است پس سکنی واجب خواهد شد مانند نفقه و حق تعالی واجب گردانیده است سکنی را برای زن چنانچه واجب گردانیده است برای وی نفقه و هرگاه واجب شد سکنی برای حق زن پس نمیرسد شوهر را که شریک گرداند کسی را در سکنی چه درین ضرر اوست زیرا چه درینصورت خائف خواهد بود بر متاع و اشیای خود و این منع مانع است او را از معاشرت نمودن با شوهر و از استمتاع و لیکن اگر او خواهش آن نماید پس درین هنگام جایز است شوهر را که کسی را شریک گرداند در سکنی چه او خود راضی گشت بنقصان حق خود و اگر شوهر را فرزندی باشد از زن دیگر پس نمیرسد شوهر را که او را شریک آن زن نماید در سکنی بنا بر وجهیکه مذکور شد مسئله ۲ — اگر شوهر جای سکونت بدهد زن را در حجره خود و قفل و کلید آن با و سپارد کفایت میکند زیرا چه مقصود حاصل میشود مسئله ۳ — میرسد شوهر را که منع کند مادر و پدر زن خود را از آنکه داخل شوند بخانه او و همچنین میرسد که منع کند خویشان او را و فرزند او را که از شوهر دیگر است از در آمدن نزد او زیرا چه منزلیکه در آن سکونت میکند زن مملوک شوهر است پس میرسد او را که منع نماید غیر را از در آمدن مکان مملوک خود

ولا يمنعهم من النظر اليها وكلامها في اي وقت اختاروا لما فيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل لا يمنع من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في اللبات وتطويل الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرهما من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار ووالديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقر بالزوجية والوديعة فقد اقر ان حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها

و نمیرسد شوهر را که منع نماید آنها را از دیدن او و از سخن گفتن با او هر وقت که آنها خواهند چه اگر منع کند از دیدن و سخن گفتن قطع رحم لازم می آید و در دیدن و سخن گفتن ضرر شوهر نیست و بعضی گفته اند که نمیرسد شوهر را که منع کند آنها را از در آمدن نزد او نیز چنانچه نمیرسد شوهر را که منع کند آنها را از تکلم با وی ولیکن میرسد شوهر را که منع کند آنها را از اینکه بمانند آنها نزد او زیرا چه فتنه هست در ماندن آنها و در تطویل کلام و بعضی گفته اند که نمیرسد شوهر را که منع کند زن خود را از رفتن نزد مادر و پدر او همچنین نمیرسد شوهر را که منع کند مادر و پدر زن خود را از در آمدن نزد او در هر جمعه و نیز نمیرسد او را که منع کند سوای مادر و پدر را که خویشان زن اند در هر سال یکبار و همین صحیح است مسئله سوم — اگر غائب شد شوهر زنیکه مال آن شوهر است در دست شخصیکه او معترف و مقرست بمال مذکور و هم معترفست باینکه آن زن زوجه آن غائب است پس مقرر و مفروض کند قاضی دران مال نفقه زن مذکوره و همچنین مقرر کند دران مال نفقه اولاد آن غائب که صغیر اند و نفقه مادر و پدر او و همچنین است حکم اگر قاضی مطلع باشد بران هر دو امر و شخص مذکور معترف نباشد بهر دو امر یا بیکی ازان و دلیل مسئله اینست که هرگاه اقرار کرد شخص مذکور بزوجیت و هم بمال ودیعت پس این اقرار اقرار وی است باینکه زن مذکوره را میرسد که بگیرد حق خود را از مال مذکور بی رضای شوهر زیرا چه میرسد زن مذکوره را که بگیرد حق خود را از مال شوهر بغیر رضای او ف سوال اگر حکم کند قاضی بنفقه زن مذکوره در مال شوهر غائب بنا بر اقرار شخص مذکور لازم می آید حکم قاضی بر غائب و آن جائز نیست جواب حکم قاضی بر غائب درینجا ضمنی است زیرا چه شخص مذکور ذو الید است ص و اقرار ذو الید مقبول است در حق او خصوصاً درینجا زیرا چه شخص مذکور اگر انکار زوجیت یا انکار مال شوهر می نمود ف زن مذکوره بتعرض او کردن نمیتوانست بجهت آنکه ص زن مذکوره اگر دعوی نماید بر او و بینه آرد پس این بینه مقبول نیست در حق او چه او مودع است و خصم نیست در اثبات زوجیت بر او و زن مذکوره خصم او نیست در اثبات مال شوهر ف چه زن مذکوره وکیل او نیست ص چون اقرار شخص مذکور در حق او ثابت و معتبر شد ف و بنا بران حکم کرد بر او قاضی به نفقه زن ص پس این حکم سرایت خواهد کرد بسوی غائب مذکور ف التزاماً و ضمناً و این حکم قاضی صحیح است بر غائب ص و اگر مال غائب مذکور در دست آن شخص بطریق مضاربت باشد یا دین باشد بر ذمه او پس حکم همچنین است و ما نیز چنان است که مذکور شد ف در صورت ودیعت ص و اینهمه که مذکور شد وقتی است که مال مذکور از جنس حق آن زن باشد

دراهم او دنانير او طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج
الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة رح فلانه لا يباع على الحاضر وكذا على الغائب واما عندهما فلانه
ان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضي على الغائب لانه لا يعرف امتناعه قال ويأخذ منها كفيلا نظرا للغائب
لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين ورثة حضور
بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا آخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابي حنيفة رح لان هناك المكفول له مجهول وهنا
معلوم وهو الزوج ويحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب قال ولا يقضي بنفقة في مال غائب الا لهؤلاء ووجه
الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان يأخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم
اما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز ولو لم يعلم القاضي بذلك
ولم يكن مقرا به فاقامت البينة على الزوجية او لم يخلف مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على
الغائب ويأمرها بالاستدانة لا يقضي القاضي بذلك لان في ذلك قضاء على الغائب وقال زفر رح

چون درهم و دینار و گندم و پارچه که از جنس حق اوست واما وقتیکه آن مال از جنس حق آن زن نباشد پس نفقه او در آن مال
مقرر کرده نمیشود زیرا چه بفروختن آن حاجت است تا ف آنرا فروخته نفقه او داده شود ص و مال غائب فروخته نمیشود باجماع علمای ما اما نزد
ابیحنیفه پس بسبب آنکه قاضی مال حاضر را نیز نمیفروشد ف بالکه حکم میکند برا او که او بفروشد مال خود را و نفقه زن دهد پس غائب بطریق اولی
ص نخواهد فروخت اما نزد صاحبین رح پس بسبب آنکه قاضی میفروشد مال حاضر را برای نفقه زن او بلی رضای او بسبب آنکه معلوم میشود که او
از فروختن مال برای نفقه زن اباء میکند و اما مال غائب را نمیفروشد زیرا چه اباء او از فروختن مال خود برای نفقه زن معلوم نیست و باید دانست
که در صورتیکه قاضی نفقه زن مقرر و مفروض نماید از مال شوهر غائب باید که از زن مذکوره کفیل بگیرد بآنچه نفقه دهد باو برای شفقت بر حال
غائب مذکور زیرا چه زن مذکوره شاید که استیفای نفقه خود نموده باشد یا مطلقه باشد که عدت او نیز گذشته باشد و نیز سوگند بگیرد از زن مذکوره
بر اینکه شوهرش نفقه نداده است و در انجا فرق آنکه اگر تقسیم میراث نماید میان وارثان حاضر بنا بر بینه و آنها نگویند که ما نمیدانیم وارث دیگر را
پس در ینصورت کفیل نمیگیرد از وارثان حاضر برای وارث غائب اگر پیدا شود نزد ابیحنیفه رح زیرا چه در ینصورت مکفول له مجهول است و در مسئله
مذکوره مکفول له معلوم است که آن شوهر زن مذکوره است و باید دانست که قاضی حکم نمیکند در مال غائب بنفقه کسی مگر بنفقه آنها که مذکور شد ف
یعنی زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر بخلاف محارم دیگر چون برادر وغیره ص چه قاضی حکم نمیکند بنفقه آنها در مال غائب زیرا چه نفقه زوجه
و اولاد صغار و مادر و پدر واجب است پیش از حکم قاضی بآن لهذا میرسد آنها را که بگیرند نفقه خود را از مال غائب پیش از حکم قاضی پس حکم قاضی
بنفقه آنها در مال غائب اعانت است در حق آنها برای گرفتن حق بخلاف محارم دیگر چه نفقه آنها واجب نمیشود مگر بسبب حکم قاضی زیرا چه
در وجوب نفقه آنها اختلاف است و حکم قاضی بر غائب روا نیست مسئله ۵ - اگر قاضی مطلع نباشد بر اینکه زن مذکوره زوجه فلان غائب است
و مودع و مضارب و مدیون او نیز اقرار آن نکنند و زن مذکوره بینه قائم کند بر اینکه او زوجه آن غائب است یا شوهر او که غائب است هیچ مال
نگذاشته باشد نزد کسی و زن مذکوره بینه قائم کند بر زوجیت خود تا مقرر کند قاضی نفقه او بر غائب مذکور و امر کند و برا باینکه استدانت
نماید بر شوهر غائب برای نفقه خود پس در ینصورت قاضی حکم نمیکند زیرا چه این قضا بر غائب است ف و آن روا نیست ص و زفر رح گفته است

يقضي فيه لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجزت يضمن الكفيل او المرأة وعمل القضاة اليوم على هذا انه يقضي بالنفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وفي هذه المسئلة اقاويل مرجوع عنها فلم نذكرها **فصل** واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعيا كان او بائنا وقال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح بعده قائم لا سيما عندنا فانه يحل له الوطي واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ولانه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفناه بالنص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الاية ولنا ان النفقة جزاء احتباس على ما ذكرنا والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمر رض فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت رض واسامة بن زيد وجابر وعائشة رض ولا نفقة

باید که قاضی بشنود بینهٔ او ف ولیکن حکم نکند بزوجیت بلکه ص حکم کند بنفقه برای او زیرا چه درین شفقت هست در حق زن مذکوره و هیچ ضرر غایب مذکور نیست چه غایب مذکور اگر حاضر شود و تصدیق زن مذکوره نماید پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که زن مذکوره حق خود گرفته است و اگر او انکار زوجیت نماید بعد از آمدن سوگند داده خواهد شد اگر بینه نباشد مر آن زن را پس اگر نکول نماید بتصدیق او ثابت خواهد شد در حق زن مذکوره و اگر زن مذکوره اقامت بینه نماید حق او ثابت خواهد شد و اگر از اقامت بینه عاجز باشد آن شخص سوگند خورد پس زن مذکوره یا کفیل ضامن خواهد او قال رض عمل قاضیان در زمانه ما برین است که قاضی حکم میکند بنفقه زوجه بر شوهر غائب بسبب حاجت و آن مختلف فیه است و درین مسئله قولهای رجوع عنها بسیار است که درینجا ذکر کرده نشد والله اعلم

فصل مسئله ۱ — هرگاه طلاق دهد کسی زوجه خود را پس برای او نفقه و سکنی است در ایام عدت خواه طلاق آن رجعی باشد خواه باین شافعی رح گفته است مطلقه باینه را نفقه نیست مگر وقتیکه حامله باشد اما در صورتیکه طلاق رجعی باشد پس دلیل اینست که بعد از طلاق رجعی نکاح باقیست خصوصا نزد علمای ما لهذا نزد علمای ما شوهر را وطی او حلال است و اما در صورت طلاق باین پس دلیل شافعی رح یکی اینست که فاطمه بنت قیس گفته است که سه طلاق داد مرا شوهر من رسول خدا صلعم برای من مقرر نکرد سکنی و نه نفقه و دوم اینست که ملک نکاح دران باقی نیست و نفقه نزد او بنا بر ملکیت مذکوره است و لهذا نفقه واجب نیست برای زنیکه شوهرش مرده باشد بنابر آنکه ملکیت نکاح بسبب موت زائل میگردد بخلاف آنکه اگر مطلقه باینه حامله باشد چه در صورت وجوب نفقه او بنص معلوم است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید بنفقه آن امر کرده است و دلیل علمای ما اینست که نفقه عوض حبس است بنابر آنچه سابق مذکور شده است و حبس آن هنوز باقیست بجهت چیزیکه مقصود است از نکاح یعنی ولد زیرا چه عدت واجب است برای صیانت ولد پس نفقه واجب خواهد شد مانند سکنی چه سکنی واجب است باجماع پس چنان که زن مذکوره حامله باشد و حدیث فاطمه بنت قیس مقبول نیست چه رد کرده است آنرا عمر رض و گفته است که ما ترک نمیکنیم کتاب خدا را و سنت رسول خدا را بقول زنیکه نمیدانیم او راست میگوید یا دروغ یا یاد میدارد یا فراموش کرده است و گفت عمر رض که شنیدیم پیغمبر خدا را که میفرماید که مر مطلقه ثلاث را نفقه و سکنی است تا وقتیکه در عدت است و نیز رد کرده است حدیث فاطمه بنت قیس را زید بن ثابت و اسامه بن زید و جابر و عایشه رضی الله تعالی عنهم مسئله ۲ — نفقه واجب نیست

للمتوفى عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلقات الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق **فصل** ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن والمولود له هو الاب وان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لا تقدر عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل في تاويل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذا الذي ذكرنا بيان الحكم وذلك اذا كان يوجد من ترضعه اما اذا كان لا توجد من ترضعه

برای زنیکه شوهرش بمیرد بسبب آنکه حبس او بجهت حق شوهر نیست بلکه برای حق شرع است زیراچه عدت در حق او عبادت است لهذا معنی شناختن حال رحم در حق او مرعی نیست بنابران در عدت او حیض شرط نموده نشده است پس نفقه برای او واجب نیست بسبب آنکه نفقه واجب میشود ساعت بساعت **ف** یعنی نفقه هر روزه هر روز واجب میشود **ص** و ملک شوهر در مال و باقی نیست بعد از موت او و ممکن نیست که واجب گردانیده شود نفقهٔ زن مذکوره در مال وارثان شوهرش **مسئله ۳** - در هر صورتیکه فرقت از جانب زن واقع شود بسبب معصیت چون ارتداد و بوسه دادن او پسر شوهر را پس نفقه نیست او را زیراچه او حابس کرده است ذات خود را از شوهر بغیر حق مانند ناشزه بخلاف مهر بعد از وطی چه آن ساقط نمیشود زیراچه تسلیم ذات او یافته شده است در حق مهر بسبب وطی و بخلاف صورتیکه دران فرقت از جانب زن واقع شود بغیر معصیت چون خیار عتق و خیار بلوغ و تفریق بسبب عدم کفاءت چه در ینصورت نفقه ست زن مذکوره را زیراچه او بحق حبس کرده است ذات خود را و این موجب سقوط نفقه نیست چنانچه اگر حابس کند ذات خود را بجهت استیفای مهر **مسئله ۴** - اگر زن بعد از سه طلاق مرتده شود ساقط میشود نفقهٔ او و اگر بعد از سه طلاق تمکین نماید پسر شوهر را برای وطی پس نفقهٔ او ساقط نمیشود زیراچه فرقت واقع شده است درینصورت بسبب طلاق و ارتداد و تمکین دران دخل نیست ولیکن مرتده حابس نموده میشود تا آنزمان که توبه کند و نفقه نیست بر شوهر برای محبوسه و زن تمکین کننده به پسر شوهر حابس نموده نمیشود باین فرق ظاهر شد میان این و میان مرتده والله اعلم

فصل مسئله ۱ - نفقهٔ اولاد صغار بر پدر است و دران کسی شریک پدر نیست چنانچه کسی شریک شوهر نیست در نفقهٔ زوجه زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که نفقهٔ زنانیکه شیر میدهند صغیر را بر مولود له است و مولود له پدر است **ف** و ازین آیت معلوم میشود که نفقهٔ اولاد صغار بر پدر است زیراچه وجوب نفقهٔ آنها بر پدر صغیر بسبب شیر دادن آنها است مر صغیر را پس وجوب نفقهٔ صغیر برو بطریق اولی خواهد شد **ص** و اگر طفل شیرخواره باشد پس واجب نیست بر مادرش که شیر دهد آنرا بجهت آنکه نفقهٔ او بر پدر روی است و اجرت شیر دهندهٔ طفل بر پدر آن طفل است مانند نفقهٔ آن و بجهت آنکه شاید که مادر قادر نباشد بر خورانیدن شیر مر آن طفل را بسبب عذری پس جبر کردن برو برای شیر دادن معنی ندارد و گفته شده است در تاویل قول او تعالی لا تضار والدة بولدها **ف** یعنی متضرر نمیشود هیچ مادر بسبب فرزند **ص** که لازم گردانیده نمیشود ارضاع ولد بر مادر با وجود کراهت او و این وقتیست که کسی شیر دهنده برای آن طفل پیدا شود و اما وقتیکه پیدا نشود

تجبر الام على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استيجار الاب فلان الاجر عليه وقوله عندها معناه اذا اراد ذلك لان الحجر لها وان استاجرها وهي زوجته او معتدته لترضع ولدها لم يجز لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في المعتدة عن طلاق رجعي رواية واحدة لان النكاح قائم وكذا في المبتوتة في رواية وفي رواية اخرى جاز استيجارها لان النكاح قد زال وجه الاول انه باق في حق بعض الاحكام ولو استاجرها وهي منكوحته او معتدته لارضاع ابن له من غيرها جاز لانه غير مستحق عليها وان انقضت عدتها فاستاجرها يعني لارضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبية فان قال الاب لا استاجرها وجاء بغيرها فرضيت الام بمثل اجر الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي احق لانها اشفق فكان نظر الصبي في الدفع اليها وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه لها اكثر من اجرة الاجنبية ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه كما تجب نفقة الزوجة على الزوج وان خالفته في دينه اما الولد

پس دریں هنگام جبر کرده میشود بر مادرش که شیر دهد آنرا تا آن طفل ضائع نشود مسئله ۲ — پدر را باید که اجیر بگیرد زنی را تا او شیر دهد طفل شیرخواره او را زیرا چه اجرت شیر دهنده طفل مذکور بر پدر روی ست و باید که باشد آن شیر دهنده نزد مادرش اگر او در خواست این نماید زیرا چه طفل در کنار مادر ماند چه حضانت حق وی ست و اگر اجیر گیرد پدر کسی را شیر دادن طفل خود مادرش را جائز نیست اگر مادرش زوجه پدر باشد یا مطلقه او که در عدت نشسته ست زیرا که شیر دادن طفل اگرچه واجب نیست بر مادرش از روی قضا ی قاضی لیکن واجب ست از روی دیانت چه خدا تعالی در قرآن مجید گفته ست که باید که مادران شیر دهند اولاد خود را لیکن تنها معذور داشته میشوند بنا بر احتمال عجز پس هرگاه اقدام شوند بر شیر دادن آن بعوض اجرت ظاهر شد قدرت آنها پس واجب خواهد شد بر آنها که شیر دهند اطفال خود را لهذا جائز نیست آنها را که اجرت آن بگیرند و این وقتیست که مادر طفل شیرخوار زوجه پدر او باشد یا مطلقه رجعی باشد زیرا چه دریں هر دو صورت نکاح باقیست و همین حکم ست در صورتیکه زن مذکوره مطلقه بائنه باشد بنا بر یک روایت و بنا بر روایت دیگر جائز ست اجیر گرفتن او زیرا چه نکاح او باقی نیست و وجه روایت اول اینست که نکاح او نیز در حق بعضے احکام باقی ست ف چون نفقه و سکنے وغیره ص مسئله ۳ — اگر اجیر بگیرد کسی برای شیر دادن طفل خود زوجه خود را یا معتده خود را که مادر آن طفل نیست جائز ست زیرا چه بر زن مذکوره شیر دادن آن طفل واجب نیست مسئله ۴ — اگر اجیر کند کسی برای شیر دادن طفل خود مادرش را که عدت طلاق او گذشته باشد جائز ست زیرا چه بعد از گذشتن عدت نکاح اصلا باقی نماند و زن مذکوره مانند اجنبیه میگردد پس اگر پدر بگوید که اجیر نمیگیرم این مادر طفل را و بیارد زن اجنبیه را برای شیر دادن طفل و اجرت او مقرر نماید و مادرش نیز راضی شود با جرت مذکوره یا راضی شود بانکه بغیر اجرت شیر خواهد داد طفل خود را پس دریں صورت مادر احق ست بشیر دادن آن طفل زیرا چه او شفیق تر ست در حق فرزند خود پس شفقت در حق آن طفل همین ست که سپرده کرده شود بمادر و اگر مادر راضی نشود با جرت مذکوره بلکه زیاده طلبی نماید پس جبر کرده نمیشود بر پدر که اجیر کند همان مادر طفل را بمقدار زائد زیرا چه در آن ضرر پدر ست و بسوی آن اشاره است در قول او تعالی متضرر نمیشود هیچ مادر و مولود له بسبب فرزند خود اعنی لازم گرفته نمیشود پدر را بدادن اجرت زیاده از اجرت اجنبیه برای او در فرزند مسئله ۵ — نفقه فرزند صغیر واجب ست بر پدر اگرچه دین آن فرزند مخالف دین پدر باشد و همچنین واجب ست نفقه زن بر شوهرش اگرچه دین او مخالف دین شوهر باشد اما الولد

فلا طلاق ما تلونا على المولود له رزقهن الآية ولانه جزؤه فيكون في معنى نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحيح فانه
بازاء الاحتباس الثابت به ولهذا يصح العقد بين المسلم والكافرة ويترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة
على الاب اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا **فصل** وعلى الرجل ان ينفق
على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الآية في الابوين
الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء والامهات
ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم سببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال
فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين
الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا
لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزئه الا انهم
اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستأمنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين ولا تجب على النصراني نفقة اخيه

پس بجهت آنکه لفظ مولود له که در آیت قرآنی مذکور است چنانچه سابق مذکور شد عام شامل است پدر را اگرچه در دین مخالف فرزند او باشد و بجهت آنکه فرزند جزو پدر است پس فرزند
در معنی همین پدر است اما نفقه زوجه پس بجهت آنکه سبب وجوب نفقه آن نکاح صحیح است چه نفقه عوض حبس است که ثابت است بسبب عقد صحیح و
درست است نکاح میان مسلمان و میان زن کافره و حبس مترتب است بر آن نکاح پس واجب خواهد شد نفقه آن بر او و باید دانست که آنچه مذکور شد که
نفقه اولاد صغیر بر پدر است وقتیست که آن صغیر را مال نباشد اما وقتیکه وی را مال باشد پس درین صورت نفقه او در مال وی است چه اصل آنست که نفقه
انسان در مال او باشد صغیر باشد انسان یا کبیر والله اعلم

فصل مسئله ۱۔ واجب است بر انسان نفقه پدر و مادر و جد و جده وقتیکه آنها فقیر باشند اگرچه آنها مخالف او باشند در دین اما وجوب نفقه
پدر و مادر پس بجهت آنکه آیت قرآن که درین باب است نازل شده است در حق پدر و مادر مسلمان که کافر بودند و نیکو نیست که فرزند بنعمای الٰهی
زندگانی کند و پدر و مادر را بگذارد که بگرسنگی بمیرند و اما وجوب نفقه جد و جده پس بجهت آنکه جد پدر است و جده مادر و لهذا جد قائم مقام پدر میشود
در حق تزویج و ارث وقتیکه پدر نباشد و همچنین جده قائم مقام مادر میشود وقتیکه مادر نباشد و بجهت آنکه جد و جده سبب احیای
آن فرزند اند پس احیای آنها بر فرزند مذکور واجب است و شرط وجوب نفقه آنها اینست که آنها فقیر باشند زیرا چه اگر صاحب مال باشند پس
واجب گردانیدن نفقه آنها در مال آنها اولی است نسبت به واجب گردانیدن نفقه آنها در مال غیر و منع کرده نمیشود نفقه آنها بسبب اختلاف دین
بنا بر نصی که سابق مذکور شد و باید دانست که با وجود اختلاف دین واجب نمیشود نفقه کسی مگر نفقه زوجه و مادر و پدر و جد و جده و فرزند و فرزند
فرزند اما نفقه زوجه بجهت آنکه مذکور شد که سبب وجوب نفقه زوجه حبس است بجهت وطی بنا بر عقد صحیح و تحقق این سبب موقوف نیست بر اتحاد ملت
و دین بلکه متحقق است درصورتیکه زن نصرانیه باشد و شوهرش مسلمان ص و اما نفقه مادر و پدر وغیره پس بجهت آنکه میان فرزند و مادر
و پدر وغیره که مذکور اند جزئیت است و جزو شیء در معنی آن شیء است پس چنانچه منع کرده نمیشود نفقه کسی در مال او بسبب کفر همچنین منع کرده
نمیشود نفقه جزو او و لیکن آنها اگر حربی باشند پس نفقه آنها واجب نمیشود بر مسلمان اگرچه آنها حربی مستامن باشند زیرا چه شارع نهی کرده است
ما یان را از احسان نمودن در حق کسی که میان ما یان و میان آنها جنگ و قتال است برای دین مسئله ۲۔ واجب نیست بر نصرانی نفقه برادر او که

المسلم وكذا لا تجب على المسلم نفقة اخيه النصراني لان النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق في الدين آكد ودوام ملك اليمين اعلى في القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنا في الاعلى اصل العلة وفي الادنى العلة المؤكدة فلهذا افترقا ولا يشارك الولد في نفقة ابويه احد لان لهما تاويلا في مال الولد بالنص ولا تاويل لهما في مال غيره ولانه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه وهي على الذكور والاناث بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشملهما والنفقة لكل ذي رحم محرم اذا كان صغيرا فقيرا او كانت امراة بالغة فقيرة او كان ذكرا بالغا فقيرا زمنا او اعمى لان الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفي قراءة عبد الله بن مسعود رض وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غني بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب **قال** ويجب ذلك على مقدار الميراث ويجبر عليه

مسلمان ست و همچنین واجب نیست بر مسلمان نفقه برادر او که نصرانی است زیرا چه نفقه متعلق ست بارث بنا بر نصیکه در قرآن مذکور ست **ف** و چون کافر و مسلمان یکی از آنها وارث دیگر نمیشود پس نفقه یکی بر دیگر واجب نخواهد شد **ص** بخلاف آنکه اگر مسلمان مالک برادر خود شود که نصرانی است چه بسبب آن برادر نصرانی آزاد میشود زیرا چه آزاد شدن برادر مذکور درینصورت متعلق بقرابت و محرمیت ست بنا بر حدیثی که درین باب آمده است و بجهت آنکه قرابت موجب صله است پس اگر اتفاق دین ملت با آن یافته شود موکد میگردد و پاینده گی ملک یمین در قطع رحم نسبت بحرمان میراث اعلی و زیاده تر ست لهذا در ملک یمین که در قطع رحم اعلی ست اعتبار اصل علت **ف** که قرابت مطلق ست **ص** نموده شد و در ادنی که وجوب نفقه ست علت موکد را **ف** اعنی قرابت با اتفاق دین **ص** اعتبار کرده شد پس درمیان دو مسئله فرق ظاهر شد مسئله ۲ ـ نفقه پدر و مادر بر فرزند وی ست فقط پس در آن کسی شریک فرزند نیست بجهت آنکه پدر و مادر را حق ملکیت و تصرف ست در مال فرزند بنا بر حدیثیکه مشهور ست و نیست آنها را حق ملکیت و تصرف در مال غیر فرزند و بجهت آنکه فرزند اقرب ست بسوی پدر و مادر بنسبت مردمان دیگر پس نفقه آنها برو خواهد شد و بدانکه نفقه مادر و پدر بر پسر و دختر برابر ست بنا بر ظاهر روایت و همین صحیح است زیرا چه موجب نفقه مذکوره جزئیت ست و در آن پسر و دختر برابر ست مسئله ۳ ـ نفقه واجب ست برای هر ذی رحم محرم وقتیکه او صغیر باشد و فقیر یا زن بالغه فقیره باشد یا مرد بالغ فقیر و جا مانده باشد یا فقیر نابینا زیرا چه صله بجهت قرابت قریبه واجبست نه بجهت قرابت بعیده و فرق میان قرابت قریبه و قرابت بعیده آنست که هر که ذی رحم محرم باشد پس با او قرابت قریبست **ف** و هر که ذی رحم محرم نباشد پس قرابت او بعیده است **ص** و فرموده ست او تعالی در قرآن مجید که واجب ست نفقه بر وارث مانند آن و در قرائت ابن مسعود رض چنین است که بر وارث ذی رحم محرم واجب ست مانند آن و بعد از آن بدانکه احتیاج شرط ست لیکن صغر و جا ماندگی و انوثت و کوری علامت حاجت ست چه انسان بسبب این امور عاجز میگردد از کسب و تحصیل نفقه بخلاف پدر و مادر چه آنها اگر کسب نمایند تعب و رنج لاحق میشود با آنها و فرزند مامور ست بآنکه دفع ضرر نماید از آنها لهذا واجب ست بر فرزند نفقه مادر و پدر اگرچه آنها قادر باشند بر کسب مسئله ۵ ـ واجب ست نفقه ذی رحم محرم موافق مقدار میراث **ف** یعنی هر که میراث او زیاده است از ترکه ذی رحم محرم پس بر وی مقدار زیاده از نفقه او و هر که میراث او کم ست پس بر وی مقدار کم ست از نفقه او **ص** بجهت آنکه در قرآن مذکور ست که بر وارث ست نفقه ذی رحم محرم او

لان التنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لايفاء حق مستحق **قال وتجب** نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث لان الميراث لهما على هذا المقدار قال العبد الضعيف هذا الذي ذكره رواية الخصاف والحسن وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وصار كالولد الصغير ووجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشاركه الام وفي غير الوالد يعتبر قدر الميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر على الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث غير ان المعتبر اهلية الارث في الجملة لا احرازه فان المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث ولا بد من اعتباره ولا تجب على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها بالاقدام على العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف

و در لفظ وارث تنبیه و دلالت ست بر اعتبار نمودن مقدار نفقه موافق مقدار میراث و بجهت آنکه غرم و تاوان بمقدار غنیمت گرفتن ست و جبر برای ایفای حق مستحق موضوع ست مسئله ۵ — نفقهٔ دختر بالغه و نفقهٔ پسر کبیر جا مانده بر پدر و مادر ست سه بخش دو بخش ازان بر پدر و یک بخش بر مادر زیرا چه میراث پدر از ترکهٔ دختر و پسر دو ثلث ست و میراث مادر یک ثلث قال ص این بنا بر روایت خصاف و حسن رح است و بنا بر ظاهر روایت جمیع نفقهٔ دختر بالغه و پسر جا مانده بر پدر ست چه خدای تعالی در قرآن مجید گفته است که بر مولود له رزق آنها است چنانچه سابق مذکور شد و مولود له پدر ست ف پس نفقهٔ آنها بر پدر واجب خواهد شد ص مانند نفقهٔ فرزند صغیر و بنا بر روایت اول فرق اینست که در پدر نسبت فرزند صغیر دو چیز مجتمع ست یکی اینکه وی را ولایت ست بر فرزند دوم اینکه بر وی مئونت وی ست لهذا واجب ست بر او صدقهٔ فطر بجهت فرزند صغیر پس نفقهٔ صغیر بر پدر ست فقط و فرزند کبیر چنین نیست چه پدر را ولایت نیست بر او پس مادر نیز شریک پدر خواهد شد در نفقهٔ فرزند کبیر و در حق غیر پدر مقدار میراث اعتبار نموده میشود لهذا نفقهٔ صغیر بر مادر یک ثلث است و بر جد دو ثلث مسئله ۶ — نفقهٔ برادر مفلس بر خواهران اعیانی و علاتی و اخیافی به پنج بخش ست بمقدار میراث آنها ف یعنی سه بخش ازان بر خواهر اعیانی ست و یک بر خواهر علاتی و یک بر خواهر اخیافی ص و بدانکه برای وجوب نفقه بر وارث اهلیت ارث شرط ست نه اینکه او وارث باشد بالفعل و میراث بگیرد زیرا چه اگر برای مفلسے خال موسر باشد و ابن عم موسر پس نفقهٔ آن مفلس واجب ست بر خال او ف نه بر ابن عم او ص و میراث او میگیرد ابن عم ف نه خال زیرا چه خال ذی رحم محرم است و ابن عم محرم نیست ص مسئله ۸ — نفقهٔ ذی رحم محرم واجب نمیشود بر وارث اگر دین آنها مخالف این وارث باشد زیرا چه در این صورت اهلیت ارث نیست مر وارث را و آن شرط است مسئله ۹ نفقهٔ ذی رحم محرم واجب نیست بر فقیر زیرا چه نفقه واجب میشود بطریق صلهٔ رحمی و فقیر مستحق نفقهٔ خود است بر غیر پس چگونه کسی مستحق نفقه بر او خواهد بود بخلاف نفقهٔ زوجه و نفقهٔ فرزند صغیر بجهت آنکه شوهر التزام نموده است نفقهٔ زوجه را بسبب اقدام او بر عقد نکاح چه بدون نفقهٔ زن مقاصد نکاح منتظم نمیشود پس چنین نفقه ساقط نمیشود بسبب افلاس فقیر ف همچنین نفقهٔ فرزند صغیر واجب ست بنا بر جزئیت چه جزو شی در معنی عین آن شی ست پس چنانچه بسبب افلاس نفقهٔ ذات او ساقط نمیشود همچنین نفقهٔ فرزند صغیر ص بدانکه از ابی یوسف رح مرویست که مراد از موسر در باب نفقه آنکسی است که مالک نصاب باشد

وعن محمد رح انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة واذا كان للابن الغائب مال قضي فيه بنفقة ابويه وقد بينا الوجه فيه واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة رح وهذا استحسان وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة ولابي حنيفة رح ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب فالثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان يأخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه وان كان للابن الغائب مال في يد ابويه وانفقا منه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس الحق وان كان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امره القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع

و از محمد رح مرویست که موسر آن کس است که باشد مر او را چیزیکه زیاده است از نفقه یکماه یعنی نفقه او و نفقه اهل و عیال او که مر او را یکماه حاجت است بآن یا باشد مر او را چیزیکه زیاده است بر نفقه او و در هر روز از کسب هر روزه او زیرا چه معتبر در حقوق عباد قدرت است نه نصاب چه نصاب برای آسانی است و فتوی بر اول است ولیکن مراد از نصاب درینجا نصاب حرمان صدقه است ف و آن عبارت است از دو صد درهم و حولان حول دران شرط نیست لهذا اگر شخصی مالک دو صد درهم شود فی الفور واجب میشود برو نفقه اقربای او که فقیر اند ص مسئله ۱۰ - اگر باشد مر پسر غایب را مال پس حکم نموده میشود دران مال بنفقه پدر و مادر او و وجه این بسابق مذکور شده است و اگر بفروشد پدر برای نفقه خود متاع پسر خود را که غایب است پس این جائز است بنا بر استحسان نزد ابوحنیفه رح و اگر بفروشد زمین آنرا جائز نیست و صاحبین رح گفته اند که فروختن متاع نیز جائز نیست و این موافق قیاس است زیرا چه پدر را ولایت نیست بر پسر کبیر لهذا پدر را نمیرسد که بفروشد متاع او را در حالت حضور او و نیز نمیرسد پدر را که بفروشد متاع پسر غایب را بجهت دین خود که سوای نفقه است و همچنین مادر را نمیرسد که بفروشد بجهت نفقه خود متاع پسر خود را که غائب است و وجه استحسان نزد ابوحنیفه رح اینست که پدر را ولایت محافظت است در مال پسر غایب چه محافظت مال غایب وصی را میرسد پس بطریق اولی پدر را محافظت آن خواهد شد چه شفقت پدر بیشتر است و فروختن منقول از باب محافظت است ف لهذا فروختن منقول میرسد پدر را ص بخلاف فروختن زمین چه آن از باب محافظت نیست زیرا چه زمین فی نفسه محفوظ است و بخلاف غیر پدر از اقربا چه اینها را ولایت تصرف نیست اصلا در حق صغیر و نه ولایت محافظت مال است در حق بالغ و بعد ازان بدانکه هرگاه جائز است پدر را که بفروشد متاع پسر کبیر را پس اگر بفروشد متاع مذکور را و ثمن آن از جنس حق او باشد که نفقه او است پس جائز است او را که حق خود بگیرد از ثمن مذکور و همچنین اگر بفروشد زمین یا منقول آنکه مملوک فرزند صغیر است پس این جائز است و میرسد او را که بگیرد نفقه خود را از ثمن آن چه ثمن مذکور از جنس حق او است مسئله ۱۱ - اگر باشد مال پسر غایب در دست پدر و مادر و آنها نفقه خود بگیرند از ان مال ضمان آن بر آنها لازم نمی آید زیرا چه آنها حق خود گرفتند چه نفقه آنها واجب است بی آنکه حکم کند بآن قاضی و اگر مال پسر مذکور در دست اجنبی باشد و اجنبی مذکور ازان مال نفقه داد مر پدر و مادر او را بغیر اذن قاضی پس ضمان آن برو لازم می آید چه او تصرف کرده است در مال غیر بغیر ولایت زیرا چه اجنبی مذکور نایب آن غائب است در محافظت نمودن مال فقط بخلاف آنکه اگر امر کند او را قاضی ف چه درین صورت او ضامن نمیشود ص زیرا چه امر قاضی لازم است برای عموم ولایت او و بعد ازان بدانکه هرگاه او ضمان ادا نمود هرگاه که گرفت

على القابض لانه تملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا به واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى قال الا ان ياذن القاضي بالاستدانة عليه لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فيصير دينا في ذمته فلا يسقط بمضي المدة **فصل** وعلى المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام في المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا لان فيه نظرا للجانبين حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهما كسب بان كان عبدا زمنا او جارية لا يؤاجر مثلها اجبر المولى على بيعهما لانهما من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهما وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا على ما ذكرنا ونفقة المملوك لا تصير دينا فكان ابطالا وبخلاف سائر الحيوانات لانها ليست من اهل الاستحقاق

آنرا از قابض نفقه که پدر یا مادر یا صاحب مال اند زیرا چه اجنبی مذکور بسبب ادای ضمان مالک آن گشت پس ظاهر شد که او مال خود را داده است بطریق تبرع **مسئله ۱۲**- اگر حکم کرد قاضی بنفقه فرزند یا بنفقه پدر یا مادر یا بنفقه ذی رحم محرم و مدتی گذشت که بآنها نفقه نرسید پس ساقط میشود نفقه آنها زیرا چه نفقه آنها واجب است بطریق کفایت بنا بر حاجت لهذا اگر آنها موسر باشند نفقه آنها واجب نمیشود و چون مدت مذکوره گذشت معلوم شد که آنها را کفایت آنها حاصل است و حاجت نیست بنفقه غیر بخلاف نفقه زوجه هنگامیکه حکم کند بآن قاضی **ف** و مدتی بگذرد بی آنکه بگیرد آنرا زوجه مذکوره **ص** چه آن ساقط نمیشود بسبب استغنا در مدت گذشته زیرا چه نفقه او واجب است اگرچه او موسره باشد **ف** و بدانکه آنچه مذکور شد وقتیست که اذن استدانت نداده باشد قاضی آنها را **ص** و اگر قاضی اذن استدانت داده باشد مر آنها را پس درینصورت ساقط نمیشود نفقه آنها بسبب گذشتن مدتی بی آنکه بگیرند آنها نفقه خود را زیرا چه ولایت قاضی عام است پس اذن او باستدانت بمنزله اذن غائب مذکور است پس نفقه مدت گذشته دین خواهد شد بر ذمه غائب مذکور و ساقط نخواهد شد بسبب گذشتن مدت **ف** و بدانکه مراد از مدت مذکوره مدت درازست و آن عبارت است از یکماه یا زیاده از آن و اگر مدت مذکوره کوتاه باشد پس درینصورت نفقه مذکوره ساقط نمیشود والله اعلم **ص**

فصل مسئله ۱- واجب است بر خواجه نفقه کنیز و بنده او زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است بمردمان در حق مملوکان که آنها برادران شما اند که خدا تعالی گردانیده است آنها را زیر دست شما پس طعام خورانید آنها را از چیزیکه شما میخورید و لباس پوشانید آنها را از چیزیکه می پوشید شما و عذاب مکنید بندگان خدا را پس اگر خواجه ندهد نفقه بآنها و آنها قابل کسب باشند باید که آنها کسب کنند و از کسب خود نفقه نمایند چه درین شفقت است در حق آنها و در حق خواجه آنها نفعت هر دو است زیرا چه آنها زنده خواهند ماند و هم ملکیت خواجه در آنها باقی میماند و اگر آنها قابل کسب نباشند بایں سبب که بنده جا مانده است یا کنیز است که قابل این نیست که اجاره داده شود **ف** بجهت آنکه صغیره است یا بیمار **ص** پس درینصورت جبر کرده میشود بر خواجه آنها که بفروشد آنها را **ف** یا نفقه دهد بآنها زیرا چه آنها از اهل استحقاق اند **ف** یعنی طلب مینمایند حق خود را **ص** و در فروختن ادای حق آنهاست و هم باقی میماند حق خواجه بحصول عوض که ثمن آنهاست بخلاف نفقه زوجه زیرا چه آن دین میشود پس آن تاخیر است چنانچه سابق مذکور شد و نفقه مملوک دین نمیشود پس آن ابطال است و بخلاف حیوان دیگر **ف** چون اسپ وغیره چه آن از اهل استحقاق نیست

فلا يجبر على نفقتها الا انه يؤمر به فيما بينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان وفيه ذلك ونهى عن اضاعة المال وفيه اضاعته وعن ابى يوسف رح انه يجبر والاصح ما قلنا والله اعلم

كتاب العتاق

الاعتاق تصرف مندوب اليه قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء قال العتق يصح من الحر البالغ العاقل في ملكه شرط الحرية لان العتق لا يصح الا في الملك ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا ولهذا لا يملكه الولي عليه والعقل لان المجنون ليس باهل للتصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبي فالقول قوله وكذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه كان ظاهرا لوجود الاسناد الى حالة منافية وكذا لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلم لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتيق او محرر او قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوى به العتق او لم ينو لان هذه الالفاظ

پس جبر کرده نشود بر مالک آن ف یعنی اینکه بفروشد آنرا یا نفقه دهد بآن ص لیکن امر کرده میشود بآن از روی دیانت زیراچه از نفقه ندادن آن تعذیب حیوان لازم می آید و هم اضاعت مال ست و پیغمبر علیه السلام نهی فرموده ست از هر دو و از ابی یوسف رح مرویست که جبر کرده میشود بجهت نفقه حیوان بر مالک آن و اصح همان ست که جبر کرده نمی شود والله اعلم بالصواب

كتاب العتاق

ف بدانکه عتاق و عتق در لغت بمعنی قوت ست و در شرع عبارت ست از قوه حکمی که ظاهر میشود در آدمی و بسبب آن ثابت میشود او را اهلیت شهادت و ولایت چون قضا و غیره و قادر میشود بر تصرف در حق غیر و دفع تصرف غیر در حق خود و بسبب زوال رقیت یعنی مملوکیت

ص مسئله۱ اعتاق یعنی آزاد کردن بنده فعل مندوب ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده ست که هر مسلمانیکه آزاد کند بنده مومن را آزاد میکند خدا تعالی از آتش دوزخ بمقابل هر عضو آن بنده عضوی از او و لهذا مستحب ست در حق مرد که آزاد کند بنده را و در حق زن که آزاد کند کنیز را تا متحقق شود مقابله اعضا با عضا مسئله۲ - اعتاق صحیح ست از حر یکه عاقل و بالغ ست وقتیکه آزاد کند مملوک خود را و وجه اشتراط حریت اینست که عتاق صحیح نیست مگر در مملوک و مملوک مالک مملوک نیست و وجه اشتراط بلوغ اینست که صبی اهلیت اعتاق ندارد زیراچه اعتاق ضرر ظاهر ست لهذا ولی صبی را نمیرسد که آزاد کند بنده او را و وجه اشتراط عقل اینست که مجنون از اهل تصرف نیست پس اگر گوید بالغ که آزاد کرده ام فلان بنده خود را در حالیکه من صبی بودم پس قول او مقبول ست و همچنین اگر گوید کسیکه هشیار ست من آزاد کردم فلان بنده خود را در حالیکه من دیوانه بودم پس قول او نیز مقبول ست بشرطیکه جنون او ظاهر بوده باشد و دلیل هر دو مسئله اینست که آن هر دو منکر اند بسبب آنکه اسناد نموده اند اعتاق را بسوی حالتیکه منافی آنست و همچنین اگر گوید صبی هر مملوک که مالک آن شوم پس آن آزاد ست وقتیکه من بالغ شوم صحیح نیست چه صبی اهل این نیست که قول او لازم باشد در حق او و باید آنکه شرط اعتاق اینست که بنده مملوک آزاد کننده باشد لهذا اگر آزاد کند کسی بنده غیر را نافذ نمی شود زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که عتق نیست در چیزیکه مالک آن نیست فرزند آدم مسئله۳ - اگر گوید کسی به بنده یا بکنیز خود که تو حر هستی یا معتق یا عتیق یا محرر یا گوید محرر گردانیدم ترا یا عتق گردانیدم ترا پس آزاد میگردد آن بنده و کنیز خواه نیت عتق نماید آنکس یا نیت آن ننماید زیراچه الفاظ مذکوره

صريح فيه لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما ولو قال عنيت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق ديانة لانه يحتمله ولا يدين قضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال له يا حر يا عتيق يعتق لانه نداء بما هو صريح في العتق وهو لاستحضار المنادى بالوصف المذكور وهذا هو حقيقته فيقتضي تحقق الوصف فيه وانه يثبت من جهته فيقتضي ثبوته تصديقا له فيما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى الا اذا سماه حرا ثم ناداه يا حر لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا عكسه لانه ليس بنداء باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف وكذا لو قال راسك حر او وجهك او رقبتك او بدنك او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضافه الى جزء شائع يقع في ذلك الجزء وسيأتيك الاختلاف فيه ان شاء الله تعالى وان اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي رح والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد بيناه ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به الحرية عتق وان لم ينو لم يعتق لانه يحتمل انه اراد لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل لاني اعتقتك فلا يتعين احدهما مرادا الا بالنية قال وكذا كنايات العتق وذلك مثل قوله خرجت من ملكي ولا سبيل لي عليك ولا رق لي عليك وقد خليت

صریح ست در معنی اعتاق چه الفاظ مذکوره مستعمل ست دران از روی شرع و عرف پس حاجت نیست نیت آن و باید دانست که الفاظ مذکوره اگرچه در اصل موضوع است برای معنی خبری ولیکن شارع آنرا انشا مقرر نموده است بسبب حاجت چنانچه در طلاق و بیع وغیره الفاظ اخبار را بمعنی انشا گردانیده است و اگر بگوید آنکس که مراد از الفاظ مذکوره اخبار کاذب ست یا بگوید که مقصود من از انکه حر ست انست که آزاد ست از عمل پس قول او مقبول ست از روی دیانت زیرا چه الفاظ مذکوره احتمال اینمعنی دارد و اما نزد قاضی مقبول نیست چه معنی مذکور خلاف ظاهر ست مسئله ۴ - اگر بگوید کسی به بنده خود که یا حر یا بگوید که یا عتیق پس آن بنده آزاد میشود چه این کلام ندا ست بلفظیکه صریح است در معنی عتق و مقتضای آن انست که وصف حریت دران ثابت باشد بنابران آزاد خواهد شد مگر وقتیکه نام آن بنده حر نهاده باشد چه درینصورت معنی وصفی مراد نیست بلکه معنی علمی او ست و اگر بزبان فارسی ندا کند بنده را که نام او حر ست باینطور که بگوید یا آزاد پس گفته اند فقها که بنده مذکوره درینصورت آزاد میشود و همچنین اگر ندا کند بکلمه یا حر بنده را که نام او آزاد ست زیرا چه درین هر دو صورت ندا باسم علم نیست پس معنی وصفی مراد خواهد بود و مقتضای آن انست که آزاد شود و بنده مذکور آزاد مسئله ۵ - اگر بگوید کسی به بنده یا کنیز خود که راس تو آزاد ست یا وجه تو یا رقبه تو یا بدن تو یا بگوید بکنیز خود که فرج تو آزاد ست پس آزاد میشود آن بنده و کنیز زیرا چه بالفاظ مذکوره تعبیر کرده میشود از جمیع بدن چنانچه ذکر آن گذشته ست در باب طلاق مسئله ۶ - اگر اضافت عتق نماید کسی بسوی جزو شائع ف چون نصف مثلا بگوید به بنده خود که نصف تو آزاد ست ص پس آن جزو شائع آزاد میشود و درین اختلافست و ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۷ - اگر اضافت عتق نماید بسوی جزو معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن چون دست و پا پس درینصورت آزاد نمیشود از ان بنده نزد علمای ما و شافعی رح برخلاف این میگوید و کلام درین مانند کلام در طلاق ست و ذکر آن گذشته ست در انجا مسئله ۸ - اگر بگوید کسی به بنده خود که لاملک لی علیک یعنی ملک من بر تو نیست و نیت کند ازان حریت را پس آن بنده آزاد میشود و اگر نیت حریت نکند آزاد نمیشود زیرا چه کلام مذکور چنانچه احتمال عتق دارد همچنین احتمال دارد که مقصود او این باشد که ملک من بر تو نیست بجهت آنکه فروخته ام من ترا و هیچ یکی ازین دو معنا معین نمیشود مگر به نیت و همین حکم ست در جمیع کنایات عتاق مثل اینکه بگوید خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک و قد خلیت

سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك وتخلية السبيل بالبيع او الكتابة كما يحتمل بالعتق فلا بد من النية وكذا قوله لامته قد اطلقتك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك وهو المروي عن ابي يوسف رح بخلاف قوله طلقتك على ما نبين من بعد ان شاء الله تعالى ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان السلطان عبارة عن اليد وسمي السلطان به لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا يحتمل العتق ولو قال هذا ابني وثبت على ذلك عتق ومعنى المسئلة اذا كان يولد مثله لمثله واذا كان لا يولد مثله لمثله ذكره بعد هذا ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت نسبه منه لان ولاية الدعوة بالملك ثابتة والعبد محتاج الى النسب فيثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه يستند النسب الى وقت العلوق وان كان له نسب معروف لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله بحقيقته ووجه المجاز نذكره من بعد ان شاء الله تعالى ولو قال هذا مولاي او يا مولاي عتق اما الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى

سبیلک زیرا چہ خروج از ملک ونفی سبیل وتخلیہ سبیل چنانچہ احتمال دارد کہ آن بعتق باشد ہمچنین احتمال این دارد کہ آن بہ بیع وعقد کتابت باشد پس ضرورت نیت ف تا یکی ازین دو احتمال متعین گردد ص واگر کسی بگوید بکنیز خود کہ اطلقتک یعنی گذاشتم من ترا پس این بمنزلہ قول وی ہست کہ خلیت سبیلک واین روایت از ابی یوسف رح بخلاف آنکہ اگر بگوید طلقتک ف چہ باین لفظ آزاد نمیشود کنیز اگرچہ نیت آن کند ص بنابر آنچہ بیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالی مسئلہ ۹- اگر بگوید کسی بہ بندہ خود کہ لا سلطان لی علیک ونیت عتاق کند آزاد نمیشود بندہ مذکور زیرا چہ سلطان عبارت ہست از ید وقدرت وگاہی با وجود ملک ید وقدرت باقی نمیماند چنانچہ در مکاتب بخلاف قول او کہ لا سبیل لی علیک چہ نفی سبیل مطلقا نمیشود مگر بانتفای ملک زیرا چہ خواجہ را سبیل است بر مکاتب خود ف بجہت مطالبہ بدل کتابت ص پس بنابران لفظ لا سبیل لی علیک احتمال معنی عتق دارد مسئلہ ۱۰- اگر بگوید کسی بہ بندہ خود کہ این پسر منست وبرین ثابت ماند ف یعنی نگوید کہ بجہت کرامت وبزرگی او را پسر خواندہ ام ص پس آن بندہ آزاد میشود وقال رض واین وقتیست کہ متصور باشد کہ مثل آن بندہ متولد شود از مثل آن خواجہ واگر چنین نباشد پس مسئلہ آن بعد ازین مذکور ہست وبعد ازان باید دانست کہ اگر نسب بندہ مذکور معروف ومشہور نباشد پس نسب آن نیز ثابت میشود از خواجہ مذکور زیرا چہ ولایت دعوت بسبب ملک ثابت ہست خواجہ مذکور را وبندہ مذکور محتاج بثبوت نسب ہست پس ثابت خواہد شد نسب آن ازوی وہرگاہ ثابت شد نسب آن ازو آزاد خواہد شد چہ مستند ومنسوب خواہد شد نسب آن بسوی وقت علوق پس معلوم شد کہ خواجہ مذکور مالک فرزند خود شدہ ہست ف لہذا آزاد خواہد شد بندہ مذکور ص واگر نسب بندہ مذکور معروف ومشہور باشد پس ثابت نخواہد شد نسب آن از خواجہ مذکور چہ این متعذر ہست درین ہنگام ولیکن بندہ مذکور آزاد میشود بنابر آنکہ کلام مذکور محمول خواہد شد بر معنی کہ عبارت ہست از عتاق چہ ہرگاہ معنی حقیقی آن متعذر گشت پس بر معنی مجازی محمول خواہد شد ف تا کلام عاقل کہ خواجہ مذکور ہست لغو نگردد ص ووجہ مجاز بودن لفظ مذکور بمعنی عتاق بعد ازین مذکور خواہد شد انشاء اللہ تعالی مسئلہ ۱۱- اگر بگوید کسی بہ بندہ خود کہ این مولای من ہست ف یا بطور ندا می بگوید یا مولی آزاد میشود بندہ مذکور اگر خواجہ را ہیچ نیت نباشد زیرا چہ لفظ مولا اگرچہ چندین معنی دارد چون معنی مددگار وابن عم ومولی الموالات آزاد کنندہ وآزاد کردہ شدہ ولیکن درینجا معنی اخیر متعین ہست فلفظ مولی بمنزلہ اسم خاص آن شدہ ہست بجہت آنکہ خواجہ

لا يستنصر بمملوكه عادة وللعبد نسب معروف فانتفى الاول والثاني والثالث نوع مجاز والكلام لحقيقته والاضافة
الى العبد تنافي كونه معتقا فتعين المولى الاسفل فالتحق بالصريح وكذا اذا قال لامته هذه مولاتي لما بينا
ولو قال عنيت به المولى في الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لمخالفته الظاهر
واما الثاني فلانه لما تعين الاسفل مرادا التحق بالصريح وبالنداء باللفظ الصريح يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا النداء
بهذا اللفظ وقال زفر رح لا يعتق في الثاني لانه يقصد به الاكرام بمنزلة قوله يا سيدي يا مالكي قلنا الكلام لحقيقته
وقد امكن العمل به بخلاف ما ذكره لانه ليس فيه ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا ولو قال يا ابني ويا اخي لم يعتق
لان النداء لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في المنادى استحضارا له
بالوصف المخصوص كما في قوله يا حر على ما بيناه واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد
دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون
ابناله بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام ويروى عن ابي حنيفة رح شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر

طلب نصرت نمیکند از بندهٔ خود عادةً و نسب بنده مذکور نیز معروف و مشهور ست پس منتفی شد معنی اول و دوم و معنی سوم مجازی ست و کلام موضوع
و مستعمل ست برای معنی حقیقی و اضافت کلام مذکور بسوی بنده منافی معنی چهارم ست پس معنی اخیر متعین گشت و چون معنی اخیر متعین گشت پس لفظ مذکور
درینجا بمنزله اعتاق صریح شد لهذا اعتاق ثابت خواهد شد بغیر نیت همچنین ست حکم اگر بگوید کنیز خود که این مولات من ست بنا بر وجهیکه مذکور شد و اگر
بگوید آنکس که مراد من از لفظ مولات مولات ست یا بگوید که از لفظ مولات معنی اخیر مراد و ست و لیکن من او از کلام مذکور معنی خبری است و من دروغ گفتم
پس قول او مقبول است فیما بینه و بین الله و نزد قاضی مقبول نیست بجهت آنکه مراد مذکور بخلاف ظاهر ست اگر بگوید بندهٔ خود یا مولای من آزاد میشود و
بنده مذکور زیراچه هرگاه معنی اخیر متعین ست درینجا نیز بنابرانچه مذکور شد پس لفظ مذکور بمنزله اعتاق صریح ست و درصورتیکه ندا بلفظ اعتاق صریح باشد
باینطور که بگوید که یا حر یا عتیق بنده مذکور آزاد میشود پس همچنین آزاد خواهد شد وقتیکه ندا کند آنرا بلفظ مذکور نیز و زفر رح گفته ست که درینصورت بغیر نیت
آزاد نمیشود بنده مذکور زیراچه گاهی از کلام مذکور اکرام و تعظیم قصد نموده میشود بمنزله لفظ یا سیدی یا مالکی ف یعنی آزاد نمیشود بنده بغیر نیت پس
همچنین بلفظ مذکور آزاد نخواهد شد بغیر نیت ص و علمای ما میگویند که کلام برای معنی حقیقی ست و معنی آزاد کرده شد معنی حقیقی لفظ مذکور ست
چنانچه بیان نموده شد و عمل بمعنی حقیقی درینجا ممکن ست پس بران محمول خواهد شد بخلاف لفظ یا سیدی و یا مالکی زیراچه درین دو لفظ یافته نمیشود
معنی که مختص باشد بعتق پس مقصود ازین محض اکرام و تعظیم ست مسئله ۲۱ — اگر شخصی بگوید بنده خود یا ابنی یا که یا اخی آزاد نمیشود بنده مذکور
زیراچه مقصود از ندا اعلام منادی ست و لیکن وقتیکه ندا کند بوصفی که اثبات آن در منادی از جانب او ممکن باشد پس درینصورت ندا مذکور
برای اثبات وصف مذکور ست در منادی بجهت آنکه او حاضر کرده ست منادی را در دل خود بوصف مذکور چنانچه بگوید بندهٔ خود یا حر ف پس
او آزاد میشود ص بنا بر وجهیکه مذکور شد و اما وقتیکه ندا کند بنده مذکور بوصفیکه ممکن نیست اثبات آن در منادی از جانب او پس درینصورت مقصود
از ندا اعلام منادی است فقط نه اثبات وصف مذکور در منادی چه آن متعذر ست و درصورت مذکوره اثبات وصف بنوت در منادی در حالت
ندا از جانب او ممکن نیست زیراچه بنده مذکور که منادی ست مخلوق ست از آب منی غیر او پس ندا در صورت مذکوره محض برای اعلام منادی است
و روایت شاذ از ابی حنیفه رح ثابت ست که بنده مذکور درین مسئله آزاد میشود و لیکن اعتماد بر ظاهر روایت ست ف که اول مذکور شد

ولو قال يا ابني لا يعتق لان الامر كما اخبر فانه ابن ابيه وكذا اذا قال يا بُنَيّ او يا بُنَيّة لانه تصغير للابن والبنت من غير اضافة والامر كما اخبر وان قال لغلام لا يولد مثله لمثله هذا ابني عتق عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق هو قول الشافعي رح لهما انه كلام محال بحقيقته فيرد ويلغو كقوله اعتقتك قبل ان أُخلق او قبل ان تُخلق ولابي حنيفة رح انه كلام محال بحقيقته لكنه صحيح بمجازه لانه اخبار عن حريته من حين ملكه وهذا لان البنوة في المملوك سبب لحريته اما اجماعا او صلة للقرابة واطلاق السبب وارادة المسبب مستجاز في اللغة تجوزا ولان الحرية ملازمة للبنوة في المملوك والمشابهة في وصف ملازم من طرق المجاز على ما عرف فيحمل عليه تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشهد به لانه لا وجه له في المجاز فتعين الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغيره قطعت يدك فاخرجهما صحيحتين حيث لم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامه وان كان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه يخالف مطلق المال في الوصف حتى وجب على العاقلة في سنتين ولا يمكن اثباته بدون القطع وما امكن اثباته فالقطع ليس بسبب له اما الحرية لا تختلف ذاتا وحكما فامكن جعله مجازا عنه ولو قال هذا ابي او امي ومثله لا يولد لمثله

ص مسئله ۱ — اگر بگوید شخصی به بندهٔ خود یا ابنی یعنی ای پسر من آزاد نمیشود بندهٔ مذکور زیراچه کلام مذکور صادق نیست چه بندهٔ مذکور پسر پدر خود است و همین حکم است اگر بگوید مولی به بنده یا به کنیز خود یا بنی یا که یا بنیه یعنی ای پسر خورد یا دختر خورد زیراچه آن تصغیر ابن و بنت است بدون اضافت و اینها پسر و دختر پدر خود اند مسئله ۲ — اگر شخصی بگوید که این پسر من است به بندهٔ خود که مثل آن متولد نمیشود از مثل آن شخص آزاد میشود بندهٔ مذکور ف یعنی پسر نیست ص نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود ف اگرچه نیت آن کند ص و همین قول شافعی رح است و دلیل ایشان اینست که مضمون کلام مذکور محال است پس آن کلام لغو خواهد شد مانند اینکه بگوید کسی به بندهٔ خود که آزاد کردم ترا پیش از آنکه من مخلوق باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی و دلیل ابی حنیفه رح اینست که معنی حقیقی کلام مذکور محال است ولیکن معنی مجازی آن ممکن صحیح است و معنی مجازی آن اینست که این بنده آزاد است از وقتیکه من مالک آن شده ام ف و اراده نمودن معنی مجازی از کلام مذکور صحیح است ص زیراچه اگر ثابت شود که آن بنده پسر اوست پس این پسریت سبب آزادی بندهٔ مذکور است بجهت آنکه اجماع است بجهت آنکه آن صلهٔ قرابت است ف و آزادی آن مسبب است ص و اراده نمودن مسبب از اسم سبب بطریق مجاز جائز است در لغت و بجهت آنکه حریت ملازم بنوت است در مملوک و مشابه شدن در وصفیکه لازم است از طرق ف معروفه ص مجاز است پس کلام مذکور به معنی مجازی مذکور حمل نموده خواهد شد تا کلام مذکور لغو نگردد و بخلاف چیزیکه دلیل گرفته اند با آن صاحبین و شافعی رح ف یعنی اگر بگوید به بندهٔ خود که آزاد نمودم ترا پیش از آنکه من مخلوق باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی ص چه درین کلام مجاز متصور نیست پس لغو شدن آن متعین است و بخلاف آنکه اگر شخصی بگوید بدیگری که بریده ام دست ترا بخطا و بر آورد دست شخص صحیح بر آید چه در صورت اقرار آن شخص بمال و التزام آن مجاز نیست اگرچه بریدن دست سبب وجوب مال است و سر آن اینست که بریدن دست بخطا سبب است برای وجوب مال مخصوص یعنی ارش و آن مخالف مال مطلق است در وصف حتی که واجب میشود ارش بر عاقله در دو سال و ممکن نیست اثبات ارش بدون بریدن دست چیزیکه اثبات آن بدون بریدن ممکن است پس بریدن سبب آن نیست و حریت مختلف نمیشود از روی ذات و حکم پس ممکن است گردانیدن کلام مذکور مجاز از حریت مسئله ۳ — اگر شخصی گفت که این پدر منست به بندهٔ خود که از مثل آن بنده مثل آن شخص متولد نمیشود یا بگوید به کنیز خود که از مثل آن کنیز متولد نمیشود مثل آن شخص که این مادر من است

فهو على هذا الخلاف لما بينا ولو قال لصبي صغير هذا جدي قيل هو على الخلاف وقيل لا يعتق بالاجماع لان هذا الكلام لا موجب له في الملك الا بواسطة وهو الاب وهي غير ثابتة في كلامه فتعذر ان يجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا في الملك من غير واسطة ولو قال هذا اخي لا يعتق في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة انه يعتق ووجه الروايتين ما بيناه ولو قال لعبده هذا ابنتي فقد قيل على الخلاف وقد قيل هو بالاجماع لان المشار اليه ليس من جنس المسمى فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر وقد حققناه في النكاح وان قال لامته انت طالق او بائن او تخمري ونوى به العتق لم تعتق وقال الشافعي رح تعتق اذا نوى وكذا على هذا الخلاف سائر الفاظ الصريح والكناية على ما قال مشايخهم رح له انه نوى ما يحتمله لفظه لان بين الملكين موافقة اذ كل واحد منهما ملك العين اما ملك اليمين فظاهر وكذا ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التابيد من شرطه والتاقيت مبطلا له وعمل اللفظين في اسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام فتثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا

پس درینصورت نیز خلافست میان ابوحنیفه رح و میان صاحبین و شافعی رح چنانچه در مسئله سابق مذکور شد و اگر بگوید بصبی که این جد من است پس بعضی گفته اند که درینصورت نیز اختلاف مذکور است و بعضی گفته اند که درینصورت بنده مذکور آزاد نمیشود باجماع زیرا چه این کلام موجب حریت نیست در مملوک مگر بواسطه پدر و این واسطه مذکور نیست در کلام مذکور پس حمل نمودن کلام مذکور بر معنی مجازی که حریت است متعذر است بخلاف آنکه اگر بگوید که این پسر من است یا پدر من است چه این کلام موجب حریت است در مملوک بغیر واسطه مسئله ۱۶ - اگر بگوید شخصی بنده خود که این برادر من است بنده مذکور آزاد نمیشود بنابر ظاهر روایت و از ابوحنیفه رح مرویست که آزاد میشود و وجه ظاهر روایت آنست که مذکور شد در مسئله سابق ازین مسئله و وجه روایت دیگر آنست که مذکور شده است در مسئله که بگوید بنده خود که این پسر منست مسئله ۱۷ - اگر بگوید شخصی بنده خود را که این دختر من است پس بعضی گفته اند که درینصورت اختلافست و بعضی گفته اند که درینصورت آزاد نمیشود و بنده مذکور باجماع زیرا چه مشار الیه از جنس مسمی نیست پس حکم متعلق خواهد شد بمسمی و مسمی معدوم است پس کلام مذکور لغو خواهد شد و تقریر این دلیل گذشته است در کتاب النکاح مسئله ۱۸ - اگر شخصی بگوید بکنیز خود که بر تو طلاق است یا تو بائن هستی یا بگوید تخمری و نیت عتاق نماید پس کنیز مذکوره آزاد نمیشود و شافعی رح گفته است که آزاد میشود وقتیکه نیت آن کند و همچنین اختلاف است در جمیع الفاظ طلاق خواه صریح باشد خواه کنایت بنابر آنچه گفته اند فقهای شافعی مذهب و دلیل شافعی رح این است که او اراده کرده است چیزی که لفظ احتمال آن دارد زیرا چه میان ملک نکاح و ملک یمین موافقت است چه هر دو ملک ملک عین است اما ملک یمین پس ظاهر است و همچنین ملک نکاح در حکم ملک یمین است ف و از قبیل ملک منافع نیست ص لهذا دوام شرط است و توقیت موجب بطلان آنست ف و اگر از قبیل ملک منافع بودی مانند اجاره توقیت موجب بطلان آن نمیشد ص و عمل هر دو لفظ یعنی لفظ طلاق و عتاق ص در اسقاط ملک مالک است لهذا صحیح است تعلیق آن بشرط ف و عمل آن اثبات چیزی نیست و گرنه تعلیق آن صحیح نمیشد چه تعلیق اثبات ملک چون بیع مثلا باینطور که بگوید کسی که بیع نمودم این متاع را اگر حاجیان بیایند و یا فلان صحیح نیست سوال عتاق اثبات قوت است نه اسقاط لهذا ثابت میشود بسبب آن احکام چون اهلیت ولایت و شهادت و غیره پس این مانند طلاق نیست چه طلاق اسقاط محض است جواب ص اعتاق اسقاط ملک است الا احکام مذکوره ثابت است بسببی که از سابق یافته شده است یعنی بودن آن بنده مکلف

ولهذا يصلح لفظة العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذا عكسه ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه لان الاعتاق
لغة اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا كذلك المنكوحة
فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوى ولان ملك اليمين فوق ملك
النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه فلهذا امتنع في المتنازع فيه وانساغ في
عكسه واذا قال لعبده انت مثل الحر لم يعتق لان المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولو قال ما انت الا حر
عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ولو قال راسك راس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف
حرفه ولو قال راسك راس حر عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الراس يعبر به عن جميع البدن **فصل** ومن ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ
بعمومه ينتظم كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا او غيره والشافعي رح يخالفنا في غيره له ان ثبوت العتق
من غير مرضاة المالك ينفيه القياس او لا يقتضيه والاخوة وما يضاهيها نازلة عن قرابة الولاد فامتنع الالحاق

وهرگاه میان طلاق و عتاق موافقت است لهذا لفظ عتاق و حریت صلاحیت این دارد که کنایت شود از طلاق و طلاق واقع شود بآن بشرط نیت
پس همچنین لفظ طلاق نیز صلاحیت این دارد که معنی عتاق گرفته شود ازان و عتق ثابت شود بآن بشرط نیت و دلیل علمای ما اینست که شخص مذکور
نیت و اراده آن چیز کرده است که لفظ مذکور احتمال آن ندارد زیرا چه اعتاق در لغت بمعنی اثبات قوه است و طلاق بمعنی رفع قید بنده
بسبب قیمت بمنزله جمادات است ف لهذا فروخته میشود و قادر نیست بر تصرفات ص و بسبب اعتاق زنده میگردد و قادر میشود بر تصرفات
و منکوحه چنین نیست چه او قادر است ولیکن قید نکاح مانع وی است ف از خروج و مانند آن ص و بسبب طلاق مانع رفع میگردد و مانع
مذکور پس قوت او ظاهر شود و پوشیده نیست که اثبات قوت قوی‌تر است بنسبت رفع مانع و نیز ملک یمین بالاتر است از ملک نکاح
پس اسقاط ملک یمین قوی‌تر خواهد بود بنسبت اسقاط ملک نکاح و هر لفظ صلاحیت این دارد که اراده کرده شود ازان بطریق مجاز معنی که
کمتر است از معنی حقیقی آن و صلاحیت این ندارد که اراده کرده شود ازان بطریق مجاز معنی که فوق‌تر است از معنی حقیقی آن پس باین جهت ممتنع
که معنی عتاق گرفته شود از لفظ طلاق بطریق مجاز و عکس آن جایز است مسئله ۱۹ — اگر شخصی بگوید به بنده خود که تو مثل حری پس آزاد نمیشود
بنده مذکور زیرا چه لفظ مثل استعمال نموده میشود برای مشارکت در بعض معانی از روی عرف پس شک واقع شد در حریت ف لهذا آزاد
نخواهد شد بغیر نیت ص مسئله ۲۰ — اگر بگوید شخصی به بنده خود که نیستی تو مگر حر آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه استثنا از نفی اثبات است بطریق
تاکید چنانکه در کلمه شهادت و اگر بگوید که راسک راس حر باضافت آزاد نمی شود بنده مذکور زیرا چه کلام مذکور تشبیه است بحذف حرف تشبیه
و اگر بگوید که راسک راس حر بترکیب توصیفی آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه درین اثبات حریت است چه بلفظ راس تعبیر کرده میشود از جمیع بدن والله اعلم
فصل مسئله ۱ — اگر کسی مالک ذی رحم محرم خود شود پس آن ذی رحم آزاد میگردد و این لفظ مروی است از پیغمبر علیه السلام و لفظ مذکور شامل است
هر ذی رحم محرم خود را خواه بعلاقه ولادت باشد ف چون مادر و پدر و پسر و دختر ص خواه بعلاقه ولادت ف چون برادر و غیره ص
و شافعی رح حکم مذکور را مخصوص میکند بذی رحم که بعلاقه ولادت است و دلیل شافعی رح اینست که ثبوت عتق بغیر رضای مالک مخالف قیاس است
و قرابت اخوت و مانند آن کمتر و قاصر است بنسبت قرابت ولادت پس ممتنع است که ملحق گردانیده شود این ابقرابت ولادت بطریق قیاس

والاستدلال ولهذا امتنع التكاتب على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما رويناه ولانه ملك قريبه قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد ملغى لانها هي التي يفترض وصلها ويحرم قطعها حتى وجبت النفقة وحرم النكاح ولا فرق بينهما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة والمكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه لا يتكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدره على الاعتاق والافتراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فيه من مقاصد الكتابة فامتنع البيع فيعتق تحقيقا للمقصود وعن ابي حنيفة رح انه يتكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما فلنا ان نمنع وهذا بخلاف ما اذا ملك ابنة عمه وهي اخته من الرضاع لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة والصبي جعل اهلا لهذا العتق وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة ومن اعتق عبدا لوجه الله تعالى او للشيطان او للصنم عتق لوجود ركن الاعتاق من اهله في محله ووصف القربة في اللفظ الاول زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين الاخيرين وعتق المكره والسكران واقع لصدور الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق وقد بيناه من قبل

یا بطریق دلالت النص و لهذا اگر خرید کند مکاتب برادر یا عم خود را پس عم و برادر مکاتب نمیشوند بتبعیت او ف و اگر خرید کند فرزند خود را یا پدر خود را پس این فرزند و پدر مکاتب میشود و آزاد میشود بعد ادای بدل کتابت مانند آن مکاتب ص و دلیل علمای ما حدیث آن لفظ است که مروی است از پیغمبر صلعم چنانچه مذکور شد ف چه آن لفظ مطلق و عام است و شامل است هر ذی رحم محرم را ص و وجه دوم آنست که علت آزاد شدن فرزند و پدر مثلاً وقتیکه مالک آنها شود کسی قرابتی است که موجب محرمیت است خصوصیت نسبت ولادت لغو است و دخل ندارد زیرا چه قرابتیکه موجب محرمیت است وصل آن فرض است و قطع آن حرام لهذا واجب است نفقه هر ذی رحم محرم و حرام است نکاح آن ف و علت مذکور یافته میشود در قرابتی که قرابت ولادت نیست چون برادر و عم ص و بدانکه درین مسئله مسلمان و کافر یکیست در دار اسلام ف و صبی مجنون ص هم برابر اند بسبب آنکه علت مذکوره شامل است همه را ف و آنچه ذکر کرده امام شافعی رح برای تائید مذهب خود پس جواب آن اینست ص که مکاتب وقتیکه خرید کند برادر خود را یا کسی که مانند برادر است ف چون عم و خال ص پس آن برادر و عم و خال مکاتب نمیشود زیرا چه ملکیت مکاتب ملکیت تام و کامل نیست که بسبب آن قادر شود بر اعتاق آنها و صله رحمی وقتی فرض میشود که قدرت به اعتاق باشد بخلاف آنکه اگر خرید کند مکاتب کسی را که قرابت ولادت است میان او و میان مکاتب ف چون فرزند و پدر پس او مکاتب میشود ص زیرا چه عتق در حق فرزند و پدر مکاتب از مقاصد عقد کتابت است ف زیرا چه چنانچه مقصود او از کتابت اینست که او آزاد شود همچنین مقصود او اینست که آزاد شوند اولاد او و پدر او بسبب آنکه چنانچه او را عار است از رقیت خود همچنین عار است او را از رقیت اولاد و پدر ص هرگاه چنین شد ص پس ممتنع خواهد بود بیع اولاد و پدر مکاتب و آنها آزاد خواهند شد بعد ادای بدل کتابت تا مقصود عقد کتابت متحقق شود و از امام ابوحنیفه رح روایتست که برادر مکاتب نیز مکاتب میشود وقتیکه او خرید کند آنرا و همین قول صاحبین است [illegible] اگر خرید کند مکاتب دختر عم را که خواهر رضاعی اوست ف پس او مکاتب نمیشود ص زیرا چه محرمیت در حق خواهر مذکوره بسبب رضاعت است نه بسبب قرابت [illegible]

مسئله — اگر آزاد کرد کسی بنده خود را برای خدا یا برای شیطان یا برای بت آزاد میشود بنده مذکوره بسبب یافتن رکن اعتاق از اهل آن در محل آن و لفظ برای خدا زیاده است بر رکن اعتاق در صورت اول لهذا در صورت دوم و سوم بسبب عدم آن هیچ خلل واقع نخواهد شد در عتق بنده مذکوره مسئله — اعتاق مکره و مست صحیح است بسبب آنکه رکن عتق از اهل آن در محل آن صادر شده است چنانکه گذشته است بیان آن در طلاق

وإن أضاف العتق إلى ملك أو شرط صح كما في الطلاق أما الإضافة إلى الملك ففيه خلاف الشافعي رح وقد بيناه في كتاب
الطلاق وأما التعليق بالشرط فلأنه إسقاط فيجري فيه التعليق بخلاف التمليكات على ما عرف في موضعه وإذا خرج عبد الحربي
إلينا مسلما عتق لقوله عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا إليه مسلمين هم عتقاء الله ولأنه أحرز نفسه وهو مسلم
ولا استرقاق على المسلم ابتداء وإن أعتق حاملا عتق حملها تبعا لها إذ هو متصل بها ولو أعتق الحمل خاصة عتق دونها لأنه لا وجه
إلى إعتاقها مقصودا لعدم الإضافة إليها ولا إليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم إعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لأن
التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع ولم يوجد ذلك بالإضافة إلى الجنين وشيء من ذلك ليس بشرط
في الإعتاق فافترقا ولو أعتق الحمل على مال صح ولا يجب المال إذ لا وجه إلى إلزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا إلى
إلزام الأم لأنه في حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر في الخلع وإنما يعرف قيام الحبل وقت العتق
إذا جاءت به لأقل من ستة أشهر منه لأنه أدنى مدة الحمل قال وولد الأمة من مولاها حر لأنه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا
هو الأصل ولا معارض له فيه لأن ولد الأمة لمولاها وولدها من زوجها مملوك لسيدها لترجح جانب الأم باعتبار الحضانة أو لاستهلاك مائه

مسئله ۴ — اگر شخصی اضافت عتق نماید بسوی ملک ف بایطور که بگوید به بندهٔ غیر که اگر من مالک تو شوم پس تو آزاد باشی ص یا تعلیق
عتق بندهٔ خود نماید بشرط ف بایطور که بگوید به بندهٔ خود که اگر داخل شوی تو در فلان سرای پس تو آزاد باشی ص پس اضافت و تعلیق صحیح
چنانچه در طلاق اما در صورت اضافت آن بسوی ملک اختلاف شافعی رح است چنانچه مذکور شده است در کتاب الطلاق و در صورت تعلیق بشرط
اختلاف نیست بلکه آن صحیح است باتفاق همه زیرا چه اعتاق اسقاط محض است شرعا پس در آن تعلیق جاریست بخلاف تملیکات ف چون بیع ص
پس تعلیق آن جائز نیست بنابرانچه مقرر و معلوم است در موضع آن مسئله ۵ — اگر مسلمان شده بیاید بندهٔ کافر حربی در دار اسلام آزاد میشود بجهت آنکه
هرگاه بنده های کافران از طائف آمدند نزد پیغمبر علیه السلام فرمود او علیه السلام در حق آنها که آنها آزاد خدا اند و بجهت آنکه بندهٔ مذکور احراز
ذات خود نموده است در حالیکه مسلمان است و رقیت ثابت نمی شود ابتداءً در حق مسلمان مسئله ۶ — اگر آزاد کند کسی کنیز حامله را پس حمل آن
آزاد میشود بتبعیت کنیز زیرا چه حمل آن متصل است بآن ف مانند عضوی از اعضای آن ص و اگر آزاد کند حمل آنرا فقط پس آن حمل آزاد
میشود نه کنیز مذکوره زیرا چه اصالتاً آزاد نکرده است آنرا تا او آزاد شود اصالتاً و اگر بتبعیت حمل آزاد شود قلب موضوع لازم می آید ف
یعنی تابع متبوع میگردد و متبوع تابع ص و بعد از آن بدانکه اعتاق حمل صحیح است و بیع و هبه آن صحیح نیست زیرا چه تسلیم شرط است در هبه و قدرت
بر تسلیم شرط است در بیع و آن یافته نمیشود نسبت جنین و تسلیم یا قدرت بر تسلیم شرط نیست در اعتاق مسئله ۷ — اگر آزاد کند کسی حمل را بعوض مال پس آن
حمل آزاد میشود و مال لازم نمی آید زیرا چه ممکن نیست که لازم گردانیده شود مال بر جنین چه کسی را ولایت نیست بر جنین و هم ممکن نیست که لازم گردانیده شود آن
مال بر مادر زیرا چه جنین در حق عتق ذات علیحده است و شرط نمودن بدل العتق بر غیر آزاد کرده شده جائز نیست بنابرانچه سابق مذکور شده است در باب خلع و دانسته
معلوم میشود وجود حمل در وقت عتق بایطور که فرزند متولد شود در مدت کمتر از شش ماه از وقت عتق زیرا چه آن ادنی مدت حمل است مسئله ۸ — فرزند کنیز
که متولد شود از خواجه او حر است زیرا چه فرزند مذکور مخلوق شده است از آب منی خواجه مذکور پس آن آزاد خواهد شد از او [illegible] چه
قاعده اینست که مخلوق از آب منی حر حر است و در کنیز معارض منی خواجه نیست چه آب منی کنیز مملوک خواجه است مسئله ۹ — فرزند کنیز که متولد
شود از شوهر شخص مملوک خواجه وی است بجهت آنکه جانب مادر ترجیح دارد باعتبار حق حضانت یا بجهت آنکه منی شوهر کنیز مستهلک است

بمائها والمنافاة متحققة والزوج قد رضی به بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی به وولد الحرة حر علی کل حال لان جانبها راجح فیتبعها فی وصف الحریة کما یتبعها فی المملوکیة والمرقوقیة والتدبیر وامیة الولد والکتابة

باب العبد یعتق بعضه

واذا اعتق المولی بعض عبده عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیة قیمته لمولاه عند ابی حنیفة رح وقالا یعتق کله واصله ان الاعتاق یتجزی عنده فیقتصر علی ما اعتق وعندهما لا یتجزی وهو قول الشافعی رح فاضافته الی البعض کاضافته الی الکل فلهذا یعتق کله لهم ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حکمیة واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهما

ومنی آن کنیز یعنی آن مستقر و ثابت ست در موضع و محل خود و منی شوهر از جای خود متجاوز و بیرون شده آمیخته ست در منی آن کنیز پس مغلوب و مستهلک شده است دران ف سوال ترجیح وقتی اعتبار نموده میشود که منافات و تعارض تحقق شود میان دو چیز و منافات و تعارض میان هر دو منی درینجا مسلم نیست جواب ص منافات میان هر دو منی درینجا متحقق ست باعتبار اینکه حریت منافی رقیت ست ف سوال بایدکه فرزند مذکور آزاد شود مانند فرزند مغرور چه شوهر کنیز مذکوره راضی نیست برقیت فرزند خود جواب ص شوهر مذکور راضی نیست برقیت فرزند خود چه او این را میداند و هرگاه دیده و دانسته اقدام نموده است بر نکاح کنیز پس رضامندی او ثابت ست بآن بخلاف فرزند مغرور چه آن آزاد است زیراچه پدر او مغرور ست ف یعنی فریب خورده است ص پس او راضی نیست برقیت فرزند خود مسئله ۱ - فرزند زن حره آزاد ست خواه شوهرش حر باشد یا بنده زیراچه جانب مادر راجح است پس فرزند حره تابع آن خواهد شد در وصف حریت چنانچه تابع آن میشود در وصف رقیت و مدبریت و امومیت الولد و کتابت ف یعنی اگر مادر فرزند مملوک ست فرزند نیز مملوک میشود و اگرچه پدرش که شوهر مادر و یست حر باشد و همچنین اگر مادر مذکوره مدبره باشد فرزندان نیز بتبعیت مادر مدبر میگردد و اگر تزویج نماید خواجه ام ولد خود را بکسی و متولد شود ازان فرزندی پس آن فرزند در حکم ام ولد ست یعنی آزاد میشود بعد از مردن خواجه مادرش مانند مادر و همچنین اگر مادر آن فرزند مکاتبه باشد پس آن فرزند مکاتب میگردد بتبعیت مادرش والله اعلم

باب در بیان بنده که آزاد کرده شود جزوی ازان مسئله ۱ - اگر آزاد کند خواجه جزوی از بنده خود ف چون نصف و ثلث ص پس آن قدر آزاد میشود و در قیمت باقی سعایت خواهد کرد برای خواجه مذکور و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که بنده مذکور تمامه آزاد میشود و این اختلاف مبنی ست بر اینکه اعتاق متجزی میشود نزد ابی حنیفه رح پس هر قدر که آزاد کند خواجه همان قدر آزاد میشود و منحصر و مقتصر بر همان قدر میباشد و نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمیشود و همین قول شافعی رح است و هرگاه متجزی نیست اعتاق نزد ایشان پس اضافت آن بسوی بعض بنده بمنزله اضافت آن بسوی کل است لهذا آزاد میشود آن بنده بتمامه و دلیل ایشان اینست که معنی اعتاق اثبات عتق است و عتق قوت حکمی و معنوی ست و اثبات آن بازاله ضد آن میشود و ضد آن رقیت ست که ضعف حکمیست و این قوت و ضعف

لا يتجزى فصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد ولابي حنيفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة والتعدي الى ما وراءه ضرورة عدم التجزي والملك متجز كما في البيع والهبة فيبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتباس مالية البعض عند العبد والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذ هو مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان يستسعيه وله خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق غير انه اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقال ويفسخ وليس في الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه في الكل ترجيحا للمحرم والاستيلاد متجز عنده حتى لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه وفي القنة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد

متجزی نمیشود ف پس همچنین اعتاق که اثبات آن قوت است متجزی نخواهد شد مانند طلاق و عفو نمودن قصاص و استیلاد و دلیل ابوحنیفه رح آنست که اعتاق عبارت است از اثبات عتق بازالهٔ ملک یا عبارت است از ازالهٔ ملک زیراچه ملک حق خواجه است و رقیت حق جمیع مسلمانان است یا حق شرع ف چه آن جزای کفر است ص و جزای آن حق خدا تعالی است و خواجه را نمیرسد که زائل کند حق غیر را که رقیت است بلکه جز این نیست که میرسد او را که زائل کند حق خود را که ملک وی است پس ثابت شد که اعتاق ازالهٔ ملک است و هرگاه ثابت شد که اعتاق عبارت است از ازالهٔ ملک و ملک متجزی است پس همچنین اعتاق نیز متجزی خواهد شد و سعایت واجب میشود بجهت آنکه مالیت خواجه که در بعض آن بنده است محبوس میشود نزد آن بنده بدانکه بنده که سعایت واجب است بر او بمنزلهٔ مکاتب است نزد ابی حنیفه رح زیراچه اضافت اعتاق بسوی بعض موجب آنست که بندهٔ مذکور تمامه مالک خود شود ف بنظر دلیل صاحبین رح ص و بقای ملک خواجه آن ف بنظر دلیل ابی حنیفه رح ص مانع و منافی آنست پس عمل نموده شد بهر دو دلیل باینطور که بندهٔ مذکور بمنزلهٔ مکاتب گردانیده شد چه مکاتب مالک خود است باعتبار ید و قبضه نه باعتبار رقبه و سعایت بمنزلهٔ بدل کتابت است پس میرسد خواجه وی را که طلب سعایت نماید از او و هم میرسد خواجه را که آزاد کند آنرا زیراچه مکاتب قابل اعتاق است و لیکن میان بندهٔ مذکور و میان مکاتب اینقدر فرق است که بندهٔ مذکور اگر عاجز شود از سعایت بندهٔ محض گردانیده نمیشود و مکاتب وقتیکه عاجز شود از ادای بدل کتابت بندهٔ محض گردانیده میشود زیراچه اعتاق بنده اسقاط محض است پس قابل فسخ نیست بخلاف عقد کتابت چه آن قابل اقاله و فسخ است ف و حاصل آنکه بندهٔ معتق البعض بین بین گردانیده میشود یعنی میان آزاد محض و میان بندهٔ محض مانند مکاتب مگر میان هردو فرق است که مذکور شد چه این حالت متوسط درینجا متصور است ص بخلاف طلاق و عفو قصاص چه حالت متوسط در آن متصور نیست پس بعض آن بمنزلهٔ کل گردانیده میشود بنا بر آنکه هرگاه جمع شود موجب حل و حرمت در چیزی ترجیح داده میشود جانب حرمت را و استیلاد متجزی است نزد ابی حنیفه رح لهذا اگر ام ولد گرداند کسی نصیب خود را از مدبرهٔ مشترکه پس نصیب او فقط ام ولد او میگردد و لیکن اگر ام ولد گرداند نصیب خود را از کنیز محض پس آن کنیز تمامها ام ولد او میگردد بجهت آنکه او ضامن نصیب شریک خود میشود بسبب آنکه فاسد گردانیده است آنرا و چون ضامن آن شد پس او مالک آن میشود بسبب ضمان و بنا بر آن مالک کل آن کنیز میشود ف لهذا کنیز مذکوره تمامها ام ولد او میگردد

واذا كان العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيبه عتق فان كان موسرًا فشريكه بالخيار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه وان شاء استسعى العبد فان ضمن رجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعى فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرًا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والولاء بينهما فى الوجهين وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وهذه المسئلة تبتنى على حرفين احدهما تجزى الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثانى ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما فى الثانى قوله عليه السلام فى الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى فى حصة الآخر قسم والقسمة تنافى الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته فى صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرًا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة

ص مسئلہ ۲- اگر آزاد کند کسی نصیب خود را از بندہ مشترک پس آن تمامہ آزاد میگردد ف یعنی مستحق آن میشود ص پس اگر آنکس موسر باشد شریک او مختارست ف میان سہ چیز یعنی ص اگر خواہد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواہد ضمان آن بگیرد از شریک مذکور قیمت آنرا و اگر خواہد طلب سعایت نماید از بندہ مذکور پس اگر ضمان آن بگیرد از شریک مذکور او خواہد گرفت آنرا از بندہ مذکور و ولای آن درینصورت مر خواجہ آزاد کنندہ راست و اگر آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بندہ مذکور پس ولای آن مشترک است میان ہر دو خواجہ و اگر مفلس باشد خواجہ کہ آزاد کند نصیب خود را پس شریک دیگر مختارست ف میان دو چیز یعنی ص اگر خواہد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواہد طلب سعایت نماید از بندہ مذکور و در ہر دو صورت ولای آن بندہ مشترک است میان ہر دو خواجہ و این ہمہ کہ مذکور شد نزد ابوحنیفہ رح است و صاحبین رح گفتہ اند کہ اگر موسر باشد خواجہ کہ آزاد کردہ است نصیب خود را پس نمیرسد شریک دیگر را مگر ہمین کہ ضمان نصیب خود بگیرد از خواجہ مذکور و لیکن خواجہ مذکور نمیرسد کہ رجوع کند آنرا بر بندہ مذکور و اگر خواجہ مذکور معسر باشد پس نمیرسد شریک دیگر را مگر طلب سعایت از بندہ و بدانکہ بنای این اختلاف بر دو چیز است یکی اینکہ اعتاق متجزی است نزد ابوحنیفہ رح و متجزی نیست نزد صاحبین رح چنانچہ مذکور شد و دوم اینکہ یسار شریک آزاد کنندہ نصیب خود مانع سعایت نیست نزد ابوحنیفہ رح و نزد صاحبین رح مانع آنست و دلیل صاحبین رح برای امر دوم آنست کہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است در حق کسی کہ آزاد کند نصیب خود را کہ اگر او غنی باشد ضامن میشود و اگر فقیر باشد سعایت کند بندہ مذکور در نصیب دیگر و این حدیث دلالت میکند بر اینکہ در صورت اول ضمان است فقط و در صورت دوم سعایت است فقط و دلیل ابوحنیفہ رح این است کہ مالیت نصیب شریک دیگر محبوس شدہ است نزد بندہ مذکور پس میرسد او را کہ ضمان آن بگیرد از بندہ مذکور چنانچہ اگر باد ببرد پارچہ انسانی را و اندازد آنرا در رنگ رنگریزی یا پارچہ مذکور رنگین گردد پس لازم می آید بر صاحب پارچہ قیمت رنگ آن خواہ موسر باشد صاحب پارچہ یا مفلس بنابر علتیکہ مذکور شد پس ہمچنین درینجا نیز ف میرسد خواجہ دیگر را کہ ضمان نصیب خود بگیرد از بندہ مذکور ص و لیکن بندہ مذکور ہرگاہ مفلس است پس طلب سعایت خواہد کرد از وی بدانکہ معتبر درینجا یسار تیسیر است و آن عبارت است از اینکہ آزاد کنندہ نصیب خود مالک مال باشد بمقدار قیمت نصیب دیگر نہ یسار غنا بجہت آنکہ باعتبار نمودن یسار تیسیر رعایت منفعت ہر دو جانب است یعنی جانب آزاد کنندہ نصیب خود و جانب شریک دیگر کہ ساکت است بجہت آنکہ بسبب یسار مذکور متحقق و حاصل میشود مقصود آزاد کنندہ کہ ثواب

وايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن
على العبد لعدم السعاية فى حالة اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزى
واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه فى الباقى اذ الاعتاق يتجزى عنده والتضمين
لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى
الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بينا ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت
باداء الضمان وقد كان له ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا
فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقى او يستسعى ان شاء والولاء للمعتق فى
هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفى حال اعسار المعتق ان شاء
اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بينا والولاء له فى الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع
المستسعى على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته او لا يقضى دينا على المعتق

وہم میرسد بشریک دیگر حق او کہ قیمت نصیب وی ست و ہرگاہ معلوم شد آنچہ مذکور شد از قاعدہ ابی حنیفہ رح و قاعدہ صاحبین رح پس تخریج مسئلہ
صاحبین رح بنا بر قاعدہ اوشان ظاہر ست یعنی سبب رجوع نکردن خواجہ آزاد کنندہ بر بندہ مذکور بچیزیکہ تاوان دادہ است آنست کہ در صورت
یسار خواجہ آزاد کنندہ سعایت بر بندہ واجب نیست و لای خواجہ آزاد کنندہ ست زیرا چہ کل آزادی از جانب وی ست بسبب عدم تجزی نزد
آنہا اما تخریج مسئلہ ابی حنیفہ رح بنا بر قاعدہ او رح این ست کہ خیار اعتاق مر شریک دیگر را بجہت آنست کہ ملک وی در نصیب او باقی است چہ اعتاق
متجزی ست نزد او رح و خیار گرفتن ضمان وی را بجہت آنست کہ آزاد کنندہ نصیب خود فاسد کردہ است نصیب دیگر را بسبب آنکہ جائز نیست وی را فروختن
آن و ہبہ آن و خیار طلب سعایت وی را بجہت آنست کہ پیشتر مذکور شد یعنی مالیت نصیب وی محتبس ست نزد بندہ مذکور و آنکہ مذکور شد کہ میگیرد
آزاد کنندہ نصیب خود از بندہ مذکور آنچہ میدہد بشریک دیگر در ضمان نصیب وی پس دلیل آن بدو وجہ است یکی آنست کہ آزاد کنندہ مذکور بسبب
دادن ضمان بشریک خود قائم مقام او میگردد و شریک مذکور را جائز بود کہ میگرفت از بندہ مذکور قیمت خود را باینطور کہ طلب سعایت نمود از او
پس ہمچنین آزاد کنندہ مذکور را نیز میرسد ف کہ بگیرد از بندہ مذکور آنچہ دادہ است بشریک خود در ضمان نصیب شریک مذکور چہ او قائم مقام
شریک مذکور ست ع و دوم آنست کہ آزاد کنندہ مذکور بسبب دادن ضمان بشریک خود مالک نصیب او گشتہ است ضمنا پس چنان شد کہ
آزاد کنندہ مذکور مالک آن بندہ ست بتمامہ و آزاد کردہ است بعض آنرا پس میرسد او را کہ آزاد کند باقی آنرا یا طلب سعایت نماید از بندہ مذکور
بجہت باقی و ولای آن بندہ درینصورت مر آزاد کنندہ مذکور راست زیرا چہ بندہ مذکور تمامہ آزاد شدہ ست از جانب وی چہ مالک آن گشت بسبب دادن
ضمان ف و آنچہ مذکور شد در صورتیست کہ آزاد کنندہ مذکور موسر باشد ع و در صورتیکہ آزاد کنندہ مذکور مفلس باشد پس درینصورت مر
شریک دیگر را کہ آزاد کند نصیب خود را اگر خواہد چہ مالک وی باقیست و اگر خواہد طلب سعایت نماید از بندہ مذکور و او راست ولای نصیب او ف
خواہ آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بندہ مذکور ع چہ درین ہر دو صورت آزادگی نصیب او از جانب وی ست و درینصورت
ہمگیر بندہ سعایت کنندہ از آزاد کنندہ مذکور آنچہ سعایت کردہ و دادہ است بخواجہ دیگر بالاجماع اما نزد ابی حنیفہ رح پس بنا بر آنکہ بندہ مذکور سعایت
کردہ است بجہت حاصل نمودن آزادگی خود را اما نزد صاحبین رح پس بجہت آنکہ بندہ مذکور ادا کردہ است چیزی را کہ بر خواجہ آزاد کنندہ دین بود

اذ لا شئ عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبته قد فكّت ويقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعي رح في الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عيناه قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتني على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها في شخص واحد قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه

بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفة رح وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول

چه او مفلس ست بخلاف آنکه اگر راهن مفلس آزاد کند بنده مرهون را ف چه بنده مذکور میگیرد از راهن مذکور آنچه سعایت کرده میدهد مرتهن آن ص ا مانزد ابی حنیفه رح پس بنا بر آنکه او سعایت کرده ست بجهت قیمت خود بعد از آنکه آزاد شده است و اما نزد صاحبین رح پس بجهت آنکه بنده مذکور بسعایت ادا کرده ست دین راهن مذکور را پس خواهد گرفت بنده مذکور از راهن مذکور و قول شافعی رح در صورتیکه آزاد کننده نصیب خود موسر باشد موافق قول صاحبین رح ست و در صورتیکه مفلس باشد پس در ینصورت میگوید که نصیب خاموش دیگر در ملک او باقی میماند باین صفت که قابل فروختن و هبه نمودن ست زیرا چه متصور نیست که ضمان آن بگیرد از آزاد کننده مذکور چه او مفلس ست و نیز متصور نیست که طلب سعایت نماید از بنده مذکور زیرا چه او هیچ جنایت نکرده ست و نه او راضیست بعتق ف بنا بر آنکه رضامندی فرع علم و اطلاع است بر آن و او بران مطلع نیست بجهت آنکه خواجه مستقل بر اعتاق ص و نیز متصور نیست که بنده مذکور کل آزاد شود چه دران ضرر شریک دیگر ست پس ثابت شد که نصیب شریک دیگر در ملک او باقی ماند بدستور سابق و علمای ما رح در جواب آن میگویند که طلب سعایت متصور ست زیرا چه طلب سعایت موقوف بر جنایت نیست بلکه آن مبنی ست بر حبس مالیت ف چنانچه بارها مذکور شد ص پس حاجت نیست بسوی اینکه در شخص واحد جمع نموده شود میان قوت که موجب مالکیت ست یعنی عتق و میان ضعف که سالب آنست ف یعنی رقیت ص مسئله ۳ — اگر هر واحد از دو شریک گواهی دهد یعنی اقرار نماید باینکه دیگر آزاد کرده ست نصیب خود را پس در ینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای هر واحد بجهت نصیب او خواه آن هر دو موسر باشند خواه مفلس نزد ابی حنیفه رح و همچنین اگر یکی موسر باشد و دیگر مفلس زیرا چه هر واحد میگوید که دیگر آزاد کرده ست نصیب خود را پس بنده مذکور در زعم هر واحد بمنزله مکاتب ست بنا بر مذهب ابی حنیفه رح و بر هر واحد از اینها حرام ست که بنده محض گردانند آنرا پس قول هر واحد مقبول ست در حق او لهذا هر واحد منع نموده خواهد شد از اینکه بنده محض گرداند او را پس هر واحد را میرسد که طلب سعایت نماید از بنده مذکور زیرا چه حق طلب سعایت ثابت ست هر واحد را یقیناً خواه کاذب باشد او یا صادق چه بنده مذکور یا مکاتب اوست اگر او صادق ست یا مملوک اوست اگر او کاذب باشد پس هر واحد طلب سعایت خواهد کرد از او خواه موسر باشد هر واحد یا مفلس زیرا چه حق هر واحد در هر دو حالت یکی از دو چیز ست ف یعنی گرفتن ضمان از آزاد کننده نصیب خود یا طلب سعایت از بنده مذکور ص چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نیست نزد ابی حنیفه رح و در صورت مذکوره متعذر ست گرفتن ضمان از شریک آزاد کننده بسبب انکار او پس باقی نماند مگر طلب سعایت و باید دانست که ولاء بنده مذکور هر دو را ست زیرا چه هر واحد میگوید

عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح
ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرء عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق
يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا
معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان
احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ
عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف
في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما ولو قال احد
الشريكين ان لم يدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى
ادخل ام لا عتق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يسعى في جميع قيمته
لان المقضي عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم

که نصیب شریک من آزاد شده است باعتاق او و ولاء آن مر اوراست و نصیب من آزاد شده است از جانب من بسبب سعایت و ولاء آن مراست و صاحبین رح
گفته اند که اگر آن هر دو موسر باشند پس نیست بر بنده مذکور سعایت اصلا زیرا که هر یکی از ایشان بری می نماید او را از وجوب سعایت بسبب دعوی اعتاق بر دیگری چه یسار
آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت است نزد صاحبین رح لیکن دعوی مذکور ثابت نیست بسبب انکار دیگری و برائت بنده از سعایت ثابت است بسبب اقرار هر یکی بر نفس خود
و اگر آن هر دو مفلس باشند پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای هر واحد زیرا که هر واحد دعوی سعایت مینماید بر بنده مذکور خواه صادق
باشد هر واحد یا کاذب بجهت آنکه آزاد کننده نصیب خود مفلس است و اگر یکی از آن دو خواجه موسر باشد و دیگر مفلس سعایت خواهد کرد بنده مذکور
برای موسر زیرا که دعوی ضمان نمیکند بر خواجه دیگر چه او مفلس است و جز این نیست که خواجه موسر دعوی سعایت مینماید بر بنده مذکور و از آن تبرا
نکرده است و سعایت نخواهد کرد بنده مذکور برای شریک مفلس زیرا که او دعوی ضمان مینماید بر شریک دیگر چه او موسر است پس او بری ساخته است
بنده مذکور را از سعایت و ولاء آن بنده در جمیع این صورتها موقوف است نزد صاحبین رح زیرا که هر واحد از دو خواجه نسبت مینماید بسوی دیگری
آن دیگر تبری مینماید از آن پس آن موقوف خواهد ماند تا آنزمان که هر دو متفق شوند بر اینکه فلان آزاد کرده است نصیب خود را و ولاء مسئله سوم
اگر یکی از دو شریک گفت به بنده مشترک که اگر داخل نشود فلان درین سرای فردا پس تو آزاد باشی و گفت شریک دیگر که اگر داخل شود او درین سرای
فردا پس تو آزاد باشی و روز فردا گذشت و معلوم نشد که آیا فلان داخل شد درین سرای مذکور یا داخل نشد پس درینصورت نصف بنده مذکور
آزاد میشود و سعایت خواهد کرد برای هر دو خواجه بجهت نصف دیگر و این نزد ابوحنیفه رح است و نزد ابی یوسف رح نیز نصف آن آزاد خواهد شد
و در نصف دیگر سعایت خواهد کرد برای هر دو خواجه ف درصورتیکه آن هر دو مفلس باشند و اگر یکی از آن دو خواجه موسر باشد و دیگر مفلس
پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود و اگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت
بنده مذکور سعایت نخواهد کرد برای هیچ یکی از آنها ص و محمد رح گفته است که بنده مذکور سعایت خواهد کرد بجهت جمیع قیمت خود برای
هر دو خواجه درصورتیکه آن هر دو خواجه مفلس باشند زیرا که مقضی علیه بسقوط سعایت مجهول است ف چه معلوم نیست که سعایت در حق
کدام ساقط شده است ص و حکم نمودن قاضی بر مجهول ممکن نیست چنانچه اگر کسی گوید بکسی که هزار درهم دین است بر ذمه یکی از مایان

فانه لا يقضي بشيء للجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية

لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يُقضى بوجوب

الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه

ومات قبل التذكر او البيان ويتأتى التفريع فيه على ان اليسار هل يمنع السعاية او لا

يمنعها على الاختلاف الذي سبق ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما لاحدهما

چه درینصورت هیچ حکم نمیکند قاضی بسبب مجهول بودن محکوم علیه همچنین درینجا نیز و اگر یکی ازان دو خواجه مفلس باشد و دیگر موسر پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت نصف قیمت خود زیرا که خواجه موسر ضامن نصیب خود نخواهد از خواجه مفلس و جز این نیست که او طلب سعایت نمینماید از بنده مذکور بجهت نصف قیمت او پس بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای او در نصف قیمت خود و خواجه مفلس بری میکند بنده مذکور را از سعایت و جز این نیست که ضمان نصیب خود نخواهد از خواجه موسر و آن شده است بسبب شک در اینکه نصف آن بنده از جانب کدام خواجه آزاد شده است و اگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت سعایت نخواهد کرد بنده مذکور بجهت هیچ چیز برای هیچ یکی از آنها چنانچه نزد ابی یوسف رح هست و دلیل ابی حنیفه رح این است که سقوط نصف سعایت یقینی است زیرا که یکی ازان دو خواجه حانث است یقینا و با وجود تیقن بسقوط نصف سعایت چگونه حکم خواهد کرد قاضی بوجوب کل و جهالت مذکور مرتفع میشود باینطور که آن نصف از حق هر دو ساقط خواهد شد چنانچه اگر آزاد کند کسی یکی از دو بنده خود را بغیر تعیین یا یکی معین را از دو بنده خود و بعد ازان فراموش کند آنرا و بمیرد پیش از بیان در صورت اول و پیش از یاد آمدن در صورت دوم پس درینصورت آزاد میشود نصف هر واحد از دو بنده مذکور با وجودیکه بنده آزاد کرده شده بعینه مجهول است و هر واحد در نصف باقی سعایت مینماید و بدانکه همین دلیل ابی حنیفه رح و دلیل ابی یوسف رح است در صورتیکه هر دو خواجه مفلس باشند و در صورتیکه هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت دلیل صاحبین رح این است که نصف بنده مذکور که آزاد شده است بسبب یافتن شرط آن آزاد کننده آن موسر است هر کدام که باشد پس بنده مذکور سعایت نخواهد کرد چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت است نزد صاحبین رح و جز این نیست که درینصورت ضمان گرفتن است فقط و آنهم ساقط است بسبب جهالت طالب و مطالب آن و دلیل ابی یوسف رح در صورتیکه یکی از دو خواجه مفلس باشد و دیگر موسر این است که نصف سعایت ساقط شده است یقینا زیرا که یکی از آنها حانث است یقینا پس تمام نصف سعایت بر حال خواجه مفلس سعایت را نخواهد بود بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود مسئله — اگر [illegible]

لم يعتق واحد منهما لان المقضي عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء
وفي العبد الواحد المقضي به معلوم فغلب المعلوم المجهول واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص
قريبه وشراؤه اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه او لم يعلم وكذلك اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء
اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا في الشراء يضمن الاب نصف قيمته ان كان
موسرا وان كان معسرا يسعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه وعلى هذا الخلاف اذا ملكاه بهبة او صدقة او وصية
وعلى هذا اذا اشتراه رجلان واحدهما قد حلف بعتقه ان اشترى نصفه لهما انه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق
لان شراء القريب اعتاق وصار كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وله انه رضي بافساد نصيبه
فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا ودلالة ذلك انه شاركه فيما هو علة العتق
وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق حتى يخرج به عن عهدة الكفارة عندنا

ف یعنی پس درین صورت آزاد نشود هیچ یکی ازان دو بنده زیرا چه درین صورت مقضی علیه بالعتق که یکی ازان دو خواجه است و مقضی له بالعتق که یکی ازان
دو بنده است هر دو مجهول است پس این جهالت فاحش است لهذا ممتنع شد حکم قاضی و در مسئله سابق ازین هرگاه یک بنده مشترک بود میان
دو خواجه پس مقضی له که بنده مذکور است و مقضی به که عتق نصف آن بنده است معلوم بود و مجهول نبود مگر همین قدر که آن نصف در جانب کیست
پس در ان مسئله بسبب غلبه معلوم بر مجهول حکم نموده شد بعتق بنده مذکور مسئله ۲ — اگر خرید کنند دو شخص بنده را که پسر یکی ازان دو شخص است
آزاد میشود ازان بنده نصیب پدرش و واجب نمیشود بر او ضمان نصیب شریک خواه آن دیگر مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی است
یا مطلع نباشد بر آن و همچنین اگر آن دو شخص مالک آن بنده شوند بطریق میراث ف باینطور که مثلا زنی خرید کند پسر شوهر خود را
بعد ازان بمیرد زن مذکوره و بگذارد شوهر و برادر خود را پس درین صورت آزاد میشود نصف پسر مذکور که نصیب پدر وی است ص
و شریک دیگر که برادر زن مذکوره است مختار است اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و حکم
که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که در صورت اول پدر ضامن نصف قیمت آن میشود اگر موسر باشد و اگر مفلس باشد سعی
کند پسر در نصف قیمت خود برای شریک پدرش و همین اختلاف است در صورتیکه آن دو شخص مالک آن پسر شوند بطریق هبه یا صدقه یا وصیت
و همچنین اختلاف است در صورتیکه خرید کنند دو شخص بنده را و حال آنکه یکی ازان دو شخص حلف کرده است باینطور که گفته است اگر خرید کنم
نصف فلان بنده را پس آن بنده آزاد است و دلیل صاحبین رح این است که پدر یا حالف باطل کرده است نصیب شریک دیگر را بسبب اعتاق
بنده مذکور چه شرای قریب اعتاق است ف و همچنین مالک شدن آن بسبب هبه یا صدقه یا وصیت سبب اعتاق است ص پس چنان شد
که یکی از دو شریک آزاد کند نصیب خود را ف و درین صورت ضامن نصف قیمت آن میشود آزاد کننده مذکور برای شریک خود اگر آزاد
کننده موسر باشد و گرنه سعایت میکند بنده مذکور پس همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که شریک پدر بنده مذکور راضی است
باینکه پدر بنده مذکور فاسد گرداند نصیب او را از روی دلالت زیرا چه او شریک شده است با پدر بنده مذکور در علت عتق یعنی شرای آن چه شرای
قریب اعتاق است و این دلالت میکند بر اینکه او راضی است بفاسد گردانیدن نصیب خود پس ضمان آن نخواهد گرفت از پدر بنده مذکور

وهذا ضمان افساد في ظاهر قولهما حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضاء ولا يختلف الجواب بين العلم وعدمه وهو ظاهر الرواية عنه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بملكه وان بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب نصفه الآخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة رح لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا لا خيار له ويضمن الاب نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اذا اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت

چه این ضمان ضمان افساد ست نه ضمان تملیک بنا بر ظاهر قول صاحبین رح نیز لهذا مختلف مے شود بسبب یسار و افلاس و ضمان افساد ساقط مے شود بسبب رضا چنانچه اگر صریح بگوید کسی بشریک خود که آزاد بکن نصیب خود را و درین صورت ضمان نمی گیرد از شریک مذکور پس همچنین درینجا نیز باید دانست که آنچه مذکور شد که پدر بنده مذکور ضامن نمی شود برای شریک خود در هر دو صورت یعنی در صورتیکه شریک مذکور مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی هست و در صورتیکه مطلع نباشد بر آن ظاهر روایت ست از ابو حنیفه رح زیرا چه مدار حکم بر تحقیق دلیل رضامندی است که مذکور شد نه بر تحقیق عین رضامندی لهذا اگر بگوید کسے مر شخصے را که بخور این طعام را ولیکن مطلع نیست بر اینکه طعام مذکور مملوک اوست و در حقیقت مملوک اوست پس آن شخص بسبب خوردن طعام مذکور بامر مالک مذکور ضامن آن نمی شود بسبب آنکه امر مالک دلالت میکند بر رضای او اگرچه احتمال است که بتقدیر اطلاع او بر اینکه طعام مذکور از آن وی ست راضی نمی شد و بدانکه اینهمه مذکور شد وقتیست که بنده مذکور را پدرش اول خریده باشد یا پدر او و اجنبی هر دو معا خریده باشند ص و اما وقتیکه اجنبی اول خرید کند نصف بنده مذکور را و بعد از آن پدرش خرید کند نصف دیگر آنرا و حال آنکه پدر مذکور موسر ست پس درینصورت اجنبی مذکور مختار ست اگر خواهد ضمان بگیرد از پدر مذکور چه او درینصورت راضی نیست باینکه پدر مذکور فاسد گرداند نصیب او را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور در نصف قیمت آن چه مالیت آن محبوس ست نزد بنده مذکور و این نزد ابو حنیفه رح ست زیرا چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نیست نزد او رح و صاحبین رح گفته اند که او را اختیار نیست میان آن دو چیز بلکه نمی رسد او را مگر همینکه ضمان بگیرد از پدر بنده مذکور بنصف قیمت آن زیرا چه یسار آزاد کننده مذکور مانع سعایت ست نزد صاحبین رح مسئله – اگر شخصے خرید کند نصف پسر خود را از کسیکه مالک کل آنست و حال آنکه شخص مذکور موسر ست پس واجب نمی شود بر او ضمان نصف قیمت آن برای بائع نزد ابو حنیفه رح بسبب آنکه بائع راضی ست باینکه فاسد گرداند مشتری مذکور نصیب او را و صاحبین رح گفته اند که ضامن می شود اگر پدر مذکور موسر باشد بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد مسئله – اگر یکی از سه خواجه مدبر کرد نصیب خود را از بنده که مشترک ست میان آنها در حالیکه او موسر ست و بعد از آن آزاد کرد نصیب خود را خواجه دیگر در حالیکه او نیز موسر ست و سوم ساکت ماند و مدبر کننده و ساکت خواستند که ضمان بگیرند پس می رسد ساکت را

ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن
وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا العبد كله للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا واصل
هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به
ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان يدبر
نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا
بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة على ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه
وسقط اختيار غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر
ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير
لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف
الاصلين ولا بد من رضاء المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدبر ثم للمدبر ان يضمن

که ضمان بگیرد از مدبر کننده ثلث قیمت آنرا از آزاد کننده و مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد از آزاد کننده ثلث قیمت بنده مذکور را در حالیکه او
مدبرست و ضمان نخواهد گرفت از او ثلث قیمت آنرا که ضمان داده است بر ساکت و این نزد ابو حنیفه رح ست و صاحبین گفته اند که بنده مذکور تمامه کسی راست
که مدبر نموده است آنرا اولا و او ضامن دو ثلث قیمت است برای دو شریک خود خواه مدبر کننده مذکور موسر باشد یا مفلس و اصل این اختلاف این است
که تدبیر متجزی است نزد ابو حنیفه رح مانند اعتاق بر خلاف قول صاحبین رح چه تدبیر از فروع اعتاق است و هرگاه تدبیر متجزی است نزد ابو حنیفه رح پس تدبیر
مدبر کننده ثابت خواهد شد در نصیب او و فقط و لیکن بسبب آن فاسد شود نصیب دو شریک دیگر پس هر یک از آن دو شریک مختار است اگر
اگر خواهد مدبر کند نصیب خود را و اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد مکاتب کند آنرا و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مدبر کننده
مذکور و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و اگر خواهد بگذارد آنرا بحال خود زیراچه نصیب هر یک از آن دو شریک باقیست در ملک او
و لیکن فاسد گشته است بسبب فاسد گردانیدن مدبر کننده مذکور چه بسبب آن نصیب اینها قابل بیع و هبه نماند پس چون یکی از دو شریکان مذکور
اگر اختیار کند اعتاق نصیب خود را متعین میگردد حق او در اعتاق آن و وی را اختیار نمودن سوای آن ف چون گرفتن ضمان
نماند و هرگاه چنین شد پس درین هنگام در حق خواجه سوم که ساکت است دو سبب گرفتن ضمان متحقق است یکی تدبیر مدبر کننده نصیب خود و دوم اعتاق
آزاد کننده نصیب خود چه این هر دو تعدی نموده اند در نصیب خواجه ساکت و لیکن باید او را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده نه از آزاد کننده
تا آن ضمان ضمان معاوضه شود باینطور که ضمان دهنده بسبب ادای ضمان مالک آن چیز شود که ضمان آن داده چه ضمان معاوضه اصل است
در باب ضمان مال رعایت این اصل ممکن است درینجا باینطور که خواجه ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده مذکور تا او بسبب ادای ضمان
مالک نصیب ساکت شود چه بنده مذکور قابل آنست که از ملک شخصی در ملک دیگر در آید در وقت مدبر نمودن مدبر کننده مذکور چه او درین هنگام مملوک
محض است و اگر ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از آزاد کننده مذکور پس رعایت اصل مذکور فوت میشود زیراچه بنده مذکور در وقتیکه آزاد کرده است
آزاد کننده نصیب خود را مدبر است چه او آزاد کرده است نصیب خود را بعد از مدبر کردن مدبر کننده نصیب خود را و بنده مذکور درین هنگام قابل این نیست
که از ملک شخصی بملک دیگر در آید پس لهذا باید ساکت را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده مذکور و بعد ازان مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد

المعتق ثلث قیمته مدبرا لانه افسد علیه نصیبه مدبرا والضمان یتقدر بقیمة المتلف وقیمة المدبر ثلثا قیمته قنا على ما قالوا ولا یضمنه قیمة ما ملکه بالضمان من جهة الساکت لان ملکه ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا یظهر فی حق التضمین والولاء بین المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملکهما على هذا المقدار واذا لم یکن التدبیر متجزیا عندهما صار کله مدبرا للمدبر وقد افسد نصیب شریکه لما بینا فیضمنه ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه ضمان تملک فاشبه الاستیلاد لا یتجزء فی الاعتاق لانه ضمان جنایة والولاء کله للمدبر وهذا ظاهر واذا کانت جاریة بین رجلین زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانکر ذلک الآخر فهی موقوفة یوما ویوما تخدم للمنکر عند ابی حنیفة رح وقالا ان شاء المنکر استسعى الجاریة فی نصف قیمتها ثم تکون حرة لا سبیل علیها لهما انه لما لم یصدقه صاحبه

ازآزاد کنندهٔ مذکور ثلث قیمت آن بنده را در حالیکه مدبر ست زیراچه آزاد کنندهٔ مذکور فاسد کرده است نصیب او را در حالیکه مدبر ست پس قیمت آن خواهد گرفت ازو ونخواهد گرفت از او قیمت ثلث آن بنده را که مدبر کننده مالک آن ثلث گشته ست از جانب شریک ساکت بسبب اداء ضمان آن زیراچه مالک آن ثابت ست در آن مدبر کننده را بطریق استناد و آن ثابت ست از وجهی و از وجهی دیگر ثابت نیست ف چه ملک مذکور ثابت ست وی را در وقت اداء ضمان پس باین جهت پیشتر از ان ثابت نیست و بجهت آنکه ملک مذکور مستند ست بسوی سبب ضمان که ثابت میشود پیش از اداء ضمان پس ملک مذکور ثابت ست بیکوجه و بوجه دیگر ثابت نیست و هرگاه چنین شد ص پس آن ملک ظاهر نخواهد شد در حق گرفتن ضمان ف لهذا مدبر کننده مذکور ضمان آن نخواهد گرفت از آزاد کنندهٔ مذکور ص و باید دانست که ولای آن بنده درینصورت مشترک ست میان خواجه مدبر کننده و میان خواجه آزاد کننده بسه حصه که دو حصه از انجمله مر خواجه مدبر کننده راست و یک حصه از ان مر خواجه آزاد کننده راست زیراچه مدبر کننده مالک دو حصه ست از بندهٔ مذکور و آزاد کننده مالک یک حصه ست از ان پس ولای آن بنده نیز ثابت خواهد شد مرآنها را بمقدار ملک آنها و اینهمه که مذکور شد بنا بر مذهب ابیحنیفه رح ست و اما بنا بر مذهب صاحبین رح که تدبیر متجزی نیست نزد ایشان پس بنده مذکور بتمامه بمدبر کننده میگردد و او ضامن نصیب شریک دیگر میشود خواه او موسر باشد یا مفلس چه این ضمان ضمان تملک است و آن مختلف نمیشود بسبب یسار و افلاس ف چنانچه در صورتیکه ام ولد کند کسی کنیز مشترکه را ضامن نصیب شریک خود میشود اگرچه مفلس باشد ص بخلاف آنکه اگر آزاد کند کسی نصیب خود را از بنده مشترک چه او ضامن نصیب شریک خود میشود بشرطیکه او موسر باشد زیراچه این ضمان ضمان جنایت ست بنا بر مذهب صاحبین رح و ولای بندهٔ مذکور بتمامه خواجه مدبر کننده راست و این ظاهر ست مسئله ۹ - اگر باشد کنیزی مشترک میان دو کس و یکی از ان بگوید که کنیز مذکوره ام ولد شریک من ست و او انکار آن نماید پس کنیز مذکوره یکروز موقوف خواهد ماند از خدمت خواجه ف و دران روز کسب خواهد کرد برای تحصیل نفقه خود ص و یکروز خدمت خواجه منکر خواهد کرد و بران سعایت نیست برای خواجه منکر و این نزد ابیحنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که خواجه منکر را میرسد که طلب سعایت نماید ازو و اگر خواهد بجهت نصف قیمت آن و هرگاه از سعایت فراغت نماید آزاد خواهد شد کنیز تماما و چیزی نیست بران کنیز ف برای خواجه که اقرار نموده ست باینکه کنیز مذکوره ام ولد شریک وی ست ص و دلیل صاحبین رح این ست که هرگاه تصدیق مقر نکرد خواجه منکر

القلب اقرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر على ملكه في الحكم فتخرج الى الاعتاق بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت ولابي حنيفة رح ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرء عن جميع ذلك بدعوى الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهو امر لازم ولا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن نصف قيمتها لان مالية ام الولد غير متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلى هذا الاصل تبتني عدة من المسائل اوردناها في كفاية المنتهي وجه قولهما انها منتفع بها وطيا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما في المدبر الا ترى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت عليها السعاية وهذا اية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة على ما قالوا لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت

پس اقرار آن مقر منقلب شد بر او یعنی چنان شد که گویا او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را چنانچه اگر اقرار کند مشتری بعد از خریدن بنده باینکه آزاد کرده است آنرا بایع او پیش از خریدن و بایع منکر آنست پس این اقرار مشتری چنان گردانیده میشود که گویا بنده مذکور را او آزاد کرده و همچنین درینجا نیز ف وهرگاه چنان شد که گویا آن شریک مقر ام ولد کرده کنیز مذکوره را ص پس ممتنع شد استخدام در حق شریک منکر ف زیراچه اگر حقیقة ام ولد میکرد آنرا شریک مقر مذکور جائز نمیشد مر شریک منکر را که استخدام نمود از کنیز مذکوره پس همچنین و قتیکه حکما ام ولد کرد آنرا شریک مذکور ص ولیکن میرسد او را که طلب سعایت نماید از کنیز مذکوره بجهت قیمت نصیب خود چه نصیب او در ملک او باقی است حکما ف وهرگاه ممتنع شد او را انتفاع از آن ص پس آن آزاد خواهد شد بسبب سعایت چنانچه ام ولد نصرانی وقتیکه مسلمان شود آزاد میشود بسبب سعایت و دلیل امام ابو حنیفه رح این است که مقر مذکور اگر صادق باشد پس تمام خدمت کنیز مذکوره حق منکر است اگر او کاذب باشد پس میرسد منکر مذکور نصف خدمت آن پس نصف خدمت که متیقن است ثابت خواهد شد مر منکر را و شریک مقر را هیچ نمیرسد نه خدمت نه طلب سعایت چه ابرا نموده است از جمیع آن بسبب دعوی او باینکه شریک او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را و ضمان نصیب او لازم است بر شریک مذکور که منکر است و آنچه صاحبین رح گفته اند پس جواب آن اینست که اقرار بامومیت الولد متضمن اقرار بنسب است و این امر لازم است که رد نمیشود بسبب رد نمودن مقر له پس ممکن نیست که مقر چنان گردانیده شود که گویا او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را مسئله اگر ام ولد مشترک باشد میان دو خواجه ف باینطور که فرزند او را هر دو دعوت نموده باشند آن هر دو خواجه ص و آزاد کند ام ولد مذکوره را یکی از آن دو خواجه که موسر باشد پس واجب نمیشود بر او ضمان ف نصیب دیگری ص نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که واجب است بر او که ضمان دهد شریک دیگر نصف قیمت آن ام ولد زیراچه مالیت ام ولد متقوم نیست نزد ابو حنیفه رح و متقوم است نزد صاحبین رح و برین قاعده چند مسائل دیگر مبتنی است که ذکر کرده شده است در کفایة المنتهی و دلیل صاحبین رح این است که ام ولد قابل انتفاع است بوطی و استخدام و اجاره و این دلیل متقوم بودن است و بسبب امتناع بیع آن تقوم آن ساقط نمیشود چنانچه تقوم مدبر ساقط نیست با وجودیکه بیع آن ممتنع است و ام ولد نصرانی وقتیکه مسلمان شود واجب میشود بر او سعایت و این علامت تقوم ام ولد است و بدانکه قیمت ام ولد ثلث قیمت آنست در حالیکه ام ولد نباشد بنا بر آنچه فقها گفته اند زیراچه بسبب ام ولد شدن یک منفعت استخدام باقیست و دو منفعت منتفی و فوت میشود یکی بیع دوم سعایت بعد از موت خواجه ف برای ادای دین اگر دین کسی باشد بر ذمه او و برای ادای ارثان او

بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فباقيان ولابي حنيفة رح ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني قضينا بمكاتبتها عليه دفعا للضرر من الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم

باب عتق احد العبدين

ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كذلك الا في العبد الآخر فانه يعتق ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فاوجب عتق رقبة بينهما لاستوائهما فيصيب كل واحد منهما النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا آخر لان الثاني دائر بينه وبين الداخل فيتنصف بينهما

ص بخلاف مدبر ف چه قیمت آن دو ثلث قیمت آنست در حالیکه مملوک محض باشد ص زیراچه منفعت بیع آن منتفی ست و منفعت سعایت بعد از موت خواجه و منفعت استخدام هر دو باقیست و دلیل ابی حنیفه رح این ست که تقوم ثابت میشود بسبب احراز که بقصد تمول باشد و احراز ام ولد برای تمول نیست بلکه احراز آن برای نسل و فرزند است و احراز آن برای تمول تابع آنست ولهذا ام ولد سعایت نمیکند نه برای قرض خواه او و نه برای وارث او بخلاف مدبر ف چه او سعایت میکند برای قرض خواه او و هم برای وارث او ص و سر آن اینست که سبب حریت در حق ام ولد فی الحال متحقق است و آن جزئیت است که ثابت ست بواسطه ولد بنا برانچه مذکور شده است در مسئله حرمت مصاهرت ف در کتاب النکاح ص و لیکن اثر سبب مذکور بالفعل در حق زوال ملک ظاهر نیست بضرورت که انتفاع خواجه بام ولد خود ثابت ماند پس سبب مذکور بالفعل اثر خواهد کرد در اسقاط تقوم آن و در حق مدبر سبب حریت منعقد و متحقق میشود بعد از موت خواجه پس فرق ظاهر شد میان ام ولد و میان مدبر و اما امتناع بیع مدبر بجهت آنست که مقصود خواجه آنست که بنده مدبر باقیماند در ملک او تا وقت موت او و بعد از آن آزاد شود ف و این مقصود حاصل نمیشود اگر جائز باشد بیع آن پس باین سبب بیع آن جائز نیست ص و وجوب سعایت بر ام ولد نصرانی برای دفع ضرر جانبین است و سعایت بمنزله بدل کتابت ست و وجوب بدل کتابت موقوف بر تقوم نیست ف چه آن واجب است بمقابل چیزیکه مال نیست والله اعلم بالصواب

باب در بیان عتق یکی از بندها

مسئله ۱ - اگر دو بنده از جمله سه بنده آمدند بحضور خواجه که مالک آن سه بنده است پس گفت خواجه مذکور با آن دو بنده که یکی از شما آزاد ست و بعد از آن غائب شد از حضور خواجه یکی از آن دو بنده و حاضر شد سومی که غائب بود و بعد از آن بار دیگر گفت خواجه باین دو بنده که یکی از شما آزاد ست و مرد خواجه مذکور بی اینکه بیان نماید که کدام از آنها آزاد ست پس درینصورت آزاد میشود سه ربع آن بنده که مکرر مخاطب شده است بکلام مذکور و آزاد میشود نصف هر یک از دو بنده دیگر نزد شیخین رح و محمد رح نیز چنین گفته است در حق دو بنده که اول حاضر بودند و در حق بنده اخیر میگوید که ربع آن آزاد میشود و دلیل در حق دو بنده که بکلام اول مخاطب اند اینست که خطاب اول دائر ست میان آن هر دو پس آن موجب اینست که نصف هر یک ازان دو بنده آزاد شود پس بسبب خطاب اول نصف هر یک از آنها آزاد شد و لیکن از آنکه ثابت ماند در حضور خواجه ربع دیگر ازان آزاد میشود بسبب ایجاب دوم چه این ایجاب دوم منقسم میشود میان این و بنده بالمناصفه

غیر ان الثابت استحق نصف الحریة بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون له الربع فتمت له ثلثة الارباع ولانه لو ارید هو بالثانی یعتق نصفه ولو ارید به الداخل لا یعتق هذا النصف فیتنصف فیعتق منه الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح یقول لما دار الایجاب الثانی بینه وبین الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فکذلک یصیب الداخل وهما یقولان انه دائر بینهما وقضیته التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقه النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیه النصف قال فان کان القول منه فی المرض قسم الثلث علی هذا وشرح ذلک ان یجمع بین سهام العتق وهی سبعة علی قولهما لانا نجعل کل رقبة علی اربعة بحاجتنا الی ثلثة الارباع فنقول یعتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرین من کل واحد منهما سهمان فیبلغ سهام العتق سبعة والعتق فی مرض الموت وصیة ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان یجعل سهام الورثة ضعف ذلک فیجعل کل رقبة علی سبعة وجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثة ویسعی فی اربعة ویعتق من الباقیین من کل واحد منهما سهمان ویسعی فی خمسة فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رح یجعل کل رقبة علی ستة لانه یعتق من الداخل عنده سهم فنقصت

ولیکن بندهٔ ثابت مستحق آزادی نصف شد بسبب ایجاب اول نه بسبب ایجاب دوم و این استحقاق نصف شایع ست در هر دو نصف بندهٔ مذکور پس آنچه رسید ازان بنصف اول لغو خواهد شد و آنچه رسید ازان بنصف دیگر که خالی و فارغ بود باقی خواهد ماند پس ربع دیگر آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم لهذا سه ربع آن آزاد خواهد شد و بجهت آنکه اگر مراد خواهد از ایجاب دوم همان بندهٔ ثابت باشد نه دیگر که حاضر شده است پس نصف دیگر آن بندهٔ ثابت آزاد میشود و اگر مراد خواهد از ایجاب دوم آن دیگر باشد فقط پس نصف دیگر از بندهٔ ثابت آزاد نمیشود پس تنصیف نموده خواهد شد این نصف لهذا ربع آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم و نصف آن آزاد شده است بسبب ایجاب اول ف پس سه ربع او آزاد خواهد شد و بندهٔ سوم که در ایجاب دوم داخل ست نصف آن آزاد خواهد شد فقط ص و محمد رح در حق بندهٔ سوم میگوید که ایجاب دوم دائر ست میان او و میان بندهٔ ثابت و بسبب آن آزاد شده است ربع بندهٔ ثابت پس همچنین آزاد خواهد شد ربع بندهٔ سوم و شیخین رح میگویند که ایجاب دوم دائرست میان آن هر دو و مقتضای آن اینست که آن مشترک شود میان آن هر دو بالمناصفه ف و بسبب آن آزاد شود نصف هر یک ص ولیکن ربع از بندهٔ ثابت آزاد نشد بجهت آنکه او مستحق آزادی نصف است بسبب ایجاب اول چنانچه مذکور شد و بندهٔ سوم مستحق چیزی نبود اصلا پس نصف آن آزاد خواهد شد و باید دانست که اگر خواجه مذکور در حالت مرض موت آزاد کرده باشد بطور مذکور ف و دیگر مال نباشد سوای آن سه بنده ص پس درین صورت ثلث آن سه بنده تقسیم نموده خواهد شد میان آنها بطور مذکور و بیان آن اینست که جمع نموده شود سهام عتق و آن هفت ست بنا بر قول شیخین رح زیراچه رقبهٔ هر بنده چهار سهم نموده میشود بسبب حاجت بسوی سه ربع زیراچه گفته میشود که آزاد میشود از بندهٔ ثابت سه ربع آن و از هر یک از دو بندهٔ دیگر آزاد میشود دو ربع آن پس سهام عتق بهفت خواهد رسید و عتق در مرض موت وصیت است و آن جاری میشود در ثلث مال نه بیش پس ضرورست که گردانیده سهام ورثه دو چند سهام عتق لهذا رقبهٔ هر بنده هفت سهام نموده خواهد شد و جمیع مال بیست و یک سهام خواهد شد پس آزاد خواهد شد از بندهٔ ثابت سه سهم از هفت سهم آن و در چهار سهم باقی سعایت خواهد کرد و از هر یک از دو بندهٔ دیگر دو سهم آزاد خواهد شد و هر یک از آنها در پنج سهم باقی سعایت خواهد کرد و باید دانست که اگر تامل کنی درین بیان و جمع کنی سهام را پس معلوم خواهی کرد که درست میرسد ثلث مال به سه بنده و دو ثلث به ورثا ص بنا بر مذهب محمد رح رقبهٔ هر بنده شش سهم نموده میشود زیراچه نزد او آزاد میشود یک سهم که سدس ربع است از بندهٔ سوم لهذا نزد او یک سهم ناقص میشود

سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر وباقي التخريج ما مر ولو كان هذا في الطلاق وهن غير مدخولات ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه قيل هذا قول محمد رح خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعاتها في الزيادات ومن قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل وجه بالتدبير فتعين له الآخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم فتعين له الآخر دلالة وكذا اذا استولد احديهما للمعنيين ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف رح

از سهام عتق پس جمیع مال که سه بنده است نزد او هژده سهم شود و شش سهم ازان آزاد میشود ف باینطور که از بنده ثابت سه سهم آزاد میشود و در سه سهم باقی سعایت مینماید و از بنده دیگر که شریک او بوده بحضور اول دو سهم آزاد میشود و در باقی که چهار سهم است سعایت میکند و از بندهٔ سوم یک سهم آزاد میشود و در باقی که پنج سهم است سعایت می نماید ھ و اگر اینصورت در طلاق باشد باینطور که دو زن از سه زنان شخصی بحضور آن شخص آیند و گفت شخص مذکور بآن دو زن که یکی از شما مطلقه است و بعد ازان غائب شد از حضور آن شخص یکی ازان دو زن و حاضر شد زن سومی که غائب بود و بعد ازان باز دیگر گفت آن شخص باین دو زن که یکی از شما مطلقه است و مرد شخص مذکور پیش ازینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها مطلقه است و زنان مذکوره غیر مدخوله باشند پس ساقط میشود از مهر زنیکه بدر رفته است ربع آن و از مهر زنیکه ثابت است سه ثمن آن و از مهر زن سومی که داخل شده است ثمن آن و بعض فقها گفته اند که این قول محمد رح است فقط و نزد شیخین هم ساقط میشود ربع مهر آن و بعض فقها گفته اند که قول شیخین نیز موافق قول محمد رح است و فرق آن و تمام تفریعات آن در زیادات مذکور است مسئله ۲ - اگر شخصی گفت بدو بنده خود که یکی از شما آزاد است و بعد ازان فروخت یکی ازان دو بنده را یا مرد یکی ازان دو بنده یا مدبر کرد خواجه یکی ازان دو بنده را پس آزاد میشود بنده که باقیست ف و اگر بیان کند خواجه که مراد من بنده دیگر است مقبول نخواهد شد ھ بجهت آنکه ف بیان اعتاق اعتاق است من وجه پس در وقت بیان آن شرط است که محل بیان محل عتق باشد من کل وجه ھ و آن بنده دیگر که فروخته شد محل عتق بائع نماند و بنده که مرد محل عتق نیست اصلا و بنده که مدبر شود آن را خواجه محل عتق کامل نیست چه رقیت او ناقص شده است بسبب آنکه او مستحق عتق شده است بعد از موت خواجه پس بنده که باقیست همان متعین است برای آزاد شدن و بجهت آنکه بسبب فروختن یک بنده معلوم شد که مقصود خواجه ازان حصول ثمن است و بسبب مدبر نمودن یک بنده معلوم شد که مقصود او اینست که آن بنده در ملک او باقی ماند برای انتفاع تا بوقت موت او و این هر دو مقصود منافی عتق است که التزام آن نموده است پس آن بنده باقی متعین شد برای عتق از روی دلالت و همچنین اگر بگوید بیکی از دو کنیز خود که یکی از شما آزاد است و بعد ازان ام ولد کند یکی از آنها را پس آزاد میشود کنیز دیگر که غیر ام ولد است بنابر هر دو وجهیکه مذکور شد و باید دانست که آنچه مذکور شد که بعد ازان بفروشد یکی ازان دو بنده را پس این عام است یعنی در آن بیع صحیح و بیع فاسد و بیع مع قبض و بیع بدون قبض و بیع بشرط خیار و بدون خیار همه برابر است بنابر آنکه دلیل مذکور در جمیع این صورتها جاریست و مرویست از ابو یوسف رح که عرض نمودن آن برای بیع در حکم بیع است

والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك وكذلك لو قال لامرأتيه احداكما طالق ثم ماتت

احداهما لما قلنا وكذا لو وطئ احداهما لما بينا ولو قال لامتيه احداكما حرة ثم جامع احداهما لم يعتق الاخرى عند ابي حنيفة

وقالا يعتق لان الوطي لا يحل الا في الملك واحديهما حرة فكان بالوطي مستبقيا الملك في الموطوءة فتعينت الاخرى

لزواله بالعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في الموطوءة لان الايقاع في المنكرة وهي معينة فكان وطيها حلالا

فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطيهما على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال

نازل في المنكرة فيظهر في حق حكم تقبله والوطي يصادف المعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي من النكاح

الولد وقصد الولد بالوطي يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطيها

قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية

ولا يدرى ايهما ولد اولا عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول

مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط

همچنین هبه و صدقه مع تسلیم بمنزلهٔ بیع است چه آن تملیک است ف و دلالت میکند که مراد او آزاد کردن بندهٔ دیگر است

مانند بیع ص و همچنین اگر بگوید شخصی بدو زن خود که یکی از شما مطلقه است و بعد ازان بمیرد یکی ازان دو زن و همچنین اگر وطی کند آن شخص با یکی ازانها

دو زن پس مطلقه میشود زن دیگر که زنده است و آن زن که با او وطی نکرده است آن شخص و وجه آن مذکور شد مسئله ۱۲ - اگر شخصی گفت بدو کنیز

خود که یکی از شما آزاد است و بعد ازان جماع کرد با یکی ازانها آزاد نمیشود کنیز دیگر نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آزاد میشود کنیز دیگر زیرا چه

جماع حلال نیست مگر در ملک و یکی ازان دو کنیز آزاد است پس جماع دلالت میکند برانکه کنیزیکه جماع کرد با او در ملک خود باقی داشت آنرا پس

متعین شد که آن دیگر آزاد است چنانچه همین حکم است در طلاق ف و فتوی برانست ص و دلیل ابی حنیفه رح آنست که ملک خواجه مذکور باقی و ثابت است

در کنیزیکه با او جماع کرده است چه او آزاد کرده است کنیز مبهم را و کنیز مذکوره معین است و جماع آن او را حلال است پس جماع آن بیان واقع نخواهد شد

لهذا حلال است خواجه مذکور را که جماع کند هر دو کنیز را بنا بر مذهب ابی حنیفه رح و سر آن آنست که عتق یکی از دو کنیز مذکوره واقع نیست پیش از بیان آن

ف پس آن مانند عتق معلق بشرط است ص چه عتق در مبهم متعلق است به بیان آن ف پس پیش از بیان میرسید او را که هر دو را وطی کند ص و لیکن

فتوی برین نیست یا سر آن آنست که عتق پیش از بیان نازل شده است در کنیز مبهم پس ظاهر خواهد شد در حق حکمیکه کنیز مبهم قابل آنست ف مانند بیع که مبهم

قابل آنست چه جائز است که خرید کند کسی یکی از دو بنده را باین شرط که مشتری را اختیار است دران هر دو ص و وطی واقع میشود در کنیز معین و مسئله طلاق

که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رح جواب آن آنست که مقصود اصلی از نکاح ولد است و قصد ولد بسبب وطی دلالت میکند بر باز داشتن ملک در موطوءه بجهت

صیانت ولد و از وطی کنیز قضای شهوت مقصود میشود و نه ولد پس وطی کنیز بر استیفای ملک دلالت نخواهد کرد مسئله ۱۳ - اگر شخصی بگوید بکنیز خود که اول

فرزندیکه بزائی تو آنرا اگر پسر باشد پس تو آزاد باشی و بعد ازان کنیز مذکوره دو فرزند زائید یک پسر و یک دختر و معلوم نشد که کدام ازانها اول متولد شده است

پس درینصورت آزاد میشود نصف مادر و نصف دختر و پسر آزاد نمیشود اصلاً زیرا چه هر واحد از مادر و دختر را دو حال است در یک حال آزاد میشود و در حال دیگر

آزاد نمیشود یعنی آزاد میشود در حالیکه کنیز مذکوره اول بزاید پسر را اما مادر بسبب یافتن شرط و اما دختر بجهت آنکه تابع مادر است چه مادر وقت آزاد است وقتیکه

آنرا زائیده است و هیچ یکی از مادر و دختر آزاد نمیشود در حالیکه زائیده باشد دختر را اول چه درین حالت شرط آزادگی آنها یافته نشود

فيعتق نصف كل واحد منهما ويسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى
والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة
معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسئلة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية
لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتني على الدعوى فلم يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام
ساكتة يثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من
الوجوه في كفاية المنتهى **قال** واذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة رح الا ان يكون في وصية استحسانا

ذكره في العتاق وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احدهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد رح الشهادة
في العتق مثل ذلك واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة رح وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة
مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسئلة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا يتحقق في مسئلة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة
وعندهما ليس بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست بشرط فيها

پس آزاد خواهد شد نصف هر یکی از مادر و دختر و سعایت خواهد کرد هر یک در نصف باقی اما پسر که پس در هیچ حال آزاد نمیشود لهذا او بنده خواهد ماند و اگر دعوی کند
مادر که پسر اول متولد شده است و انکار آن نماید خواجه مذکور و حال آنکه دختر صغیره است پس قول خواجه با سوگند مقبول است زیرا چه او انکار شرط عتق
مینماید پس اگر سوگند خورد آزاد نخواهد شد کنیز مذکوره و نه دخترش و اگر نکول کند آزاد خواهد شد مادر و دختر زیرا چه اگر دعوی کند مادر که این صغیره آزاد است
پس این دعوی معتبر است چه آن نفع محض است در حق صغیره پس نکول خواجه معتبر خواهد شد در حق آزادی مادر و دختر لهذا هر دو آزاد خواهند شد و اگر دختر
مذکوره کبیره باشد و دعوی نکند چیزی را و باقی مسئله بحال خود باشد پس بسبب نکول خواجه آزاد میشود مادر فقط نه دخترش زیرا چه دعوی مادر بحق دختر
کبیره معتبر نیست در حق دختر کبیره و صحت نکول و اعتبار آن موقوف است بر دعوی ف صحیح هی پس نکول خواجه در صورت ظاهر نخواهد شد در حق دختر مذکوره
و اگر دختر مذکوره دعوی نماید که مادرش اول زائیده است پسر را و مادر ساکت است پس بسبب نکول خواجه ثابت میشود عتق آن دختر فقط نه عتق مادرش
بجهت آنکه بالا مذکور شد ف اصح دعوی و در حق مادرش صحیح نیست و اعتبار نکول مبتنی است بر آن هی و بدانکه در صورت سوگند داده میشود
خواجه بر علم او ف باینطور که بگوید بالله نمیدانم که پسر اول متولد شده است هی زیرا چه این سوگند دادن است بر فعل غیر **مسئله ۵** - اگر گواهی دهند
دو گواه بر شخصی باینکه آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را پس این گواهی باطل است نزد ابوحنیفه رح مگر وقتیکه این گواهی در وصیت باشد پس استحسانا جایز است
و اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه او طلاق داده است یکی از زنان خود را پس این گواهی جایز است و جبر نموده میشود شخص مذکور بر اینکه بیان نماید
که کدام یکی از آنها را طلاق داده است و این مسئله طلاق متفق علیه است و صاحبین رح گفته اند که مسئله عتاق نیز همچنین است و اصل این خلاف اینست که گواهی
بر عتق بنده مقبول نیست بغیر دعوی بنده نزد ابوحنیفه رح و نزد صاحبین رح مقبول است بغیر دعوی بنده و گواهی بر عتق کنیز و بر طلاق منکوحه مقبول است بدون
دعوی بالاتفاق و این مسئله معروف و مشهور است چون هرگاه دعوی بنده برای قبول گواهی بر عتق آن شرط است نزد ابوحنیفه رح پس آن شرط یافته نشد
در صورت مذکوره زیرا چه دعوی از مدعی مجهول متحقق نمیشود پس گواهی گواهان بر آن مقبول نخواهد شد و نزد صاحبین رح هرگاه دعوی بنده شرط
نیست برای قبول گواهی گواهان بر عتق پس در صورت مذکوره مقبول است گواهی گواهان اگرچه دعوی
یافته نشده و اما در مسئله طلاق عدم تحقق دعوی موجب خلل نیست در گواهی گواهان چه دعوی در او شرط نیست

ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابي حنيفة رح وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين هذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع

باب الحلف بالعتق

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي

مسئلہ ۱۵ - اگر گواہی دادند دو گواہ بر شخصی باینکہ او آزاد کردہ است یکی از دو کنیز خود را پس گواہی آنہا مقبول نیست نزد ابی حنیفہ رح اگرچہ دعوی شرط نیست دران بنا بر آنکہ اعتاق کنیز متضمن تحریم فرج است و باینجہت آن مشابہ طلاق ست و دریجا عتق مبہم است و عتق مبہم موجب تحریم فرج نیست نزد ابی حنیفہ رح چنانچہ سابق مذکور شد پس گواہی درینصورت بمنزلہ گواہی گواہان ست بر عتق یکی از دو بندہ و باید دانست کہ انچہ کہ مذکور شد وقتیست کہ گواہی دہند گواہان باینکہ خواجہ مذکور آزاد کردہ ست یکی از دو بندہ خود را در حالت صحت خود و اما وقتیکہ گواہی دہند دو گواہ کہ او آزاد کردہ است در حالت مرض موت خود یا گواہی دہند باینکہ مدبر کردہ است آنرا خواجہ اش در حالت مرض یا در حالت صحت پس گواہی آنہا مقبول است بنا بر استحسان خواہ گواہی دہند در حالت مرض خواجہ یا بعد از وفات او و وجہ استحسان یکی اینست کہ تدبیر بمنزلہ وصیت ست در حالیکہ باشد و ہمچنین اعتاق در مرض موت خواجہ وصیت ست و مدعی در وصیت موصی ست و او معلوم ست و خلیفہ او نیز موجود است کہ وصی وی ست یا وارث او و دوم آنست کہ بعد از موت خواجہ مذکور عتق شایع و ساری میشود در ہر دو بندہ مذکور پس ہر واحد از آنہا خصم متعین ست و معلوم مسئلہ ۲ - اگر بعد از موت خواجہ گواہی دہند دو گواہ باینکہ در حالت صحت خود گفتہ است بدو بندہ خود کہ یکی از شما آزاد ست پس درینصورت اختلاف ست بعضی گفتہ اند کہ گواہی آنہا مقبول نیست چہ عتق مذکور درینصورت وصیت نیست و بعضی گفتہ اند کہ مقبول ست بنا بر آنکہ عتق مذکور بعد از موت خواجہ مذکور شایع میشود در ہر دو بندہ مذکور ف پس ہر واحد از آنہا خصم متعین و معلوم است واللہ اعلم ع

باب در بیان حلف بعتق ف و باید دانست کہ حلف عبارت است از شرط و جزا مثل اینکہ بگوید کسی اگر داخل شوم من در سرای فلان پس فلان بندہ من آزاد ست و این را یمین نیز میگویند ص مسئلہ ۱ - اگر گفت شخصی کہ ہرگاہ داخل شوم من در فلان سرای پس ہر مملوک من کہ در ین روز در ملک من ست آزاد ست و حال آنکہ شخص مذکور در وقت گفتن مذکور مالک یک مملوک ہم نیست و بعد ازان خرید شخص مذکور مملوکی را و بعد از خریدن آن داخل شد در سرای مذکور پس آزاد میشود مملوک مذکور کہ خریدہ است آنرا زیرا چہ مراد او از لفظ درین روز آن روزست کہ داخل شدہ است دران روز در سرای مذکور و درین روز مملوک مذکور در ملک وست پس بہمین جہت آزاد میشود و بعد از داخل شدن او در سرای مذکور بندہ کہ در ملک او بود در وقت گفتن کلام مذکور بشرطیکہ بندہ مذکور ہنوز در ملک او باقی ماندہ باشد و اگر شخص مذکور لفظ درین روز نگوید ف تا بگوید کہ ہرگاہ داخل شوم من در فلان سرای پس ہر مملوک من آزاد ست ص پس آزاد نمیشود بندہ کہ خریدہ است آنرا بعد از گفتن کلام مذکور زیرا چہ لفظ ہر مملوک من

للحال والجزاء حرية المملوك في الحال لانه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين ومن قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لو قال كل مملوك لي تدخل الحامل فيدخل الحمل تبعا لها وان قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لي فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقه للحال فكان الجزاء حرية المملوك في الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين ولو قال كل مملوك لي او قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذي كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسف رح في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر

دلالت میکند بر مملوک وی که در وقت گفتن کلام مذکور است و آزادی آنها معلق ست بر دخول در سرای مذکور بشرطیکه در ملک شخص مذکور باقی ماند تا هنوز و کلام مذکور شامل نیست مر بنده را که خرید کند آن شخص بعد از گفتن کلام مذکور مسئله ۲ - اگر گفت شخصیکه هر مملوک من که مذکر ست آزاد ست و وی را کنیزی هست حامل و بعد از ان کنیز مذکور زائید پسری را پس این پسر آزاد نمیشود و این ظاهر ست وقتیکه زائیده باشد پسر را در مدت شش ماه یا زیاده از ان از وقت حلف زیرا چه لفظ هر مملوک من که مذکر ست آزاد ست دلالت میکند بر هر مملوک وی که فی الحال است ف یعنی در وقت گفتن کلام مذکور ص و شاید که حمل کنیز مذکوره فی الحال نباشد بجهت آنکه اقل مدت حمل یافته شده است بعد از حلف و همین حکم ست وقتیکه بزاید کنیز مذکوره پسر را در مدت کمتر از شش ماه زیرا چه لفظ مملوک شامل است مر مملوکی را که مملوک مستقل باشد و جنین مملوک مستقل نیست چه آن مملوک ست بتبعیت مادر و نیز جنین بمنزله عضو نیست از اعضای مادر و لفظ مملوک شامل ست مر ذات را نه اعضا را و لهذا خواجه را نمیرسد که بفروشد جنین مذکور را علحده قال رض فایده مقید کردن مملوک بقید مذکر این ست که اگر بگوید هر مملوک من آزاد ست بلا قید مذکور پس درینصورت کلام مذکور شامل خواهد شد کنیز مذکوره را پس حمل او نیز دران داخل خواهد شد بتبعیت مادر مسئله ۳ - اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم پس آن آزاد ست پس فردا یا گفت که هر مملوک من آزاد ست پس فردا و حال آنکه او مالک یک مملوک ست و بعد از ان خرید مملوک دیگر را و بعد از ان آمد پس فردا پس آزاد میشود بنده که مملوک او بود در وقت گفتن کلام مذکور ف نه بنده دیگر که خریده است آنرا بعد از ان ص زیرا چه لفظ مالک آنم برای معنی حال حقیقت ست و همچنین استعمال کرده میشود برای حال بدون قرینه و استعمال آن برای معنی استقبال بقرینه حرف سین یا سوف میشود پس کلام مذکور شامل نیست مگر بنده اول را مسئله ۴ - اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم یا گفت که هر مملوک من آزاد ست بعد از موت من و حال آنکه او مالک یک مملوک ست و بعد از ان خرید مملوک دیگر را پس مملوک اول مدبر ست و مملوک دیگر مدبر نیست و اگر بمیرد خواجه مذکور پس آن هر دو آزاد خواهند شد از ثلث مال او و ابو یوسف رح در نوادر گفته ست که مملوک اول آزاد میشود و مملوک دیگر آزاد نمیشود و اعتبار همین اختلاف ست وقتیکه بگوید خواجه که هر مملوک من وقتیکه بمیرم آزاد ست و دلیل ابو یوسف رح این ست که لفظ مذکور برای حال حقیقت ست چنانچه بالا مذکور شد پس بسبب آن آزاد نخواهد شد بنده که او مالک آن شود بعد از ان و لهذا مملوک اول مدبر میشود نه مملوک دیگر ف که خریده است آن را بعد از ان

ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال

ص و دليل امام ابوحنيفه و محمد رح آنست که لفظ مذکور ایجاب عتق است هم وصیت است لهذا عتق مدبر حاری میشود از ثلث مال میت و در وصیت اعتبار هر دو حالت ست یعنی حالت موجود در وقت وصیت و حالت آینده تا بزمان موت لهذا داخل میشود در وصیت بمال مالیکه حاصل شود موصی را بعد از وصیت و همچنین داخل میشود در وصیت برای اولاد فلان فرزندی که متولد شود بعد از وصیت مذکوره و ایجاب صحیح نمیشود مگر آنکه مضاف باشد بسوی ملک یا بسوی سبب ملک ف و حاصل آنکه در لفظ مذکور دو جهت ست یکی اینکه ایجاب عتق ست دوم اینکه وصیت ست ص پس بنا بر جهت اول شامل است بنده راکه در وقت گفتن لفظ مذکور موجود بود تا ایجاب مضاف شود بسوی ملک پس او مدبر میشود پیش از موت خواجه لهذا بیع آن جائز نیست بنا بر جهت دوم شامل ست مر بنده که خریده است آنرا بعد از ان ف و مدبر میشود بعد موت خواجه نه قبل آن چنانکه مدبر میشود بنده که وقت ایجاب در ملک خواجه مذکور بود پیش از موت خواجه و بیع آن جائز خواهد بود زیراچه کلام مذکور بنظر یکی از هر دو جهت مذکوره حالت تملک را شامل نیست پس حال تملک استقبال محض ست و لفظ مذکور شامل آن نخواهد شد پس بنده مذکور در حال تملک مدبر نخواهد شد تا وقت موت مدبر میشود بشرطیکه این بنده باقی ماند در ملک او تا بوقت موت ص پس کلام خواجه مذکور آنچنان میشود که گویا گفت خواجه مذکور وقت موت خود که هر مملوک من آزاد ست ف پس اگر پیش از موت بفروشد بنده راکه خریده است آنرا بعد از گفتن لفظ مذکور جائز ست بیع آن ص بخلاف آنکه اگر بگوید که هر مملوک من آزاد ست پس فردا و بعد از ان بجز و بنده را پس این بنده آزاد نمیشود بعد از گذشتن پس فردا زیراچه او داخل نمیشود در کلام مذکور چه درین کلام جهت وصیت نیست بلکه آن ایجاب عتق ست فقط و حالت تملیک آن استقبال محض است پس فرق در میان هر دو صورت ظاهر شد سوال از اعتبار کردن حال بنظر جهت ایجاب عتق و از اعتبار کردن استقبال بنظر جهت ایصا در مسئله مذکوره لازم می آید جمع در میان حال و استقبال و آن جائز نیست جواب جمع در میان حال و استقبال بدو سبب مختلف جائز ست و اجتماع بسبب مختلف است والله اعلم

باب در بیان عتق بعوض جعل ف یعنی مال ص مسئله اگر کسی بگوید بنده خود که تو آزاد هستی بر هزار درم یا بهزار درم آزاد میشود بنده مذکور وقتیکه او قبول کند آنرا پیش از ادای زر مذکور زیراچه این ایجاب خواجه و قبول بنده عقد معاوضه مال است بغیر مال چه بنده مالک ذات خود نمیشود و مقتضای معاوضه انیست که حکم آن ف که عتق است ص ثابت شود بهر که قبول کند بنده عوض را

كما في البيع فاذا قبل صار حرًا وما شرط دين عليه حتى تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي
وهو قيام الرق على ما عرف واطلاق لفظ المال ينتظم انواعه من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه
معاوضة المال بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم العمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان
معلوم الجنس ولا تضره جهالة الوصف لانها يسيرة قال ولو علق عتقه باداء المال صح وصار مأذونا وذلك
مثل ان يقول ان اديت الي الف درهم فانت حر ومعنى قوله صح انه يعتق عند الاداء من غير ان يصير مكاتبا لانه
صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما
صار مأذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة دون التكدي فكان اذنا له دلالة
وان احضر المال اجبره الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق
انه ينزل قابضا بالتخلية وقال زفر رح لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف
يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ

چنانچه در بیع ف ثابت میشود مشتری را ملکیت مبیع وقتیکه قبول کند آنرا ه پس اگر قبول کند آنرا بنده مذکور آزاد خواهد شد و زر مذکور
بر ذمه او دین خواهد شد و این دین صحیح است لهذا صحیح است کفالت بآن بخلاف بدل کتابت ف چه آن دین صحیح نیست لهذا کفالت
بآن صحیح نیست ه بنا بر آنکه بدل کتابت ثابت میشود مع منافی که قیام رق است چنانچه مذکور است در کتاب الکفالة و باید دانست که مال بعوض آن
آزاد کرده میشود بنده عام و شامل است جمیع انواع مال را چه درم و دینار و چه رخت و متاع و چه حیوان ف چون گاو و خر و اسپ ه پس اعتاق
بعوض آن صحیح است اگرچه غیر معین باشد زیراچه اعتاق بنده بعوض مال معاوضه بغیر مال است مانند نکاح و طلاق بعوض مال و صلح از خون عمد
جایز است تسمیه حیوان غیر معین درین چیزها و صحیح است اعتاق بنده بعوض هر کیلی و موزونی بشرطیکه نوع آن معلوم باشد ف چون گندم مثلا
باینطور که بگوید به بنده خود که آزاد کردم ترا به صد قفیز گندم چه تسمیه آن صحیح است ه اگرچه وصف آن ف که جید است یا ردی ه مجهول باشد
زیراچه جهالت وصف آن جهالت قلیل است مسئله ۲ اگر معلق کند کسی عتق بنده خود را بر ادای مال باینطور که بگوید به بنده خود که ان اديت
الي الف درهم فانت حر یعنی اگر بدهی تو بمن هزار درم مثلا پس تو آزاد باشی پس بنده مذکور ماذون میشود و آزاد میگردد وقتیکه ادا نماید زر
مذکور را بے اینکه مکاتب شود اما آزاد شدن او وقتیکه ادا نماید زر مذکور را پس آن ظاهر است چه خواجه مذکور عتق آنرا معلق نموده است بر ادای مال مذکور
اگرچه دران معنی معاوضه در انتها است چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و اما ماذون شدن او پس بجهت آنکه خواجه او ترغیب داده است او را
در اکتساب مال زیراچه طلب مال نموده است ازو و مراد از آن اینست که کسب کرده بدهد زر مذکور را نه گدائی نموده پس بنده مذکور ماذون خواهد شد
بسبب آنکه طلب کردن خواجه مال را ازو دلالت میکند بر اینکه او ماذون است پس اگر بنده مذکور زر مذکور را حاضر کند جبر خواهد کرد قاضی بر خواجه مذکور که
قبض کند آنرا و بنده مذکور آزاد خواهد شد و بدانکه معنی جبر کردن بر خواجه مذکور بر قبض آن مال و در جمیع حقوق اینست که او قابض آن مال شمرده میشود
وقتیکه بنده مذکور حاضر کند زر مذکور را و تخلیه نماید میان او و میان زر مذکور ف و مزاحم او نه شود از قبض آن ه و معنی آن اینست که حبس کند
او را قاضی تا قبض کند او مال مذکور را ه و زفر رح گفته است که جبر نموده نمیشود بر خواجه مذکور بر قبض آن مال و این موافق قیاس است زیراچه
کلام خواجه مذکور تصرف یمین است چه او صریح تعلیق عتق نموده است بر شرط مذکور لهذا تصرف مذکور موقوف نیست بر قبول بنده مذکور و احتمال فسخ ندارد

ولا جبر على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحثه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا في الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسرى الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه وتخرج المسائل نظيره الهبة بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ماذون في جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير

وجبر روا نیست بر مباشرت شرط یمین زیراچه استحقاق کسی ثابت نیست پیش از وجود شرط بخلاف عقد کتابت چه آن عقد معاوضه ست و بدل آن واجب ف پس جبر نموده میشود خواجه بر قبول بدل کتابت ص و دلیل علمای ما آنست که کلام مذکور تعلیق اعتاق ست بنظر لفظ و معاوضه ست بنظر مقصود خواجه زیراچه او تعلیق عتاق بر ادای مال نه نموده است مگر برای اینکه ترغیب دهد بنده مذکور را باینکه مال بدهد بخواجه تا او آزاد شود و خواجه مال یابد مانند عقد کتابت و لهذا اگر بگوید زن خود را که بر تو طلاق ست اگر دهی این هزار درم را پس این هزار درم عوض طلاق میشود و لهذا وقتیکه ادا کند زن مذکوره هزار درم را طلاق بائن واقع میشود براو و او بائن میگردد و حاصل آنکه کلام مذکور تعلیق اعتاق ست بنظر لفظ و معاوضه ست بنظر مقصود پس آنرا تعلیق اعتبار نمودیم در ابتدا بنابر عمل بر لفظ آن و بجهت دفع ضرر خواجه مذکور چه هرگاه تعلیق اعتبار نموده شود پس قبل از ادای زر مذکور جائز ست خواجه مذکور را که بفروشد بنده مذکور را و همچنین بنده مذکور مالک کسب خود نمیشود بلکه خواجه اش مالک آنست و سرایت نمیکند عتق او بسوی فرزند او که متولد شده باشد پیش از ادای زر مذکور و معاوضه اعتبار نمودیم آنرا در انتها وقتیکه ادا نماید آن بنده زر مذکور را بجهت دفع غرور از بنده مذکور ف چه بنده مذکور در اکتساب مال متحمل مشقت نخواهد شد مگر برای یافتن شرف حریت ص و هرگاه معاوضه اعتبار نموده شد در انتها جبر نموده میشود بر خواجه مذکور باینکه قبول کند زر مذکور را وقتیکه بدهد آنرا بوی بنده مذکور و همچنین اگر ادا کند بنده مذکور چیزی از زر مذکور جبر نموده میشود بر خواجه مذکور بر قبول آنرا لیکن درینصورت آزاد نمیشود بنده مذکور تا وقتیکه ادا نکند جمیع آنرا زیراچه بسبب ادای بعض شرط آزادگی متحقق نمیشود چنانچه اگر حط کند خواجه مذکور بعض آنرا و ادا کند باقی را بنده مذکور آزاد نمیشود بسبب آنکه شرط آن یافته نمیشود و بعد ازان باید دانست که اگر ادا کند بنده مذکور زر مذکور را که کسب کرده بود آنرا پیش از تعلیق مذکور آزاد میشود بنده مذکور بسبب آنکه شرط آن یافته شد و لیکن خواجه مذکور بار دیگر خواهد گرفت از بنده مذکور مقدار آن زر که داده است آنرا بخواجه مذکور زیراچه آن زر حق خواجه مذکور ست و اگر ادا کند زر مذکور را که کسب نموده ست آنرا بعد از تعلیق پس درینصورت بار دیگر نخواهد گرفت خواجه مذکور مقدار آن زر را از بنده مذکور چه او ماذون ست از جانب خواجه مذکور باینکه ادا کند زر مذکور را از کسب او که بعد از تعلیق ست و بدانکه تعلیق مذکور تخییر ست لهذا مقید ست بمجلس تعلیق مذکور ف پس اگر بنده مذکور در ان مجلس ادا کند زر مذکور آزاد خواهد شد و گرنه بعد از گذشتن مجلس مذکور فائده ندارد

وفی قوله اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متی ومن قال لعبده انت حر بعد
موتی علی الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا
قال انت حر غدا علی الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درهم حیث یکون القبول الیه
فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انه لا یجب المال لقیام الرق قالوا لا یعتق علیه فی
مسئلة الکتاب وان قبل بعد الموت ما لم یعتقه الوارث لان المیت لیس باهل للاعتاق وهذا صحیح
قال ومن اعتق عبده علی خدمته اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعلیه
قیمة نفسه فی ماله عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمة خدمته اربع سنین اما العتق
فلانه جعل الخدمة فی مدة معلومة عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمته خدمة
اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقه علی الف درهم ثم مات العبد فالخلافیة فیه
بناء علی خلافیة اخری وهی ان من باع نفس العبد منه بجاریة بعینها ثم استحقت الجاریة او هلکت

ص واگر بگوید خواجه به بنده خود وان اذا ادیت الی الف درهم فانت حر یعنی هر وقتیکه ادا کنی تو بمن هزار درم را پس تو آزادی پس تعلیق مقید نیست بمجلس ص کوزیراچه اذا عام و شامل است هر وقت را مانند لفظ متی مسئله ۲۳ — اگر گفت شخصی به بنده خود که تو آزادی بعد از موت من بر هزار درم و قبول کند آنرا بنده مذکور بعد از موت خواجه مذکور پس این قبول صحیح است زیراچه خواجه مذکور اضافت کرده است ایجاب عتق را بسوی ما بعد موت پس چنانست که بگوید بنده خود که تو آزادی فردا بر هزار درم ف چه قبول آن در فردا جائیست و همچنین درینجا نیز ص بخلاف آنکه اگر بگوید که تو مدبر هستی بر هزار درم چه درینصورت قبول آن لازم است فی الحال زیراچه کلام مذکور ایجاب تدبیر است فی الحال ولیکن مال مذکور فی الحال واجب نمیشود بسبب آنکه بنده مذکور فی الحال رقیق و مملوک است و باید دانست که فقها گفته اند که آزاد نمیشود بنده در صورتیکه بگوید با و خواجه او که تو آزاد باشی بعد از موت من بر هزار درم اگرچه قبول کند آنرا بنده مذکور بعد از موت خواجه چه بنده مذکور بعد موت خواجه چه ملک وارثان او ورا بنده است پس آزاد نخواهد شد تا وقتیکه آزاد نکنند آنرا وارثان خواجه زیراچه مرده را اهلیت اعتاق نیست و همین صحیح است مسئله ۲۴ — اگر آزاد کند کسی بنده خود را بر خدمت چهار سال ف باینطور که بگوید که تو آزادی اگر خدمت من بجا آئی چهار سال و قبول کند آنرا بنده مذکور ص پس او بمجرد قبول آزاد میشود و بعد از ان اگر بمیرد خواجه مذکور یا بنده مذکور در همان ساعت واجب میشود بر بنده مذکور قیمت ذات او در مال او باینطور که بنده مذکور ماذون بود بتجارت و ویرا مال بود از کسب و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و محمد رح گفته است که واجب میشود ویرا قیمت خدمت چهار سال و وجه آزاد شدن بنده مذکور اینست که خواجه مذکور خدمت مدت معلومه را عوض آزادی او گردانیده است پس آزاد شدن آن معلق خواهد شد بقبول کردن بنده مذکور و قبول آن یافته شد پس ف بنده مذکور آزاد خواهد شد بمجرد قبول ص و لازم خواهد شد برا و خدمت چهار سال چه خدمت صلاحیت این دارد که عوض آن شود پس چنان شد که آزاد کند خواجه بنده خود را بعوض هزار درم ف و قبول کند آنرا بنده مذکور و بمیرد بعد از ان در همان ساعت ص و بعد از ان باید دانست که اختلاف میان شیخین و محمد رح در اینکه واجب میشود بر بنده قیمت ذات او یا قیمت خدمت چهار سال مبنی است بر اختلاف آنها در مسئله دیگر و آن اینست که اگر فروخته شد کسی بنده خود را بدست آن بنده بعوض کنیز معین و بعد از ان مستحق شود کنیز مذکوره یا بمیرد و

يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عندهما وبقيمة الجارية عنده وهي معروفة ووجه البناء انه كما يتعذر تسليم الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى فصار نظيرها ومن قال لآخر اعتق امتك على الف درهم على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه فالعتق جائز ولا شيء على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علي ففعل لا يلزمه شيء ويقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علي ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبي في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز وقد قررناه من قبل ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم والمسألة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع

پس درین صورت میگیرد خواجه مذکور از بنده مذکور قیمت او را نزد شیخین رح و میگیرد از وی قیمت کنیز مذکوره را نزد محمد رح و این مسئله معروف و مشهور است و بدانکه وجه ابتناء برین مسئله اینست که چنانچه متعذر میشود تسلیم کنیز مذکوره درین مسئله بجهت مستحق شدن کنیز مذکوره یا بجهت مردن او همچنین متعذر میگردد حصول خدمت چهار سال از بنده مذکور بسبب مردن او و همچنین بسبب مردن خواجه اش پس این مسئله نظیر آن مسئله است مسئله ۵ — اگر گفت شخصی بکسیکه آزاد کن فلان کنیز خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد باین شرط که تزویج نمائی آنرا با من و شخص مذکور موافق آنکس عمل آورد و بعد ازان کنیز مذکوره ابا کرد ازینکه نکاح کند و برا آنکس پس درینصورت کنیز مذکوره آزاد میشود و هیچ چیز واجب نمیشود بر آنکس که درخواست آزادی آن نموده بود بطور مذکور زیراچه اگر بگوید کسی بغیر که آزاد کن فلان بنده خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد و مالک بنده مذکور چنین عمل آورد پس بنده مذکور آزاد میشود از جانب مالک و بر کسیکه درخواست کرده بود آزادی آنرا هیچ لازم نمی آید و همچنین درینجا نیز بخلاف آنکه اگر بگوید کسی بشخصیکه طلاق بده زن خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد و شخص مذکور چنین کند چه درینصورت هزار درم مذکور بر آنکس لازم می آید زیراچه شرط نمودن عوض طلاق بر اجنبی جائز است و شرط نمودن عوض عتاق بر اجنبی جائز نیست و تقریر آن سابق مذکور شده است ف در باب خلع ص مسئله ۶ — اگر گفت شخصی بکسی آزاد کن تو فلان کنیز خود را از جانب من بعوض هزار درم و باقی مسئله بحال باشد ف یعنی بگوید باین شرط که تزویج نمائی آنرا بمن و شخص مذکور چنین کرد و بعد ازان ابا کرد کنیز از نکاح آن شخص ص پس درینصورت تقسیم نموده میشود هزار درم مذکور بر قیمت آن کنیز و بر مهر مثل پس آنچه مقابل قیمت آن واقع شود خواهد داد آنرا شخص مذکور بخواجه کنیز مذکوره و آنچه واقع شود بمقابل مهر مثل آن ساقط و باطل خواهد شد زیراچه هرگاه گفت شخص مذکور آزاد کن آنرا از جانب من پس این متضمن شرای آن گشت اقتضاءً ف یعنی گویا گفت شخص مذکور بخواجه مذکور که بفروش کنیز خود را او را بدست من و بعد ازان آزاد کن آنرا از جانب من و تزویج آن بکن با من ص و هرگاه چنین شد پس شخص مذکور هزار درم مذکور را بمقابل دو چیز کرد یعنی بمقابل رقبه کنیز مذکوره نمود بجهت شرای آن و بمقابل بضع آن کرد بجهت نکاح پس هزار مذکور منقسم شد بمقابل هر دو و واجب شد بر شخص مذکور رسد آنچه سلامت ماند بدست او و آن رقبه کنیز مذکوره است و باطل شد رسد آنچه سلامت نماند برای او و آن بضع کنیز مذکوره است

فلو زوجت نفسها منه لم یذکره وجوابه ان ما اصاب قیمتها سقط فی الوجه الاول وهی للمولی فی الوجه الثانی وما اصاب مهر مثلها کان لها فی الوجهین

باب التدبیر

اذا قال المولی لمملوکه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صریح فی التدبیر فانه اثبات العتق عن دبر ثم لا یجوز بیعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملکه الا الی الحریة کما فی الکتابة وقال الشافعی رح یجوز لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع به البیع والهبة کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیة وهی غیر مانعة من ذلک ولنا قوله علیه السلام المدبر لا یباع ولا یوهب ولا یورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحریة لان الحریة تثبت بعد الموت ولا سبب غیره ثم جعله سببا فی الحال اولی لوجوده فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلیة التصرف فلا یمکن تاخیر السببیة الی زمان بطلان الاهلیة بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیة قائم قبل الشرط لانه یمین والیمین مانع

پس اگر کنیز مذکوره با تمکند از نکاح آن شخص بلکه قبول کند آنرا پس حکم اینصورت را محمد رح ذکر نکرده است ولیکن حکم آن اینست که آنچه رسد قیمت کنیز است ساقط خواهد شد در صورت اول ف یعنی در صورتیکه نگفته است که آزاد کن آنرا از جانب من ص و در صورتیکه در ان چنین گفته است پس رسد قیمت کنیز مذکوره میرسد بخواجه اش و آنچه رسد مهر مثل آن کنیز ست پس آن در هر دو صورت بکنیز مذکوره میرسد والله اعلم

باب در بیان تدبیر ف و آن در لغت عبارتست از نظر کردن بسوی عاقبت کار و در شرع عبارتست از ایجاب عتقیکه متحقق شود بعد از مرگ خواجه ص **مسئله** — اگر بگوید خواجه بمملوک خود که اگر من بمیرم پس تو آزاد باشی یا بگوید که تو آزادی پس از مرگ من یا بگوید که تو مدبر هستی یا بگوید که مدبر کردم من ترا پس در جمیع اینصورتها مملوک مذکور مدبر میگردد زیرا چه این الفاظ صریح است در معنی تدبیر چه آن برای اثبات عتق است بعد از موت و بعد ازان بدانکه جائز نیست فروختن مدبر و نه هبه آن و حاصل اینکه جائز نیست خواجه او را که بیرون کند او را از ملک خود بهیچ وجه مگر باعتاق چنانچه همین حکم مکاتب است و شافعی رح گفته است که جائز است بیع آن و هبه آن بجهت آنکه تدبیر عبارتست از معلق نمودن عتق مملوک بشرط خاص ف که عبارتست از موت خواجه ص پس بسبب آن منع نخواهد شد بیع آن و هبه آن چنانچه در همین حکم است در جمیع تعلیقات و نیز همین حکم است در صورت تدبیر مقید و بجهت آنکه تدبیر وصیت ست و وصیت مانع بیع و هبه نیست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مدبر فروخته نمیشود و نه هبه کرده میشود و نه میراث میشود بلکه آزاد میشود از ثلث مال خواجه دوم اینست که تدبیر سبب آزادی مدبر است چه مدبر آزاد میشود بعد از موت خواجه و سبب آن نیست سوای تدبیر ف و بعد ازان بدانکه تدبیر اگرچه تعلیق عتاق است بر موت خواجه ولیکن بدانکه سببیت آن برای آزادی مدبر فی الحال ثابت ست نه اینکه بعد از موت خواجه سبب آن خواهد شد بجهت آنکه ص سبب گردانیدن آن فی الحال اولی است بسبب آنکه تدبیر فی الحال موجود است و بعد از موت خواجه معلوم میگردد ف چه تدبیر عبارتست از کلام و کلام عرض است و آن باقی نمیماند بنا بر آنچه مقرر است در علم کلام ص و بجهت آنکه ممکن نیست که سببیت آن موخر نموده شود تا بوقتیکه بعد از موت خواجه است چه در آنوقت اهلیت خواجه باطل میشود بخلاف تعلیقات دیگر زیرا چه مانع سببیت آن موجود است پیش از تحقق شرط چه تعلیق یمین ست و یمین مانع وجود شرط است چه مقصود از یمین

والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز في البيع وما يضاهيه ذلك قال وللمولى ان يستخدمه ويؤاجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه وان كان على المولى دين يسعى في كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك

نقل اجماع الصحابة رض وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد في الحال للتردد في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة فان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في آخر جزء من اجزاء حيوته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يعتبر من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا

منع آنست پس مانع حکم آن نیز خواهد بود و این منافی بوقوع طلاق و عتاق معلق است و ممکن نیست که موخر نموده شود سببیت آن تا بزمان وجود شرط چه اهلیت صاحب تصرف درین زمان باقی و ثابت است پس میان تدبیر و میان تعلیقات دیگر فرق واضح شد و دوم آنکه تدبیر وصیت است و وصیت خلافت است فی الحال مانند وراثت ف درین ثابت شد که تدبیر فی الحال سبب آزادی مدبر است ص و ابطال سبب جایز نیست پس فروختن مدبر و هبه آن جایز نخواهد شد چه دران ابطال سبب لازم می آید مسئله ۲ - جایز است خواجه را که استخدام نماید از مدبر خود و بمزدوری دهد که باجاره دهد آنرا و اگر آن مدبر کنیز باشد پس جایز است او را که وطی نماید آنرا و تزویج کند آنرا باکسی زیرا چه مالکیت خواجه در مدبر و مدبره ثابت است و بسبب آن حلال است وی را تصرفات مذکوره ف و چیزی مانع آن نیست تا بسبب آن مانع منع شود تصرفات مذکوره باوجود ملک ص مسئله ۳ - مدبر بعد از موت خواجه آزاد میشود از ثلث مال او بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه تدبیر وصیت است چه آن تبرع است که مضاف است بسوی وقت موت و حکم آن که آزادیست بالفعل ثابت نیست پس مدبر آزاد خواهد شد و بعد از موت خواجه از ثلث مال وی پس اگر نباشد وی را مالی سوای آن مدبر پس سعایت خواهد کرد مدبر مذکور در دو ثلث قیمت خود ف برای وارثان خواجه اگر خواجه او مدیون نباشد ص و اگر او مدیون باشد پس سعایت خواهد کرد در جمیع قیمت خود چه ادای دین مقدم است بر ادای وصیت و چون ابطال آزادی مدبر ممکن نیست پس گرفته خواهند شد از مدبر مذکور قیمت او ف لهذا سعی خواهد کرد در جمیع قیمت ص مسئله ۴ - فرزند مدبره مدبر میگردد و بنا بر آنکه اجماع صحابه رض مسئله ۵ - اگر مدبر کند خواجه مملوک خود را بتدبیر مقید باینطور که بگوید بمملوک خود که اگر بمیرم من ازین مرض پس تو آزاد و یا بگوید که اگر بمیرم ازین سفر یا ازچنین مرض یا از چنین سفر پس آن مملوک مدبر مقید است که جایز است فروختن آن زیرا چه تدبیر مقید سبب نیست فی الحال برای آزادی بجهت شک و تردد در صفتیکه مقید نموده است با آن تدبیر مذکور را بخلاف مدبر مطلق چه عتق او معلق است بموت خواجه بهر وجه که باشد و موت لابد شدنی است پس اگر بمیرد خواجه مذکور بر صفتیکه ذکر آن نموده است پس مدبر مذکور آزاد شود چنانچه آزاد میشود مدبر مطلق یعنی از ثلث مال خواجه زیرا چه درین صورت حکم تدبیر مذکور ثابت شد در جزو اخیر از اجزای حیات خواجه مذکور بسبب آنکه صفت مذکوره متحقق شد و لهذا عتق مدبر مذکور اعتبار کرده شد از ثلث مال خواجه و باید دانست که از جمله صورتهای تدبیر مقید نیست که بگوید خواجه بمملوک خود که اگر بمیرم من در یکسال یا در بیست سال پس تو آزاد باشی چه در موت در مدت مذکوره شک است

بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیه فی الغالب لانه کالکائن لا محالة

باب الاستیلاد

اذا ولدت الامة من مولها فقد صارت ام ولد له لا یجوز بیعها ولا تملیکها لقوله علیه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فیثبت بعض مواجبه وهو حرمة البیع ولان الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینهما علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقهم لا فی حقهن حتی اذا ملکت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا یعتق بموتها وثبوت عتق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجها لا الی الحریة فی الحال ویوجب عتقها بعد موته وکذا اذا کان بعضها مملوکا له لان الاستیلاد لا یتجزی فانه فرع النسب فیعتبر باصله قال وله وطیها واستخدامها واجارتها وتزویجها لان الملك فیها قائم فاشبهت المدبرة ولا یثبت نسب ولدها الا ان یعترف به وقال الشافعی رح یثبت نسبه منه وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد

بخلاف آنکه اگر بگوید خواجه اگر بمیرم من بعد از صد سال و حال آنکه مثل آن خواجه زنده نمیماند تا مدت مذکوره غالبًا **ف** حیه در یصورت مملوک مذکور مدبر مطلق میشود **ص** زیراچه موت او در مدت مذکوره البته شدنی ست و دران شک نیست مانند موت مطلق والله اعلم

باب در بیان استیلاد **ف** وآن عبارتست ازینکه خواجه را فرزندی متولد شود از کنیز او و بگوید که این فرزند از منست و آن کنیز را ام ولد میگویند **ص** **مسئله ۱** - اگر فرزند براید کنیز از خواجه خود پس آن کنیز ام ولد او میگردد و جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن **ف** بهیچ وجه **ص** بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است در حق ام ولد که آزاد کرده است او را فرزند او و هرگاه خبر داد پیغمبر صلعم از اعتاق او پس البته ثابت خواهد شد بعضی از احکام آن که حرمت بیع است و بجهت آنکه جزئیت حاصل شده است میان او و میان خواجه او بواسطه ولد چه آب منی خواجه و کنیز چنین مختلط شده است که تمیز دران ممکن نیست چنانچه سابق مذکور شده است **ف** در کتاب النکاح **ص** بجهت حرمت مصاهرت ولیکن بعد از ولادت فرزند جزئیت میان آنها حکما باقیست نه حقیقة و جزئیت حکما سبب ضعیف ست لهذا موجب حکم مؤجل خواهد شد اعنی عتق بعد از موت خواجه و بقای جزئیت حکمی باعتبار نسب است و نسب متحقق میشود از جانب مردان پس همچنین جزئیت هم ثابت خواهد شد در حق مردان نه در حق زنان حتی که اگر زنی آزاد مالک شوهر خود شود و حال آنکه ازان شوهر فرزند زائیده باشد پس شوهر مذکور بسبب موت آن زن آزاد نمیشود و بسبب ثابت شدن عتق مؤجل بالفعل استحقاق آن ثابت ست لهذا بیع آن جائز نیست بلکه جائز نیست خواجه را که بیرون کند ام ولد را از ملک خود بهیچ وجه مگر باعتاق **مسئله ۲** - اگر ام ولد کند یکی از دو خواجه کنیز مشترک را پس آن کنیز تمامها ام ولد او میگردد زیراچه استیلاد تجزی نمیشود چه آن فرع نسب است و نسب متجزی نیست پس همچنین فرع آن نیز متجزی نخواهد شد **مسئله ۳** - جائز است خواجه را که وطی کند و استخدام نماید از ام ولد خود و اجاره و بدهد آنرا و تزویج آن نماید باکسی زیراچه ام ولد مملوک خواجه است مانند مدبره **مسئله ۴** - ثابت نمیشود نسب فرزند کنیز مگر وقتیکه خواجه او اعتراف دعوت آن نماید و شافعی رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند کنیز از خواجه اش اگرچه او دعوت آن نماید زیراچه هرگاه نسب فرزند منکوحه ثابت میشود بسبب عقد نکاح **ف** اگرچه شوهر دعوت آن نه نماید

فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاءً اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة بعقد النكاح الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناهما في كفاية المنتهي

ص پس نسب فرزند کنیز درصورتیکه حکمی شده باشد آنرا خواجه اش بطریق اولی ثابت خواهد شد چه سببیت وطی برای فرزند شدید تر است از سببیت مجرد عقد نکاح و دلیل علمای ما آنست که مقصود از وطی کنیز دفع شهوت است نه ولد چه بسبب لزوم ولد مالیت تقوم منهدم میشود پس مانع است از بیع آن و غیره از تصرفات تملیک منع میشود پس وطی کنیز بدون دعوت کفایت نمیکند برای ثبوت نسب فرزند او چنانچه مملوک بودن او فقط بدون وطی کافی نیست برای ثبوت نسب فرزند او بخلاف عقد نکاح چه مقصود از آن ولد است پس برای ثبوت نسب فرزند منکوحه دعوت شوهر درکار نیست مسئله ۵ — اگر کنیزی ام ولد خواجه گردد بسبب دعوت فرزند او و بعد از آن فرزندی دیگر بزاید پس نسب آن ثابت میشود از خواجه مذکور بغیر دعوت چه کنیز مذکوره بسبب دعوت فرزند اول فراش خواجه میگردد بمنزله منکوحه و لیکن اگر خواجه نفی کند نسب فرزند دوم ف و بگوید که از من نیست ص پس نسب آن فرزند از او ثابت نمیشود زیراچه کنیز مذکوره فراش ضعیف است لهذا جائز است خواجه را که تزویج آن نماید با دیگری بخلاف منکوحه چه نسب فرزند او منتفی نمیشود بسبب نفی شوهر مگر بعد از لعان بجهت آنکه منکوحه فراش قوی است لهذا نمیرسد شوهر را که تزویج نماید منکوحه خود را با کسی و اینکه مذکور شد از روی حکم قاضی است و اما از روی دیانت پس اگر خواجه وطی کرده باشد کنیز خود را و محافظت او نموده باشد از وطی غیر و عزل هم نکرده باشد پس لازم است مر خواجه مذکور را که اعتراف نماید نسب فرزند کنیز مذکوره و دعوت آن نماید زیراچه درینصورت ظاهر چنین است که فرزند مذکور از وی است و اگر عزل نموده باشد از کنیز مذکوره یا محافظت او ننموده باشد پس درینصورت جائز است وی را که نفی کند نسب فرزند مذکور را چه درینصورت ظاهر اول را معارض است ظاهر دیگر و آن اینست که از زنا باشد همچنین روایت است از ابی حنیفه رح و در آن دو روایت دیگر است از ابی یوسف و محمد رح که ذکر آن در کفایة المنتهی کرده شده است ف اعنی ابو یوسف رح گفته است که در صورتیکه خواجه وطی کرده باشد کنیز خود را پس درینصورت محبوب نزد من اینست که خواجه دعوت فرزند آن نماید خواه محافظت آن کرده باشد یا نه نموده باشد و عزل نموده از آن یا ننموده باشد زیراچه هرگاه وطی کرد آنرا احتمال این هست که فرزند مذکور از او باشد پس باید که نفی آن نکند بنا بر شک و محمد رح گفته است که اگر خواجه مذکور را معلوم نباشد که فرزند مذکور از وی است پس سزاوار نیست او را که دعوت فرزند مذکور نماید و لیکن محبوب نزد من اینست که آزاد کند فرزند مذکور را و استمتاع نماید از کنیز مذکوره و در وقت مردن آزاد کند آنرا زیراچه التزام نسب بسبب شک واجب نیست و لیکن باید که آزاد کند مادر و فرزند را چه اگر آزاد نکند آنها را و حال آنکه احتمال است که فرزند مذکور از وی باشد پس لازم می آید که آزاد را مملوک گردانیده باشد

وان زوجها فجاءت بولد فهو فی حکم امه لان حق الحریة یسری الی الولد کالتدبیر الا یری ان ولد الحرة حر وولد القنة رقیق والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاه المولی لا یثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غیره ویعتق الولد ویصیر امه ام ولد له لاقراره واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلیة فتقدم علی حق الورثة والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانه وصیة بما هو من زوائد الحوائج ولا سعایة علیها فی دین المولی للغرماء لما روینا ولانها لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفة رح فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهی بمنزلة المکاتبة لا تعتق حتی تؤدی السعایة وقال زفر رح تعتق فی الحال والسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالها له ان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق

ص مسئلہ ۶ - اگر خواجہ تزویج نماید ام ولد خود را با کسی بعد ازان ام ولد مذکور فرزندی بزاید از شوہر خود پس این فرزند در حکم مادر است ف یعنی فرزند مذکور بعد از موت خواجہ مادرش آزاد میشود بغیر سعایت مانند مادر ص زیرا چہ حق حریت کہ ثابت است در مادر در پسر سرایت میکند در او مانند تدبیر لہذا فرزند حرہ آزاد است و فرزند کنیز مملوک است ف پس آن فرزند آزاد میشود مانند مادر ص ولیکن نسب آن فرزند ثابت میشود از شوہر ام ولد مذکورہ ف نہ از خواجہ اش ص زیرا چہ ام ولد مذکورہ فراش شوہر خود است فقط اگرچہ نکاح آن فاسد باشد چہ نکاح فاسد بمنزلہ نکاح صحیح است در حق احکام مسئلہ ۷ - اگر تزویج نماید خواجہ کنیز خود را با کسی و کنیز مذکورہ فرزندی بزاید از شوہر خود و بعد ازان خواجہ مذکور دعوی آن فرزند نماید پس نسب آن فرزند از و ثابت نمیشود چہ فرزند مذکور ثابت النسب است از غیر خواجہ مذکور ولیکن بسبب دعوت مذکورہ فرزند مذکور آزاد میشود و مادرش ام ولد خواجہ مذکور میگردد بسبب اقرار او مسئلہ ۸ - وقتیکہ بمیرد خواجہ پس ام ولد آزاد میگردد از جمیع مال او بجہت آنکہ مرویست از پیغمبر علیہ السلام کہ او علیہ السلام امر کردہ است بانیکہ امہات اولاد آزاد میشوند و فروختہ نمیشوند بجہت دین خواجہ و از ثلث مال اعتبار نمودہ نمیشوند و بجہت آنکہ حاجت انسان بسوی فرزند حاجت اصلی است پس مقدم نمودہ خواہد شد بر حق وارثان چنانچہ مقدم نمودہ میشود برادای دین تجہیز و تکفین میت بخلاف تدبیر چہ آن وصیت است بچیزیکہ زاید است از حاجت اصلی و بدانکہ سعایت واجب نیست بر ام ولد بجہت دین ایشان خواجہ بعد از موت او بجہت حدیثیکہ مذکور شد و بجہت آنکہ ام ولد مال متقوم نیست لہذا اگر غصب کند کسی ام ولد را و ہلاک شود در دست غاصب پس ضامن آن نمیشود نزد امام ابوحنیفہ رح پس حق ایشان بآن متعلق نخواہد شد مانند قصاص بخلاف مدبر چہ او مال متقوم است مسئلہ ۹ - اگر مسلمان شود ام ولد نصرانی پس واجب است بر او سعایت بجہت جمیع قیمت خود و او بمنزلہ مکاتب است و آزاد نمیشود تا آنزمان کہ سعایت نمودہ ادا کند قیمت خود را و زفر رح گفتہ است کہ آزاد میشود فی الحال و سعایت نمودن دین است بر ذمہ او و این اختلاف دران صورت است کہ عرض نمودہ شود اسلام بر خواجہ او و خواجہ مذکور اباء کند از قبول اسلام و اگر خواجہ مذکور اباء نکند از اسلام بلکہ مسلمان شد پس ام ولد مذکورہ ام ولد او باقی خواہد بود بر حال سابق باتفاق ہمہ علما و دلیل زفر رح آنست کہ ازالہ ذلت از ام ولد مذکورہ واجب است چہ او مسلمان شدہ و حالانکہ بعد ازان مملوک کافر باشد و صورت ازالہ ذلت او باینطور کہ خریدہ شود یا آزاد کردہ شود و آنکہ فروختن مذکور متعذر است پس ضرورت است کہ آزاد گردد

ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها لصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك وما يعتقد ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين ولو مات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولد له ولو عجزت في حياته لا ترد قنة لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب

ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها صارت ام ولد له وقال الشافعي رح لا تصير ام ولد له ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور دليله انها علقت برقيق فلا تكون ام ولد له كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل

ودلیل علماے مارح این ست که در گردانیدن آن بمنزله مکاتب رعایت منفعت جانبین است چه درینصورت دفع میشود ذلت ام ولد مذکوره باین طور که او آزاد میشود در حق ید و کسب ف مانند مکاتب ص و چون آزادی او موقوف میماند بر ادای سعایت پس سعایت نموده قیمت خود را خواهد داد بخواجه مذکور و درین معنی سعی بلیغ خواهد نمود تا او آزاد شود پس خواهد رسید بخواجه مذکور عوض مال او و اگر ام ولد مذکوره آزاد شود بالفعل و حال آنکه او مفلس است سستی خواهد نمود در کسب سعایت و درین ضرر خواجه مذکور است ف سوال وجوب سعایت بر ام ولد مذکوره معقول نیست بنا بر مذهب ابی حنیفه رح چه نزد او رح ام ولد مال متقوم نیست جواب ص ام ولد مال متقوم است در اعتقاد خواجه مذکور که ذمی است و مایان ماموریم باینکه بگذاریم آنها را باعتقاد آنها و معامله کنیم با آنها مطابق اعتقاد آنها و جواب دوم اینکه اگر ام ولد مذکوره مال متقوم نباشد پس او محترمه خواهد بود و همین احترام برای وجوب ضمان کافی است چنانچه در قصاص مشترک اگر عفو کند یکی از اولیای مقتول واجب میشود مال برای باقی شرکا و بدانکه اگر بمیرد خواجه ام ولد مذکوره پیش از ادای سعایت پس ام ولد مذکوره آزاد میشود بغیر سعایت چه همین حکم ام ولد است و اگر از سعایت عاجز گردد ام ولد مذکوره در حین حیات خواجه مذکور پس او کنیز محض گردانیده نمیشود زیراچه اگر کنیز محض گردانیده شود لازم می آید که باز بمنزله مکاتب گردد چه علت آنکه اسلام اوست موجود است

مسئله ۱ - اگر نکاح کند کسی کنیز غیر را و فرزند بزاید آن کنیز از شوهر مذکور و بعد ازان مالک آن کنیز شود شوهر مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و شافعی رح گفته است که کنیز مذکوره ام ولد او نمیگردد و اگر شخصی مالک کنیزی گشت و ام ولد کرد آنرا و بعد ازان مستحق شد کنیز مذکوره بعد ازان شخص مذکور مالک آن کنیز گشت پس کنیز مذکوره ام ولد او میگردد نزد علمای مارح و درینصورت از شافعی رح دو قول است ف فرزند مذکور که ازین کنیز متولد شده است ولد مغرور است ف یعنی آزاد میشود بعوض قیمت او که پدر او میدهد آنرا بخواجه کنیز مذکوره ص و دلیل شافعی رح آنست که کنیز مذکوره حامله شده است بفرزندیکه در حالت حمل آن فرزند مملوک خواجه کنیز مذکوره است پس آن کنیز ام ولد شخص مذکور نخواهد شد چنانچه اگر کنیزی حامله شود بسبب زنا و بعد ازان مالک آن کنیز شود زانی آن ف پس کنیز مذکوره ام ولد آن زانی نمیشود ص و سر آن اینست که کنیز ام ولد نمیشود مگر وقتیکه حامله شود بفرزندیکه در حالت حمل آزاد باشد چه فرزند درین حالت جزو مادر است و جزو مخالف کل نمیشود

ولنا ان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد منهما كملا وقد ثبت النسب فتثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة

واذا وطى جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها في كتاب النكاح من هذا الكتاب وانما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حر الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد وان وطى اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية واذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى لما ان سببه لا يتجزى وهو العلوق اذ الولد الواحد لا ينعلق من مائين وصارت ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة رح يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه اذ هو قابل للملك ويضمن نصف عقرها

و دلیل علمای ما رح اینست که سبب ام ولد شدن کنیز جزئیت است چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص و جزئیت میان وطی کننده و میان موطوءه ثابت میشود و بنا بنسبت نمودن فرزند واحد بتمامه بسوی هر واحد از آنها و در صورت مذکوره نسب فرزند مذکور ثابت است پس جزئیت میان پدر و مادرش ثابت خواهد شد بواسطه فرزند مذکور بخلاف صورت زنا چه درین صورت نسب ولد الزنا ثابت نیست از زانی ف سوال پس باینکه هرگاه زانی مالک ولد الزنا شود آزاد نشود ولد الزنا و حال آنکه درین هنگام آزاد میشود ولد الزنا جواب ص آزاد شدن ولد الزنا درین هنگام بنا برآنست که ولد الزنا جزو زانیست حقیقة بلا واسطه ف و جزئیت میان زانی و مزنیه نیست مگر بواسطه ولد الزنا و او ثابت النسب نیست ص و نظیر آن اینست که اگر خرید کند شخصی برادر خود را که فرزند پدر وی است از زنا آزاد نمیشود این برادر ولد الزنا زیرا چه نسبت این ولد الزنا بسوی شخص مذکور بواسطه نسبت آنست بسوی پدر و نسبت آن بسوی پدر ثابت نیست مسئله ۱۱ - اگر وطی کرد شخصی کنیز پسر خود را و کنیز مذکوره فرزندی زائید و دعوت آن کرد شخص مذکور پس نسب آن فرزند ثابت میشود از پدر مذکور و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و واجب میشود بر او ضمان قیمت آن کنیز ف برای مالک کنیز که پسر آن شخص است ص و واجب نیست بر وی عقر آن کنیز مذکوره و نه ضمان قیمت فرزند مذکور و این مسئله مع دلیل آن سابق مذکور شده است در کتاب النکاح و وجه عدم وجوب قیمت فرزند مذکور اینست که فرزند مذکور حر الاصلیست در شکم مادر چه پدر مذکور مالک آن کنیز گشته است پیش از وطی بطریق استناد پس آن فرزند که نیست از مالک آن کنیز و اگر وطی کند جد کنیز پسر را با وجود پدر پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود از جد مذکور زیرا چه جد را ولایت نیست بر کنیز مذکوره با وجود پدر و اگر پدر موجود نباشد پس درین هنگام ثابت میشود نسب فرزند مذکور از جد چه ولایت جد ظاهر میشود وقتیکه پدر نباشد و پدر اگر کافر یا رقیق باشد او نیز امیت اوست چه کفر و رقیت قاطع ولایت است ف مانند موت ص مسئله ۱۲ - اگر کنیز مشترکه فرزندی بزاید و دعوت آن نماید یکی از دو شریک پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شریک مذکور زیرا چه هرگاه ثابت شد نسب در نصف آن فرزند بسبب آنکه او مالک نصف است پس ثابت خواهد شد نسب در باقی بالضرورت زیرا چه نسب متجزی نیست بجهت آنکه سبب آن که علوق است متجزی نیست چه یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود و پس کنیز مذکوره ام ولد شریک مذکور میگردد زیرا چه استیلاد متجزی نیست نزد صاحبین رح و نزد امام ابوحنیفه رح نصیب او ام ولد او میشود و بعد از آن او مالک نصیب شریک دیگر میگردد بعوض ضمان آن چه ام ولد قابل ملک است و او ضامن نصف عقر میشود برای شریک

لانه وطى جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما للاستيلاد فيتعقبه الملك فى نصيب صاحبه بخلاف الاب
اذا استولد جارية ابنه لان الملك هنالك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه ولا يغرم قيمة
ولدها لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شئ منه على ملك الشريك وان ادعياه معا ثبت
نسبه منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعى رح يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا
ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله عليه السلام بقول القائف فى اسامة
ولنا كتاب عمر رض الى شريح فى هذه الحادثة لبّسا فلبّس عليهما ولو بيّنا لبيّن لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقى
منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض وعن على رض مثل ذلك ولانهما استويا فى سبب الاستحقاق
فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت فى حقهما على التجزية
وما لا يقبلها يثبت فى حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين ابا للآخر او كان احدهما مسلما والآخر
ذميا لوجود المرجح فى حق المسلم وهو الاسلام وفى حق الاب وهو ما له من الحق فى نصيب الابن وسرور النبى عليه السلام

زیرا چه او وطی کرده است کنیز مشترکه را چه درینصورت حکم وطی کننده ثابت میشود بحکم استیلاد پس ملک او در نصیب شریک او بعد استیلاد
ثابت خواهد شد پس وطی او در نصیب شریک واقع شده است در ملک شریک لهذا ضامن نصف عقر خواهد شد بخلاف پدر اگر استیلاد کند کنیز پسر خود را چه درخصوص
ملک پدر ثابت میشود از روی شرط استیلاد پس ملک پدر مقدم خواهد شد بر استیلاد و وطی پدر در ملک او خواهد بود و ضامن قیمت فرزند او نمیشود
زیرا چه نسب آن فرزند ثابت است از وقت علوق پس چیزی از آن فرزند در ملک شریک نیست تا او ضامن آن بود بشریک مذکور پس اگر هر دو شریک
معا دعوت آن فرزند نمایند ثابت میشود نسب آن فرزند از هر دو و شافعی رح گفته است که درینصورت رجوع نموده خواهد شد بسوی قیافه دان ف پس او
مشابهت آنفرزند با هر که ثابت کند نسب آنفرزند از او ثابت خواهد شد ه زیرا چه اثبات نسب یک فرزند از دو کس متعذر است چه ما یقین میدانیم که
علوق یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود پس عمل نموده خواهد شد بر مشابهت چه رسول خدا علیه السلام قول قیافه دان را در حق اسامه رض شنیده
اظهار خوشی نموده است و دلیل ما مکتوب فاروق است که عمر رض در چنین صورت بقاضی شریح نوشته بود که اگر هر دو مدعی تلبیس نمایند تو هم تلبیس کن بر آنها
و اگر آنها بیان نمایند تو هم بیان کن برای آنها و آنفرزند پسر آن هر دو است و وارث هر دو خواهد شد و آن هر دو وارث آنفرزند خواهند شد و اگر
یکی از آن هر دو باقی ماند پس میراث آنفرزند درینصورت برای آن باقیست فقط و با آنکه عمر رض نوشته بود این را بحضور جماعتی از صحابه رض ف
و کسی انکار آن نکرده ه و همچنین منقول است از علی رض نیز و دوم آنست که هر دو شریک در سبب استحقاق ف که عبارتست از مالکیت کنیز مذکوره و دعوت
فرزند مذکور ه برابر اند پس برابر خواهند شد در استحقاق نسب اگرچه متجزی نیست لیکن متعلق است باو احکامها که متجزی است پس آنچه از آن احکام قابل
تجزیه است ثابت خواهد شد در حق آن هر دو بطریق تجزی و آنچه از آن قابل تجزی نیست پس آن بتمام و کمال ثابت خواهد شد در حق هر واحد از آنها
بانطور که گویا او تنها است کسی شریک او نیست ف و آنچه مذکور شد وقتیست که هر دو شریک باهم اجنبی باشند و هم مسلمان هم و اما وقتیکه یکی
از آن هر دو شریک پدر دیگر باشد یا یکی مسلمان باشد و دیگر ذمی ف و هر دو دعوت فرزند کنیز مذکوره نمایند معا پس درینصورت نسب آنفرزند
ثابت میشود از پدر مذکور در صورت اول و ثابت میشود نسب آنفرزند از مسلمان در صورت دوم زیرا چه هر دو را مرجح است که سبب آن دیگر را حق است
در نصیب پسر و مسلمان بسبب اسلام ترجیح دارد بر ذمی و باید دانست که خوش شدن پیغمبر صلعم بسبب شنیدن قول قیافه دان در حق اسامه رضه

فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامة وکان قول القائف مقطعا لطعنهم فسرّ به وکانت الامة ام ولد لهما لصحة دعوة کل واحد منهما فی نصیبه فی الولد فیصیر نصیبه منها ام ولد تبعا لولدها وعلی کل واحد منهما نصف العقر قصاصا بما له علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منهما میراث ابن کامل لانه اقر له بمیراثه کله وهو حجة فی حقه ویرثان منه میراث اب واحد لاستوائهما فی النسب کما اذا اقاما البینة وَاِذا وطی المولی جاریة مکاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المکاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابی یوسف رح انه لا یعتبر تصدیقه اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریة ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولی لا یملک التصرف فی اکساب مکاتبه حتی لا یتملکه والاب یملک تملکه فلا معتبر بتصدیق الابن وعلیه عقرها لانه لا یتقدمه الملک لان ماله من الحق کاف لصحة الاستیلاد لما نذکره وقیمة ولدها لانه فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وهو انه کسب کسبه فلم یرض برقه فیکون حرا بالقیمة ثابت النسب منه ولا تصیر الجاریة ام ولد له لانه لا ملک له فیها حقیقة کما فی ولد المغرور

چنانچه مروی است بنا بر آنکه کافران طعن میکردند در نسب اسامه و قول قیافه دان در حق او قاطع طعن آنها بود در زعم آنها پس بنا بران اظهار خوشی کرد پیغمبر صلعم و بعد ازان باید دانست که در صورتیکه دعوت هر دو شریک صحیح شد در فرزند کنیز مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد هر دو میشود زیرا چه هرگاه دعوت هر واحد صحیح شد و فرزند مذکور فرزند هر واحد گشت پس مادرش نیز ام ولد هر واحد خواهد شد و لازم می آید بر هر واحد نصف عقر برای دیگر و قصاص واقع میشود میان هر دو و باید دانست که خواهد گرفت فرزند مذکور از ترکه هر واحد میراث یک فرزند کامل زیرا چه هر واحد اقرار کرده است برای او بمیراث فرزند کامل و آن حجت است در حق او و آن هر دو دیگر نیز از ترکه فرزند مذکور میراث پدر واحد چه آن هر دو برابرند در سبب ارث چنانچه همین حکم است در صورتیکه دو کس بینه قائم کنند بر شخص مجهول النسب ف که مجهول النسب است برین وجه که هر واحد گوید که این پسر من است ھ مسئلہ ۱۳۲ — اگر وطی کند شخصی کنیز مکاتب خود را و فرزندی زائید کنیز مذکوره و دعوت آن نمود شخص مذکور پس درینصورت اگر تصدیق او نماید مکاتب مذکور نسب آن فرزند ثابت میشود ازو ف و این ظاهر روایت است ھ و از ابی یوسف رحمه الله مرویست که تصدیق مکاتب مذکور در کار نیست چنانچه تصدیق پسر در کار نیست درینکه پدر دعوت نماید در فرزند کنیز پسر خود و وجه ظاهر روایت آنست که فرق است میان خواجه مکاتب و میان پدر چه خواجه مذکور مالک تصرف نیست در کسب مکاتب خود و اینکه مالک آن نشود ف بسبب محجور آن یا بسبب فسخ نمودن عقد کتابت ھ و پدر مالک تصرف است در مال پسر خود پس قیاس یکی بر دیگر صحیح نیست و باید دانست که واجب است بر خواجه مذکور عقر آن کنیز برای مکاتب مذکور زیرا چه ملکیت خواجه مذکور دران کنیز سابق نیست از وطی بجهت آنکه خواجه مذکور را حقیکه در کنیز مذکوره است کافیست برای صحت استیلاد ف پس حاجت نیست باینکه ملکیت او دران کنیز مقدم اعتبار نموده شود از وطی ھ و همچنین واجب است بر خواجه مذکور قیمت فرزند مذکور زیرا چه فرزند مذکور بمنزله ولد مغرور است بجهت آنکه خواجه مذکور در وطی نمودن کنیز مذکوره اعتماد نموده است بر دلیلی و آن اینست که کنیز مذکوره کسب کسب اوست ف چه مکاتب او از اموال کسب اوست و هرگاه او بنا بر اعتماد او بر دلیل مذکوره وطی کرده است کنیز مذکوره را پس او راضی نیست باینکه فرزند او مملوک باشد لهذا فرزند مذکور آزاد خواهد شد بعوض قیمت و نسب او ثابت خواهد شد از خواجه مذکور و لیکن مادرش ام ولد خواجه مذکور نخواهد شد چه خواجه مذکور در حقیقت مالک آن نیست ف اگرچه اعتماد نموده است بر دلیل آن ھ چنانچه مغرور وطی میکند کنیز را بزعم آنکه آن کنیز مملوک است و در حقیقت مملوک او نیست ف و اینکه مذکور شد وقتیست که مکاتب مذکور تصدیق نموده باشد خواجه مذکور را در دعوت نسب او

وان كذبه المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لابد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب وزوال حق المكاتب اذ هو المانع

كتاب الايمان

قال الايمان على ثلثة اضرب اليمين الغموس ويمين منعقدة ويمين لغو فالغموس هو الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهذه اليمين ياثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وقال الشافعي رح فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه المعقودة ولنا انها كبيرة محضة والكفارة عبادة تتادى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متاخر متعلق باختيار مبتدأ وما في الغموس ملازم فيمتنع الالحاق والمنعقدة ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا يفعله واذا حنث في ذلك لزمته الكفارة لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وهو ما ذكرنا ويمين اللغو ان يحلف على امر ماض

ص پس اگر تکذیب او نماید مکاتب مذکور در نسب و دعوت او پس درینصورت ثابت نگردد نسب آن فرزند از خواجه مذکور بنابر آنچه مذکور شد که ضرورست که مکاتب مذکور تصدیق او نماید پس اگر خواجه مذکور مالک آن فرزند گردد روزی ثابت میشود نسب آن فرزند ازو بجهت آنکه موجب آن ف که اقرار سابق است ص هنوز موجود است و مانع آنکه حق مکاتب مذکورست درین هنگام زائل گشت والله اعلم بالصواب

كتاب در بيان ايمان

ف باید دانست که ایمان جمع یمین ست و یمین در لغت بمعنی قوت ست بمعنی دست راست و در شرع عبارتست از عقدیکه قوی گردد بآن عزم حالف بر فعل امری یا ترک آن و کسیکه سوگند خورد آنرا حالف میگویند و بر امریکه سوگند خورد محلوف علیه ص **مسئله ۱** - باید دانست که یمین بر سه نوع ست ف یکی ص یمین غموس ف دوم ص یمین منعقده ف و آنرا معقوده نیز میگویند سوم ص یمین لغو اما یمین غموس پس آن عبارتست از سوگند بر امر ماضی در حالیکه قصد دروغ کرده باشد دران و بسبب این سوگند گنهگار میشود حالف زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه سوگند دروغ خورد داخل میکند آنرا خدا تعالی در دوزخ **مسئله ۲** - کفاره واجب نمیشود در یمین غموس و واجب میشود توبه و استغفار و گفته است شافعی رح که واجب میشود کفاره زیراچه مشروع ست برای رفع هتک حرمت خدا تعالی که گناه است و هتک مذکور یافته میشود در یمین غموس بسبب آنکه بر امر دروغ استشهاد بخدا نموده است پس یمین غموس مانند یمین منعقده ست ف دران واجب میشود کفاره پس همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما آنست که یمین غموس گناه کبیره است و کفاره عبادتست لهذا ادا نمیشود کفاره بروزه و شرط نموده میشود دران نیت و نیست کفاره برای گناه کبیره ف پس برای یمین غموس کفاره نخواهد بود ص بخلاف یمین معقوده زیراچه آن مباح ست ف **سوال** مباح چیزیست که دران گناه نیست و در یمین منعقده گناه است پس چگونه مباح خواهد شد **جواب** ص گناه در یمین منعقده متاخرست از وقت انعقاد بسبب هتک حرمت خدا تعالی که بعمل آورده است آنرا حالف باختیار خود ابتدائی در وقت حنث و گناه در یمین غموس از ابتداست و هرگاه چنین شد پس یمین غموس لاحق بیمین منعقده نخواهد شد اما یمین منعقده عبارتست ازینکه سوگند خورد بر امری در زمان آینده باینطور که خواهد کرد آن امر را یا نخواهد کرد آن امر را و هرگاه حانث شود دران ف یعنی بلا بجا آورد ص واجب میشود بران کفاره و این ثابت است بنص قرآن اما یمین لغو پس عبارتست ازینکه سوگند خورد بر امر ماضی

وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه فهذه اليمين نرجو ان لا يؤاخذ الله بها صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه
زيدا وانما هو عمرو والاصل فيه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم الآية الا انه علقه بالرجاء للاختلاف
في تفسيره قال والقاصد في اليمين والمكره والناسي سواء حتى تجب الكفارة لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين والشافعي يخالفنا في ذلك وسنبين في الاكراه ان شاء الله تعالى ومن فعل المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سواء لان الفعل الحقيقي لا ينعدم
بالاكراه وهو الشرط وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قال واليمين بالله او باسم آخر من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم او بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا كعزة
الله وجلاله وكبريائه لان الحلف بها متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاصل لانه يعتقد تعظيم الله
وصفاته فصلح ذكره حاملا ومانعا قال الا قوله وعلم الله فانه لا يكون يمينا لانه غير متعارف ولانه يذكر ويراد به
المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ولو قال وغضب الله وسخطه لم يكن حالفا وكذا رحمة الله لان الحلف بها

بگمان اینکه امر مذکور مطابق قول اوست و حال آنکه در واقع امر چنان نباشد و امید هست از خدای تعالی که بسبب این سوگند ماخوذ نشود حالف چه خدای تعالی
فرموده است که او تعالی مواخذه نمیکند بسبب یمین لغو لیکن تعلیق عدم مواخذه بر امید مبتنی است به اختلافیکه در تفسیر این آیت است یعنی از صورت
یمین لغو نیست که شخصی از دور ببیند عمرو را و گمان کند که آن زید است پس بگوید که بخدا آن زید است مسئله ۲ - یمین بقصد و یمین باکراه و یمین بسهو
همه برابر است حتی که واجب میشود بسبب آن کفاره بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که سه چیز جد و هزل آن جد است ف یکی نکاح ف دوم
ص طلاق ف سوم ص یمین و دران خلاف شافعی رح هست و بیان آن در کتاب الاکراه خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۳ - اگر
بعمل آرد نقیض محلوف علیه را باکراه یا بفراموشی پس این هر دو برابر است و واجب میشود کفاره زیرا چه فعل حقیقی که شرط کفاره است معدوم
نمیشود بسبب اکراه و همچنین اگر بکند آنرا مجنون یا بیهوش چه شرط یافته میشود در صورت نیز حقیقة ف سوال کفاره واجب
برای دفع گناه و کفاره نیست بر دیوانه و بیهوش چه آنها مکلف نیستند پس سزاوار است که کفاره واجب نشود بر آنها جواب ص
اگرچه وجوب کفاره برای دفع گناه است ولیکن مدار وجوب آن بر دلیل گناه است که حنث است نه بر حقیقت گناه ف پس هرگاه حنث
یافته خواهد شد واجب خواهد شد کفاره والله اعلم ص

باب در بیان چیزیکه یمین میشود و چیزیکه یمین نمیشود مسئله ۱ - یمین متحقق میگردد باسم الله تعالی و باسم دیگر از اسم های خدای تعالی
چون رحمن و رحیم و همچنین یمین متحقق میشود بصفتی از صفات خدای تعالی که سوگند میخورند بآن مردمان در عرف و عادت چون عزت
خدای تعالی و جلال او و کبریای او تعالی زیرا چه سوگند باین صفات متعارف است و معنی یمین که قوت است حاصل میشود بسبب آن
زیرا چه حالف اعتقاد می نماید بتعظیم و بزرگی خدای تعالی و صفات او پس ذکر اسم خدای تعالی و صفات او صلاحیت این دارد که قوی گردد عزم
حالف بر فعل محلوف علیه یا بر ترک آن مسئله ۲ - اگر کسی حلف نماید بعلم خدای تعالی یمین متحقق نمی شود زیرا چه سوگند بعلم خدای تعالی متعارف نیست
و نیز گاهی او از علم معلوم میشود چنانچه میگویند بار خدایا آمرزش بکن علم خود را ای معلوم خود را ف و معلوم نه اسم خدای تعالی است
نه صفت وی ص و همچنین اگر بگوید بغضب خدای تعالی و سخط وی یا بگوید برحمت خدای تعالی پس یمین متحقق نمیشود زیرا چه سوگند باین صفات

غير متعارف ولان الرحمة قد يراد بها اثرها وهو المطر او الجنة والغضب والسخط يراد بهما العقوبة ومن حلف بغير الله لم يكن حالفا كالنبي والكعبة لقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وكذا اذا حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال رض معناه ان يقول والنبي والقرآن اما لو قال انا بريء منهما يكون يمينا لان التبري منهما كفر **قال** والحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله تالله لان كل ذلك معهود في الايمان ومذكور في القرآن وقد يضمر الحرف فيكون حالفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل ينصب لانتزاع حرف الخافض وقيل يخفض فتكون الكسرة دالة على المحذوف وكذا اذا قال لله في المختار لان الباء تبدل بها قال الله تعالى آمنتم له اي آمنتم به وقال ابو حنيفة رح اذا قال وحق الله فليس بحالف وهو قول محمد رح واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح وعنه رواية اخرى انه يكون يمينا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيته فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراد به طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوقه فيكون حلفا بغير الله قالوا ولو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا لان الحق من اسماء الله تعالى والمنكر يراد به تحقيق الوعد ولو قال اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة في الحلف وهذه الصيغة للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال بقرينة فجعل حالفا في الحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة

متعارف نيست ونيز گاهى از رحمت مطر وجنت مراد ميشود واز غضب وسخط عقوبت ف وآن اسم خداتعالى نيست نه صفت آن ص مسئله ٣ - اگر شخصى سوگند خورد باسم غير خداتعالى چون نبى وكعبه مثلا پس حلف متحقق نميشود چه پيغمبر عليه السلام فرموده است اگر كسى از شما سوگند خورد پس بايد كه سوگند خورد باسم خداتعالى يا ترك سوگند نمايد وهمچنين اگر كسى سوگند خورد بقرآن پس حلف متحقق نميشود ف اگرچه قرآن از صفات بارى تعالى است ص زيراچه سوگند بآن متعارف نيست قال رض اين وقتيست كه بگويد حالف به نبى وكعبه يا بگويد بقرآن واما اگر بگويد حالف اگر چنين نمايم پس من برى ام از نبى يا از كعبه يا از قرآن پس اين يمين است زيراچه تبرى از اين چيزها كفر است ف وتعليق نمودن كفر بر شرط يمين است ص مسئله ٤ - سوگند متحقق ميشود بحروف قسم وحروف قسم واو است وبا وتا چون والله وبالله وتالله زيراچه قسم باين حروف فيما بين مردم متعارف است ودر قرآن مجيد نيز آمده است وبدانكه حرف قسم گاهى مقدر ميشود يعنى محذوف ميشود ف در عبارت ومقصود است ومعنى ص پس بدين صورت حلف متحقق ميشود چنانچه اگر بگويد كسى الله لا افعل كذا زيراچه عادت عرب است كه حذف مينمايند حرف را براى اختصار كلام وبعد ازان بدانكه وقت حذف حرف قسم مقسم به را اعراب نصب بايد ميدهند وبعض گفته اند كه مقسم به مجرور ميباشد وجر دلالت بر محذوف مينمايد وهمچنين اگر بگويد كسى لله تعالى سوگند متحقق ميشود بنا بر مذهب مختار زيراچه لام بدل با مى آيد مسئله ٥ - گفته است ابوحنيفه رح اگر كسى بگويد وحق الله تعالى حلف متحقق نميشود وهمين قول محمد رح است واز ابى يوسف رح دو روايت است در يك روايت حلف متحقق نميشود ودر روايت ديگر متحقق ميشود زيراچه حق صفتى از صفات خداتعالى است وآن عبارت از حقيت خداتعالى است پس چنان شد كه گفت والله الحق وحلف بآن متعارف است ف پس يمين متحقق خواهد شد ص ودليل ابوحنيفه ومحمد رح اينست كه از لفظ حق اراده نموده ميشود طاعت خداتعالى زيراچه طاعت از حقوق خداتعالى است پس حلف بغير الله وصفات وى خواهد بود وگفته اند فقها كه اگر بگويد والحق افعل كذا يمين متحقق ميشود زيراچه الحق اسمى از اسماى خداتعالى است واگر بگويد حقا افعل كذا يمين متحقق نميشود زيراچه مراد ازان تحقيق وعده است ف پس چنان شد كه گفت افعل كذا البته ص مسئله ٦ - اگر بگويد اقسم يا اقسم بالله يا بگويد احلف يا احلف بالله يا بگويد اشهد يا اشهد بالله پس حلف متحقق ميشود زيراچه الفاظ مذكوره مستعمل است در حلف واستعمال آن در حال حقيقى است گاهى استعمال نموده ميشود در استقبال نيز وقتيكه قرينه باشد پس مراد ازان حال خواهد بود وشهادت بمعنى يمين است چه در قرآن مجيد چنين آمده

والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة واليمين بغير الله ولو قال بالفارسية سوگند ميخورم بخداى يكون يمينا لانه للحال ولو قال سوگند خورم قيل لا يكون يمينا ولو قال بالفارسية سوگند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا لعدم التعارف قال رض وكذا قوله لعمر الله وايم الله لان عمر الله بقاء الله وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين وقيل معناه والله وايم صلة كالواو والحلف باللفظين متعارف وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد وكذا اذا قال على نذر او نذر الله لقوله عليه السلام من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافر يكون يمينا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما نقول فى تحريم الحلال ولو قال ذلك لشئ قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه تنجيز معنى كما اذا قال هو يهودى والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضى بالكفر حيث اقدم على الفعل ولو قال ان فعلت كذا فعلى غضب الله او سخط الله فليس بحالف لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آكل ربوا لان حرمة هذه الاشياء تحتمل النسخ والتبديل

وحلف بخدا معهود ومشروع است وبغیر خدا ممنوع پس محمول خواهد شد بر حلف مشروع لهذا بعضے گفته اند که احتیاج نیت نیست دران وبعضے گفته اند که نیت ضرورست زیراچه الفاظ مذکوره احتمال وعده دارد یعنی احتمال دارد که استقبال مراد باشد ونیز احتمال دارد که حلف بغیر اسم خدا باشد ف پس نیت ضرورست تا متعین شود ه مسئله ۷ - اگر بگوید در فارسی که سوگند میخورم بخدا یمین متحقق میشود زیراچه لفظ مذکور برای حال است واگر بگوید سوگند خورم پس بعضی گفته اند که یمین متحقق نمیشود واگر بگوید سوگند خورم بطلاق زنم پس یمین متحقق نمی شود چه یمین بآن متعارف نیست مسئله ۸ - اگر بگوید کسی لعمر الله وایم الله پس حالف متحقق میشود زیراچه معنی عمر الله بقای الله است وبقا صفت خدا تعالی است ومعنی ایم الله ایمن الله است وایمن جمع یمین است وحلف بهر دو لفظ مذکور متعارف است وهمچنین اگر بگوید وعهد الله ومیثاقه پس یمین میشود زیراچه عهد بمعنی یمین است ومیثاق بمعنی عهد است مسئله ۹ - اگر بگوید کسی علی نذر یا بگوید علی نذر الله یمین متحقق میشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است اگر کسی نذر نماید وبیان نکند که چه نذر نموده است واجب میشود بروی کفارهٔ یمین مسئله ۱۰ - اگر کسی بگوید که اگر من چنین کنم یهودی باشم یا نصرانی یا کافر پس این یمین است زیراچه هرگاه حالف مذکور گردانید شرط را علامت کفر پس او اعتقاد کرد باینکه واجب است او را امتناع از شرط ووجوب آن ممکن است باینطور که او را یمین گردانیده باشد باین نهج که حرام گردانیده باشد بر ذات خود حلال را واگر حالف کند بر فعلیکه کرده است آنرا در زمان ماضی ف باینطور که بگوید که اگر چنین کرده باشم یهودی باشم مثلا ه پس آن یمین غموس است ولیکن حالف مذکور کافر نمیشود بنا بر قیاس آن بر مستقبل وبعضے گفته اند که کافر میگردد زیراچه در معنی منجز وبالفعل است پس چنان شد که گفت من یهودی ام وصحیح آنست که او کافر نمیشود در هر دو صورت ف در ماضی ونه در مستقبل ه اگر عالم باشد باینکه آن یمین است واگر دانسته باشد اینکه کافر میشود بسبب حلف بآن پس او کافر میشود در هر دو صورت چه او راضی گشت بکفر بجهت آنکه اقدام نمود بر فعلیکه میداند که کافر میشود بسبب ارتکاب آن فعل مسئله ۱۱ - اگر شخصے بگوید که ان فعلت کذا فعلی غضب الله او سخط الله یعنی اگر چنین کنم پس بر من غضب خدا باد یا سخط خدا پس درین صورت حالف متحقق نمیشود بجهت آنکه آن دعای بد است در حق آن شخص وآن معلق نمیشود بشرط وبجهت آنکه حلف بآن غیر متعارف است وهمچنین اگر بگوید که اگر چنین کنم پس زانی باشم یا دزد یا شارب خمر یا ربو خوار بجهت آنکه حرمت این اشیا احتمال نسخ وتبدیل دارد ف باینطور که فعل مقصود از زنا وطی مقصود از شرب حلال شود وما عدا ابوحنیفه نکاح یا ملک یمین ه خمر وربو آنرا نسخه احتمال فسخ دارد چنانکه حلال است در دار الحرب

فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لبس بمتعارف **فصل فی الکفارۃ قال** کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزی فیہا ما یجزی فی الظہار وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ **قال** فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رح یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وہو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض

پس در معنی حرمت اسم خدا تعالی نشد و بجہت آنکہ حلف باین اشیا متعارف نیست واللہ اعلم

فصل در بیان کفارہ مسئلہ ۱ - کفارہ یمین آزاد کردن رقبہ ہست و کفایت میکند در کفارہ یمین آزاد کردن رقبہ کہ کفایت میکند در کفارہ ظہار واگر خواہد حالف بدہد کسوت را بدہ مسکین ہر واحد یک پارچہ یا زیادہ و ادنی مقدار پارچہ آن مقدار ہست کہ بآن نماز جائز میشود واگر خواہد طعام دہد بدہ مسکین مانند اطعام در کفارہ ظہار زیرا چہ در قرآن مجید آمدہ ہست پس کفارہ آن طعام دہ مسکین ہست از اوسط چیزیکہ طعام میدہید شما باہل و عیال خود یا کسوت دہ مسکین ہست یا آزاد کردن رقبہ ہست و این دلالت میکند بر اینکہ واجب یکی از ان سہ چیز ہست زیرا چہ کلمہ او کہ ترجمہ آن یا ہست برای تخییر ہست و اگر بر ہیچ یکی از ان سہ چیز قادر نباشد سہ روزہ دارد پی در پی و گفتہ ہست شافعی رح کہ حالف مختار ہست اگر خواہد روزہ دارد پی در پی و اگر خواہد متفرق دارد زیرا چہ در قرآن مجید آمدہ ہست کہ شخصیکہ قادر نباشد بران سہ روزہ دارد و آن مطلق ہست و علمای ما رح میگویند کہ در قرائت عبد اللہ بن مسعود رض آمدہ ہست کہ سہ روزہ دارد پی در پی و آن مانند حدیث مشہور ہست و بعد از ان بدانکہ آنچہ مذکور شد از ادنی مقدار پارچہ روایت از محمد رح ہست و از ابی حنیفہ و ابی یوسف رح مروی ہست کہ ادنی مقدار اینست کہ بپوشد اکثر بدن را حتی کہ شلوار فقط جائز نیست و ہمین صحیح ہست زیرا چہ شخصیکہ شلوار فقط پوشیدہ باشد آنرا عریان میشمارند در عرف ولیکن پارچہ کہ کفایت نمیکند برای کسوت کفایت میکند برای اطعام باعتبار قیمت **ف** یعنی اگر بدہد آنقدر پارچہ کہ کفایت نمیکند برای کسوت و قیمت آن برابر طعام دہ مسکین ہست پس آن کفایت میکند برای اطعام خواہ نیت آن کردہ باشد یا نکردہ باشد زیرا چہ اگر بدہد بہر مسکین نصف پارچہ مذکور مثلا پس کفایت نمیکند برای کسوت و کفایت میکند برای اطعام وقتیکہ قیمت نصف پارچہ مذکورہ برابر نصف صاع گندم باشد **ص** مسئلہ ۲ - اگر بدہد حالف کفارہ پیش از حنث پس آن کفایت نمیکند و گفتہ ہست شافعی رح کہ کفایت میکند وقتیکہ ادای کفارہ نمودہ باشد بمال **ف** نہ بروزہ **ص** زیرا چہ او ادا نمودہ ہست کفارہ را بعد از تحقق سبب آنکہ یمین ہست پس چنان شد کہ کفارہ دہد مجرم بعد از جرح صید **ف** یعنی اگر کفارہ دہد محرم بعد از جرح شکار کفایت میکند ہمچنین درینجا نیز **ص** و دلیل علمای ما رح اینست کہ کفارہ مشروع ہست برای دفع گناہ و در صورت مذکورہ گناہ یافتہ نشدہ ہست و جواب شافعی رح اینست کہ یمین سبب حنث نیست چہ ادنی مرتبہ سبب اینست کہ مفضی باشد بسوی مسبب و یمین مفضی نیست بسوی حنث بلکہ مانع آنست **ف** پس یمین سبب حنث نخواہد بود

بخلاف الجرح لانه مفض ثم لا یسترد من المسکین لوقوعه صدقة قال ومن حلف علی معصیة مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباه او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسه ویکفر عن یمینه لقوله علیه السلام من حلف علی یمین ورأی غیرها خیرا منها فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه ولان فیما قلناه تفویت البر الی جابر وهو الکفارة ولا جابر للمعصیة فی ضده واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفره او بعد اسلامه فلا حنث علیه لانه لیس باهل للیمین لانها تنعقد لتعظیم الله تعالی ومع الکفر لا یکون معظما ولا هو اهل للکفارة لانها عبادة ومن حرم علی نفسه شیئا مما یملکه لم یصر محرما وعلیه ان استباحه کفارة یمین وقال الشافعی رح لا کفارة علیه لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد به تصرف مشروع وهو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمة وقد امکن اعماله بثبوت الحرمة لغیره باثبات موجب الیمین فیصار الیه ثم اذا فعل مما حرمه قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارة وهو المعنی من الاستباحة المذکورة لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منه ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفر رح وجه الاستحسان ان المقصود

ص بخلاف جرح صید زیرا که مفضی است بسوی قتل صید پس قیاس آن بر جرح صید معقول نیست ص وبعد از ان باید دانست که آنچه داده است حالف بمسکین پیش از حنث در وجه کفاره پس آن را از وی پس نخواهد گرفت از مسکین زیرا چه آن صدقه است ف وجائز نیست او را که پس گیرد صدقه را

ص مسئله ۳ - اگر شخصی حلف نماید بر معصیت باینطور که بگوید بخدا نماز نخواهم نمود یا تکلم نخواهم کرد با پدر خود یا خواهم کشت فلان را ف در فلان باره ص پس سزاوار است که او حانث گرداند خود را و کفاره یمین دهد بجهت آنکه در حدیث آمده است که شخصیکه حلف نماید بر چیزی و معلوم نماید که غیر آن چیز بهتر است از ان پس بگو که بعمل آرد چیزی را که بهتر است و بعد از ان بدهد کفاره یمین و بجهت آنکه بسبب حانث گردانیدن ذات خود و دادن کفاره بعد از ان فوت میشود بر البتن جبر نقصان آن میشود بسبب دادن کفاره بخلاف عکس آن یعنی اگر معصیت نماید و بر متحقق گردد جبر نقصان آن نمیشود

مسئله ۴ - اگر حلف نماید کافری و بعد از ان حانث گردد در حالت کفر یا بعد از اسلام پس او حانث نمیشود زیرا چه او اهلیت یمین ندارد چه یمین منعقد نمیشود مگر بسبب تعظیم اسم خدا تعالی و در حالیکه کافر است تعظیم اسم خدا تعالی نمیکند و نیز کافر اهلیت دادن کفاره ندارد زیرا چه کفاره عبادت است

مسئله ۵ - اگر شخصی حرام گرداند بر ذات خود چیزی را که حلال است مراد او را ف باینطور که بگوید حرام گردانیدم بر خود این پارچه را یا این طعام را ص پس آن چیز حرام بعینه نمیشود و واجب میشود بر وی کفاره یمین وقتیکه بپوشد آن پارچه را یا بخورد آن طعام را و گفته است شافعی رح که کفاره واجب نمیشود بر وی زیرا چه حرام گردانیدن حلال قلب مشروع است پس بسبب حرام گردانیدن حلال یمین منعقد نخواهد شد چه یمین تصرف مشروع است و دلیل علمای ما این است که لفظ حرام گردانیدم دلالت میکند بر اینکه حرمت را ثابت میکند و ممکن است عمل بلفظ مذکور باینطور که ثابت نموده شود حرمت بغیره باین نهج که لفظ مذکور گردانیده شود بمنزله یمین پس ثابت نموده شود حرمت لهذا محمول خواهد شد بر یمین و بعد از ان هرگاه بعمل آرد چیزی را که حرام گردانیده است بر ذات خود حانث میشود و واجب میشود بر وی کفاره خواه قلیل باشد آن چیز یا کثیر زیرا چه هرگاه تحریم ثابت میشود در چیزی شامل میشود هر جزو آن چیز را

مسئله ۶ - اگر گوید شخصی کل حل علی حرام یعنی هر حلال حرام است بر من پس حرام میشود بر وی ماکول و مشروب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس این است که شخص مذکور هرگاه از تکلم بکلام مذکور فارغ شود حانث گردد چه او بعمل آورده است فعل حلال را چون تنفس ف و حرکت و سکون ص مثلا و همین قول زفر رح است و وجه استحسان این است که مقصود از یمین این است

هو البر لا يحصل مع اعتبار العموم واذا اسقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما يتناول
عادة ولا يتناول المرأة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن المأكول
والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا رح قالوا يقع به الطلاق عن غير نية لغلبة الاستعمال وعليه
الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال بروى حرام للعرف واختلفوا في قوله هرچه بردست راست گيرم بروى حرام انه
هل تشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف ومن نذر نذرا مطلقا فعليه الوفاء لقوله عليه السلام
من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث
ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابي حنيفة رح انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلي حجة او صوم سنة او صدقة ما املكه اجزأه
من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد رح ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر

که بر متحقق گردد و آن حاصل نمیشود وقتیکه مراد از لفظ مذکوره عام باشد ف پس اعتبار عموم ساقط خواهد شد ص و هرگاه ساقط گشت اعتبار
آن عموم خواهد شد بماکول و مشروب بجهت عرف زیرا چه آن مستعمل است در چیزیکه تناول نموده میشود عادةً و لفظ مذکور شامل نیست زن را
مگر وقتیکه نیت آن نماید زیرا چه اعتبار عموم آن ساقط است و هرگاه نیت آن خواهد نمود متحقق خواهد شد ایلا ف زیرا چه کلام مذکور یمین است
پس معنی آن خواهد بود بخدا جماع نخواهم نمود زن خود را ص و بدانکه هرگاه نیت زن نماید از لفظ مذکور پس ماکول و مشروب از آن خارج نشود
ف بلکه داخل میماند در لفظ مذکور ص و اینهمه که مذکور شد ظاهر روایت است و مشائخ ما رح گفته اند که واقع میشود طلاق از لفظ مذکور اگرچه نیت
آن نکرده باشد زیرا چه لفظ مذکور اکثر استعمال نموده میشود در طلاق و بر این فتوی است و همچنین سزاوار است که اگر بگوید حلال از زبان فارسی
حلال بروی حرام است نیز همچنین باشد بجهت عرف و بدانکه اگر شخصی بگوید که هرچه بدست راست گیرم بروی حرام است پس درین اختلاف نموده اند
فقها بعضی گفته اند که نیت شرط است و بعضی گفته اند که نیت شرط نیست و ظاهر آنست که طلاق واقع میشود بغیر نیت بجهت عرف مسئله —
اگر شخصی نذر نماید مطلق ف یعنی معلق بر شرط نکند باینطور که بگوید بر من خدا را لازم است که روزه دارم فلان روز مثلاً ص پس واجب باشد بروی
ایفای آن بجهت آنکه در حدیث آمده است که هرکه نذر نماید و تسمیه کند پس واجب است بروی که ایفا نماید چیزیرا که تسمیه آن نموده است مسئله
اگر شخصی معلق نماید نذر را بر شرط و بعد از آن یافته شود آن شرط پس واجب میشود بروی ایفای آن ف و هیچ فائده ندارد اگر کفارهٔ یمین بدهد
ص بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق یعنی شامل است معلق را نیز و بجهت آنکه معلق بر شرط مانند منجز است وقتیکه شرط یافته شود و مرویست از
ابی حنیفه رح که او رجوع نموده است از آن و گفته است اگر شخصی بگوید که اگر چنین کنم پس بر من حج است یا روزه یکسال یا صدقه مالیکه من مالک
آن هستم و کفارهٔ یمین بدهد پس آن کفایت میکند و همین قول محمد رح است و اگر کفارهٔ یمین نداد بلکه ایفا نماید چیزیرا که تسمیه آن نموده است
پس بیرون میشود از عهده آن نیز و این وقتیست که شرط مذکور چنان باشد که شخص مذکور اراده وجود آن شرط نداشته باشد و وجه آن
که هرگاه شرط موصوف باشد بصفت مذکوره یافته خواهد شد در کلام مذکور معنی یمین و نذر هر دو اما معنی نذر پس ظاهر است ف زیرا چه کلام مذکور
موضوع است برای نذر و اما معنی یمین پس بجهت آنکه قصد شخص مذکور از آن آنست که شرط مذکور بعمل نیارد

فيتخير ويميل الى اي الجهتين شاء بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضي لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع وهذا التفصيل هو الصحيح **قال** ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين

باب اليمين في الدخول والسكنى

ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة لم يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها وكذا اذا دخل دهليزا او ظلة باب الدار لما ذكرنا والظلة ما تكون على السكة وقيل اذا كان الدهليز بحيث لو اغلق الباب يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة وان دخل صفة حنث لانه يبنى للبيتوتة فيه في بعض الاوقات فصار كالشتوي والصيفي وقيل هذا اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم وقيل الجواب يجري على اطلاقه وهو الصحيح

ومن حلف لا يدخل دارا فدخل دارا خربة لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة

ص وهرگاه چنین شد پس شخص مذکور مختار خواهد شد میان اینکه کفاره دهد بنظر معنی یمین و میان اینکه ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است باعتبار معنی نذر بخلاف وقتیکه شرط مذکور چنان نباشد بلکه اراده وجود آن داشته باشد شخص مذکور چنانچه شخصی بگوید که اگر شفا بخشد خدا تعالی مریض مرا پس بر من حج است **ف** چه ادای کفاره درین صورت کفایت نمیکند بلکه واجب است بر شخص مذکور که ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است **ص** بجهت آنکه معنی یمین درین صورت یافته نمیشود و بدانکه همین تفصیل صحیح است **مسئله ۹** - اگر شخصی حلف نماید بر چیزی و لفظ ان شاء الله تعالی بگوید متصل آن **ف** باینطور که بخدا چنین خواهم نمود ان شاء الله تعالی **ص** پس شخص مذکور حانث نمیشود بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصیکه حلف نماید بر چیزی و بگوید ان شاء الله تعالی متصل آن پس او حانث نمیشود و بدانکه شرط نموده شد که لفظ ان شاء الله تعالی متصل باشد بجهت آنکه اگر بعد فراغ از یمین ان شاء الله تعالی بگوید بطریق انفصال پس آن رجوع است و رجوع در یمین جائز نیست والله اعلم

باب یمین در دخول و مکان سکونت **مسئله ۱** - اگر کسی حلف نماید که داخل نخواهد شد در هیچ بیتی پس او داخل شود در کعبه یا مسجد یا در بیعه یا کلیسا یا کنشت پس او حانث نمی شود زیرا چه بیت خانه است که بنا نموده شده باشد برای بیتوتت **ف** یعنی شب گذرانیدن **ص** و بنای جاهای مذکوره برای بیتوتت نیست و همچنین است حکم اگر داخل شود در دهلیز یا در ظله که بر دروازه خانه است بنا بر وجه مذکور و بدانکه ظله بنا باشد بالای کوچه و بعضی گفته اند که اگر دهلیز باینطور باشد که اگر بند نموده شود دروازه داخل خانه شود و مسقف باشد پس حانث میشود بسبب دخول دران دهلیز زیرا چه عادت است که بیتوتت می نمایند مردمان دران و اگر حالف مذکور داخل شود در صفه **ف** یعنی در ایوان **ص** حانث میشود زیرا چه آن بنا نموده میشود برای بیتوتت در بعض اوقات پس آن مانند خانه زمستانی و تابستانی خواهد بود و بعضی گفته اند که این وقتیست که در صفه چهار دیوار باشد و همچنین بود صفه اهل کوفه **ف** زیرا چه صفه در دیار ما سه دیوار دارد پس بیت نخواهد بود **ص** و بعضی گفته اند که حانث میشود وقتیکه داخل شود در صفه خواه چهار دیوار داشته باشد یا سه دیوار و همین صحیح است **مسئله ۲** - اگر شخصی حلف نماید که داخل نخواهد شد در داری **ف** یعنی سرای **ص** و او داخل شود در داریکه خراب و ویران است پس او حانث نمیشود و اگر سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین دار و بعد ازان داخل شود دران دار بعد انکه منهدم شود و صحرا گردد پس او حانث میشود زیرا چه دار اسم عرصه است

عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة وقد شهدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت اخرى فدخلها يحنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بيتا فدخله لم يحنث لانه لم يبق دارا لاعتراض اسم اخر عليه وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا يعود اسم الدار وان حلف لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت لانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه وكذا اذا بنى بيتا اخر فدخله لم يحنث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام قال ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان السطح من الدار الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد وقيل في عرفنا لا يحنث قال واذا دخل دهليزها يحنث ويجب ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان خارجا لم يحنث لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

نزد عرب وعجم چه گفته میشود فلان دار معموره است و فلان دار غامره ف یعنی خراب و ویران است ص و بنا وصف دار است و لیکن وصف مذکوره معتبر است در صورت اول نه در صورت دوم مسئله ۳ - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهم شد درین دار و بعد ازان خراب و ویران شود آن دار و باز بنا نموده شود و بعد ازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث میشود بنابر آنچه مذکور شد که اسم دار هنوز باقیست بعد از انهدام بنای آن و اگر دار مذکوره بعد از خرابی مسجد بنا نموده شود یا حمام یا بستان یا بیت و بعد ازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث نمیشود چه اسم دار باقی نیست درین صورتها زیراچه آن مسمی گشت باسم دیگر که مسجد است مثلا همچنین است حکم وقتیکه داخل شود آن شخص دران مکان بعد از انهدام مسجد وغیره زیراچه اسم دار باز عود نمیکند ف بعد از زوال ص مسئله ۴ - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین بیت و بعد ازان داخل شود دران بعد ازانکه منهدم شود آن بیت و صحرا گردد پس آن شخص حانث نمیشود بجهت آنکه اسم بیت زائل گشت چه کسی بیتوتت نمیکند دران و اگر دیوارهای آن بیت باقی باشد و بیفتد سقف آن و بعد ازان داخل شود دران پس حانث می شود زیراچه بیتوتت نموده میشود دران و سقف وصف بیت است ف پس بسبب افتادن آن خلل در اسم بیت واقع نمیشود ص و همچنین حانث نمیشود وقتیکه منهدم گردد آن بیت و صحرا شود و بعد ازان بنا نموده شود بیت دیگر و بعد ازان داخل شود آن شخص دران بیت زیراچه اسم بیت باقی نماند بعد از انهدام آن مسئله ۵ - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین دار و بعد ازان بالای سقف آن دار رود ف از بیرون آن ص پس او حانث میشود زیراچه سقف آن از دار است و ازین جهت اعتکاف معتکف فاسد نمیشود بسبب خروج معتکف بسوی سطح مسجد و بعضی گفته اند که او حانث نمیشود در عرف ما و همچنین حانث میشود آن شخص وقتیکه داخل شود در دهلیز آن دار قال رضه واجب است تفصیل درین مسافت باینطور که اگر بند نموده شود دروازه داخل شود آن دهلیز دران دار و آن مسقف باشد پس او حانث میشود و گرنه حانث نمیشود ص و اگر استاده شود آن شخص در طاق دروازه ف پس او حانث میشود وقتیکه طاق مذکور باینطور باشد که اگر بند نموده شود دروازه داخل دار شود آن طاق ص و اگر طاق مذکور چنان باشد که اگر بند نموده شود دروازه پس آن داخل دار نشود پس او حانث نمیشود زیراچه دروازه برای احراز دار است و هرگاه طاق مذکور بسبب بند نمودن دروازه داخل نشد و خارج ماند از دروازه ظاهر شد که طاق مذکور داخل دار نیست

قال ومن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها لم يحنث بالقعود حتى يخرج ثم يدخل استحسانا والقياس ان يحنث لان الدوام له حكم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الى الداخل ولو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال لم يحنث وكذا اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لم يحنث او حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة من ساعته وقال زفر يحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه فان لبث على حاله ساعة حنث لان هذه الافاعيل لها دوام بحدوث امثالها الا ترى انه يضرب لها مدة يقال ركبت يوما ولبست يوما بخلاف الدخول لانه لا يقال دخلت يوما بمعنى المدة والتوقيت ولو نوى الابتداء الخالص يصدق لانه محتمل كلامه قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع اليها حنث لانه يعد ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا فان السوقي عامة نهاره في السوق ويقول اسكن سكة كذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار ولو كان اليمين على المصر لا يتوقف البر على نقل المتاع والاهل

مسئلہ — اگر شخصے سوگند خورد کہ داخل این سرای نخواہد شد و حال آنکہ آن شخص دران سرای ہست پس او حانث نمیشود بسبب نشستن دران سرای مگر وقتیکہ بیرون شود ازان سرا و باز داخل شود و رانج این از روی استحسان است و قیاس اینست کہ حانث شود زیرا چہ حکم ابتدا و دوام یکی است ف و چون در ابتدا حانث میشود پس باید کہ بسبب دوام نیز حانث شود ص و وجہ استحسان اینست کہ حکم ابتدا و دوام اگرچہ یکی است و لیکن این حکم دربارہ چیزیست کہ مر آن چیز را دوام باشد و در دخول دوام نیست زیرا چہ دخول عبارتست از انتقال از خارج بسوی داخل

مسئلہ — اگر شخصے سوگند خورد کہ نخواہد پوشید این جامہ را حالیکہ آن پوشیدہ است آن جامہ را و فی الحال کشید آن جامہ را از بدن پس او حانث نمیشود و ہمچنین شخصیکہ سوار است بر ستوری اگر سوگند خورد کہ سوار نخواہم شد برین ستور و فرود آمد ازان ستور ہمان ساعت پس او حانث نمیشود و ہمچنین شخصیکہ سکونت دارد در سرای اگر سوگند خورد کہ سکونت نخواہم نمود درین سرا و شروع کند در بیرون شدن ازان سرا در ہمان ساعت پس او حانث نمی شود و گفتہ است زفر کہ او حانث میشود درین صورت بسبب یافتن شرط اگرچہ قلیل باشد و قول علمای ما اینست کہ انعقاد یمین برای بر است پس آنقدر از زمان کہ بر متحقق شود دران مستثنی خواہد بود لہذا اگر درنگ کند ساعتی حانث میشود زیرا چہ افعال مذکورہ را دوام و قرار است بحدوث امثال آن لہذا گفتہ میشود کہ سوار شدم مدت یکروز و پوشیدم جامہ را مدت یکروز بخلاف دخول چہ گفتہ نمیشود کہ داخل شدم مدت یکروز ف و ہرگاہ در افعال مذکورہ دوام و قرار یافتہ میشود پس حکم ابتدا و دوام آن یک خواہد بود ص و اگر در صورتہای مذکورہ نیت ابتدا صرف نماید ف یعنی بگوید کہ مقصود من اینست کہ از سر نو سوار نخواہم شد مثلا ص پس قول او مقبول است چہ کلام مذکور احتمال آن دارد

مسئلہ ۸ — اگر شخصے سوگند خورد کہ سکونت نخواہم کرد درین دار ف یعنی درین سرا ص و او بیرون شود ازان سرا تنہا و رخت و سامان و عیال وی دران سرای باشند و شخص مذکور ارادہ رجوع دران سرای نداشتہ باشد پس او حانث میشود زیرا چہ او ساکن آن سرای شمردہ میشود در عرف بسبب ماندن عیال و رخت وی دران سرای زیرا چہ اگر سوقیان در سوق باشند و میگویند کہ سکونت میداریم در کوچہ فلان و بایہ و خانہ و محلہ بمنزلہ دار است

مسئلہ ۹ — اگر شخصے سوگند خورد کہ سکونت نخواہم کرد درین شہر ف و بیرون رود ازان شہر و اہل و عیال و رخت وی دران شہر باشند و او ارادہ مراجعت آن شہر نداشتہ باشد پس او حانث نمیشود ص و بر او موقوف نیست بر بردن رخت و عیال وی ازان شہر

فیما روی عن ابی یوسف رہ لانہ لایعد ساکنا فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابوحنیفۃ رہ لابد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شئ منہ وقال ابویوسف رہ یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد رہ یعتبر نقل ما یقوم بہ کدخدائیتہ لان ماوراء ذلک لیس من السکنی قالوا ھذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل اٰخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا اٰخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوٰۃ کذا ھذا

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

قال ومن حلف لایخرج من المسجد فامر انسانا فحملہ فاخرجہ حنث لان فعل المامور مضاف الی الآمر فصار کما اذا رکب دابۃ فخرجت ولو اخرجہ مکرھا لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیہ لعدم الامر ولو حملہ برضاہ لا بامرہ لایحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء قال ولو حلف لایخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیہا ثم اتی حاجۃ اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی

بنا بر آنچہ مرویست از ابی یوسف رہ زیرا چہ او ساکن آن شہر شمردہ نمیشود در عرف بخلاف صورت اول ودیہ بمنزلہ شہر است در روایت صحیح وبعد ازان باید دانست کہ گفتہ است ابوحنیفہ رہ کہ ضرورست نقل نمودن جمیع اشیا از سرای حتی اگر باقیماند یک میخ آہنی دران پس آن شخص حانث میشود زیرا چہ سکونت ثابت بود بسبب جمیع رخت وی پس سکونت وی ثابت خواہد ماند مادامیکہ باقیماند چیزی ازان رخت دران وگفتہ است ابویوسف رہ کہ معتبر نقل اکثر رخت است زیرا چہ بیرون جمیع رخت گاہی متعذر میباشد وگفتہ است محمد رہ کہ معتبر نقل آن مقدار از رخت است کہ خانہ داری بآن تواند نمود زیرا چہ ماورای آن از سکنی نیست وگفتہ اند فقہاکہ ہمین احسن ست وباید دانست کہ سزاوار انست کہ در صورت مذکورہ باید کہ انتقال نماید بسوی منزل دیگر بلا توقف تا بر متحقق گردد پس اگر انتقال نماید بسوی کوچہ یا مسجدی گفتہ اند فقہاکہ درینصورت بر متحقق نمیشود ووجہ آن انست کہ اگر شخصے بیرون رود بعیال خود از شہر خود پس مادامیکہ وطن دیگر اختیار نکند باقی میماند وطن اول ور حق نماز ف یعنی مادامیکہ وطن دیگر اختیار نکند پس اگر دو داخل شود در وطن اول مقیم شمردہ میشود اگرچہ نیت اقامت نکردہ باشد ہمچنین درینجا نیز واللہ اعلم بالصواب

باب یمین در خروج ف یعنی بیرون شدن ص واتیان ف یعنی آمدن ص وسوار گشتن وجز آن مسئلہ ۱۔ اگر شخصی سوگند خورد کہ بیرون نخواہد رفت از مسجد وبعد ازان امر نمود کسے را کہ بردارد او را وبیرون کند او را از مسجد وآنکس چنین کرد پس شخص مذکور حانث میشود زیرا چہ فعل مامور منسوب میشود بسوی آمر پس چنانچہ کہ شخص مذکور سوار شد بر ستوری وبیرون رفت واگر بیرون برد آن شخص را کسے باکراہ پس او حانث نمیشود زیرا چہ فعل اکراہ کنندہ منسوب نمیشود بسوی مکرہ بسبب عدم امر او واگر بیرون برد آنرا کسی برضای حالف بغیر امر وی پس درینصورت حانث نمیشود بنا بر روایت صحیح زیرا چہ انتقال آن شخص متحقق نگشت چہ انتقال متحقق میشود بسبب امر نہ بسبب مجرد رضا ف وامر وی یافتہ نشدہ است پس انتقال متحقق نخواہد گشت ص مسئلہ ۲۔ اگر شخصی حلف نمود کہ بیرون نخواہد شد از سرای خود مگر بسوی جنازہ وبعد ازان بیرون رفت بسوی جنازہ وبعد ازان پیش آمد او را حاجت دیگر ورفت برای آن حاجت پس او حانث نمیشود زیرا چہ بیرون رفتن وی بسوی جنازہ کہ یافتہ شدہ است مستثنی است از حلف مذکور

والمضي بعد ذلك ليس بخروج ولو حلف لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث لوجود الخروج على قصد مكة
وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الى الخارج ولو حلف لا يأتيها لم يحنث حتى يدخلها لانه عبارة
عن الوصول قال الله تعالى فأتيا فرعون فقولا له ولو حلف لا يذهب اليها قيل هو كالاتيان وقيل كالخروج
وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال قال وان حلف ليأتين البصرة فلم يأتها حتى مات حنث في آخر جزء من اجزاء حياته
لان البر قبل ذلك مرجو ولو حلف ليأتينه غدا ان استطاع فهذا على استطاعة الصحة دون القدرة وفسره في الجامع
الصغير وقال اذا لم يمرض ولم يمنعه السلطان ولم يجئ امر لا يقدر على اتيانه فلم يأته حنث وان عنى استطاعة القضاء دين
فيما بينه وبين الله تعالى وهذا لان حقيقة الاستطاعة فيما يقارن الفعل ويطلق الاسم على سلامة الآلات وصحة الاسباب في المتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه
ويصح نية الاول ديانة لانه نوى حقيقة كلامه ثم قيل يصح قضاء ايضا لما بينا وقيل لا يصح لانه خلاف الظاهر قال ومن حلف لا تخرج امرأته الا باذنه فأذن لها مرة

و امضای آن بعد از آن خروج نیست ف چه خروج عبارتست از انتقال از داخل آن سرای بسوی خارج آن ص مسئله ۳ -
اگر شخصی حلف نمود و گفت که لا یخرج الی مکة یعنی خارج نخواهد شد بسوی مکه و بعد از آن خارج گشت بقصد مکه و برگشت پس او حانث
میشود زیرا چه خروج وی بقصد مکه که شرط است یافته شد چه خروج عبارتست از انتقال نمودن از داخل خانه بسوی خارج آن و آن
یافته شده است و اگر حلف نمود بایطور که لا یاتی المکة یعنی نخواهد آمد در مکه ف و بعد از آن خارج گشت بقصد مکه و برگشت ص پس او
حانث نمیشود تا آن زمان که داخل شود در مکه زیرا چه اتیان عبارتست از وصول ف و آن یافته نشد ص و اگر حلف نموده شود که لا یذهب
الی المکة یعنی نخواهد رفت بسوی مکه پس بعضی گفته اند که این مانند اتیان است و بعضی گفته اند که مانند خروج است و همین اصح است
زیرا چه ذهاب عبارتست از زوال ف پس دران وصول شرط نیست ص مسئله ۴ - اگر شخصی حلف نمود که خواهم آمد در بصره و او
نیامد در بصره تا آن زمان که مرد او حانث میشود در آخر جزو اجزای حیات خود زیرا چه رجای بر متحقق است پیش از جزو مذکور مسئله ۵ -
اگر حلف نماید کسی بایطور که لیاتینه غدا ان استطاع یعنی خواهم آمد نزد او فردا اگر مقدور من خواهد بود پس مراد ازین استطاعت
صحت است نه استطاعت قدرت ف که حادث میکند آنرا الله تعالی برای بنده خود در حالت فعل قبل آن ص و تفسیر این نموده است
در جامع صغیر و گفته است وقتیکه مریض نشود حالف و نه منع کند او را سلطان از رفتن نزد او و نه پیش آید او را امریکه بسبب آن قادر
نباشد بر آمدن حالف نزد او و معهذا حالف مذکور اگر نیاید نزد او پس حانث میشود و اگر حالف مذکور بگوید که مراد من ازان استطاعت
قدرت ست پس قول وی مقبول است از روی دیانت ف حتی که او حانث نمیشود گاهی ص و سر آن این است که معنی حقیقی آن استطاعت قدرت
و لیکن اطلاق آمدن بر سلامت آلات و صحت اسباب است در عرف پس آن محمول میشود عند الاطلاق و لیکن نیت معنی اول نیز صحیح ست از روی دیانت
زیرا چه آن حقیقت کلام ست و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که از روی قضا نیز صحیح است بنا بر وجه مذکور و بعضی گفته اند
که از روی قضا صحیح نیست زیرا چه آن خلاف ظاهر است مسئله ۶ - اگر کسی حلف نماید بایطور که بگوید بزن خود که ان خرجت
الا باذنی فانت طالق یعنی اگر بیرون شوی تو مگر باذن من پس بر تو طلاق است و بعد ازان او یکبار اذن خروج داد

فخرجت ثم خرجت مرة اخری بغیر اذنه حنث ولا بد من الاذن
فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءه داخل فی الحظر العام ولو نوی
الاذن مرة یصدق دیانة لا قضاء لانه محتمل کلامه لکنه خلاف الظاهر ولو قال
الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغیر اذنه لم یحنث لان
هذه کلمة غایة فینتهی الیمین به کما اذا قال حتی اذن لك ولو ارادت المرأة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحنث وکذلك ان اراد رجل ضرب عبده
فقال له اخر ان ضربته فعبدی حر فترکه ثم ضربه وهذه تسمی یمین فور وتفرد ابو حنیفة رح باظهاره
ووجهه ان مراد المتکلم الردع عن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنی الایمان علیه ولو قال له رجل اجلس
فتغد عندی فقال ان تغدیت فعبدی حر فخرج فرجع الی منزله وتغدی لم یحنث لان
کلامه خرج مخرج الجواب فینطبق علی السؤال فینصرف الی الغداء المدعو الیه بخلاف ما اذا قال ان

و بیرون رود زن مذکوره و بعد ازان بار دیگر بیرون رود و آن زن بغیر اذن وی پس وی حانث میشود ف اعنی طلاق واقع
میشود بران زن ح زیرا چه اذن درکارست هر بار که زن مذکوره بیرون رود و بجهت آنکه استثنا نموده است از حلف مذکور خروج زن مذکوره
که باذن وی ست و ماورای آن خروج مذکور داخل است در منع ف لهذا حانث خواهد بسبب بیرون رفتن آن بغیر اذن او ح و اگر
حالف مذکور بگوید که من نیت اذن یکبار نموده ام پس مقبول ست قول وی از روی دیانت نه از روی قضا زیرا چه کلام مذکور احتمال این معنی
دارد و لیکن خلاف ظاهر ست و اگر حلف نموده باشد شوهر بایشان که گفته باشد ان خرجت الا ان اذن لک فانت طالق اگر بیرون
شوی تو مگر اینکه اذن دهم من ترا پس هستی تو طلاق ست و بعد ازان شوهر مذکور یکبار اذن خروج داد و بیرون رود زن مذکوره و بعد ازان
بیرون رود بار دیگر بغیر اذن وی پس حانث نمیشود زیرا چه کلمه الا ان برای غایت ست پس یمین تمام میشود بان چنانچه اگر بگوید حتی
اذن لک مسئله - اگر زن خواهد که بیرون رود پس شوهر بگوید که اگر بیرون شوی تو پس تو طلاق ست و بعد ازان زن مذکوره بنشیند
و بعد ازان بیرون رود پس حانث نمیشود ف اعنی طلاق واقع نمیشود ح و همچنین اگر شخصی خواهد که بزند بنده خود را و بگوید او را کسی
دیگر که اگر زدی تو او را پس بنده من آزاد است و آن شخص سابق توقف نموده بزند بنده خود را ف پس آن حالف نمیشود اعنی آزاد
نمیشود بنده او ح و وجه آن اینست که مقصود متکلم ازین کلام اینست که منع کند همان ضرب را یا همان خروج را که میخواهد فاعل آن بنا بر عرف
پس مقید خواهد شد یمین مذکور بهمان ضرب یا بهمان خروج زیرا چه بنای یمین بر عرف است و باید دانست که یمین مذکور را یمین فور میگویند و ابو حنیفه رحمه
منفرد ست در استنباط این یمین ف اعنی سابق از ابو حنیفه رح میگفتند که یمین دو قسم ست یکی مطلق است چنانچه شخصی بگوید که چنین نخواهم کرد
دوم مقید است چنانچه شخصی بگوید که چنین نخواهم کرد امروز پس ابو حنیفه رح قسم سوم استنباط کرد و گفت که قسم سوم آنست که مطلق ست باعتبار
لفظ مقید باعتبار معنی ح مسئله اگر شخصی گفت از کسی بنشین و طعام چاشت بخور با من پس گفت آنکس که اگر طعام چاشت
خورم بنده من آزاد ست و بعد ازان رفت آنکس بخانه خود و خورد طعام چاشت را پس او حانث نمیشود زیرا چه کلام مذکور جواب است
پس منطبق خواهد بود بر سوال لهذا محمول خواهد شد بطعام چاشت که دعوت آن نموده است شخص مذکور بخلاف آنکه گفته باشد آنکس که اگر

تغدیت الیوم لانه زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدئا ومن حلف لا یرکب دابة فلان فرکب دابة عبد ماذون له مدیون او غیر مدیون لم یحنث عند ابی حنیفة رح الا انه اذا کان علیه دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانه لا ملک للمولی فیه عنده وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیه دین لا یحنث ما لم ینوه لان الملک فیه للمولی لکنه یضاف الی العبد عرفا وکذا شرعا قال علیه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحدیث فتختل الاضافة الی المولی فلا بد من النیة وقال ابو یوسف رح فی الوجوه کلها یحنث اذا نواه لاختلال الاضافة وقال محمد رح یحنث وان لم ینو لاعتبار حقیقة الملک اذ الدین لا یمنع وقوعه للسید عندهما

باب الیمین فی الاکل والشرب

قال ومن حلف لا یاکل من هذه النخلة فهو علی ثمرها لانه اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منه وهو الثمر لانه سبب له فیصلح مجازا عنه لکن الشرط ان لا یتغیر بصنعة جدیدة حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا یاکل من هذا البسر فصار رطبا فاکله لم یحنث وکذا اذا حلف لا یاکل من هذا الرطب او من هذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفة البسورة والرطوبة داعیة الی الیمین وکذا کونه لبنا

طعام چاشت خورم امروز ف پس بنده من آزاد است چه در ینصورت اگر بر و در خانه و بخورد طعام چاشت را حانث میشود ص زیرا چه زیاده نموده است بر جواب لفظ امروز را پس کلام او علحده گردانیده خواهد شد ف نه جواب ص مسئله ۹- اگر شخصے حلف نماید که سوار نخواهد شد بر ستور فلان و بعد ازان سوار شود بر ستور بنده فلان مذکور که ماذون است پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح خواه آن بنده مدیون باشد یا غیر مدیون ولیکن اگر بر بنده مذکور دین محیط باشد بر تمام او و کسب او پس حالف مذکور حانث نمیشود اگرچه نیت آن کرده باشد زیرا چه درین هنگام خواجه مالک آن ستور نیست نزد ابی حنیفه رح و اگر دین غیر محیط باشد یا بنده مذکور مدیون نباشد اصلا پس او حانث نمیشود و قتیکه نیت آن نکرده باشد زیرا چه خواجه مالک آن ستور است درین هر دو صورت ولیکن آن ستور منسوب میشود بسوی بنده از روی عرف و شرع چه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر فروشد خواجه بنده خود را و مر آن بنده را مال باشد پس آن مال برای مولی است پس در نسبت آن ستور بسوی خواجه خلل است لهذا نیت آن ضرور است و گفته است ابو یوسف رح که حانث میشود در جمیع صورتها مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیرا چه در نسبت آن ستور بسوی خواجه خلل است و گفته است محمد رح که او حانث میشود اگرچه نیت نکرده باشد بجهت آنکه آن ستور مملوک خواجه است زیرا چه دین مانع این نیست که بنده مذکور مملوک خواجه باشد نزد صاحبین رح والله اعلم بالصواب

باب یمین در ماکول و مشروب مسئله ۱- اگر شخصی سوگند خورد که نخواهد خورد ازین درخت خرما پس این سوگند بر خرمای آن درخت است زیرا چه او اضافت یمین نموده است بسوی چیزیکه ماکول نیست ف و آن درخت خرما است ص پس محمول خواهد شد بطریق مجاز بر چیزیکه خارج میشود ازان درخت ف یعنی خرما ص و صلاحیت مجاز دارد زیرا چه درخت خرما سبب آن چیز است ولیکن شرط است که خرما متغیر نشده باشد بسبب صنعت جدیدی حتی اگر بخورد نبیذ خرما یا سرکه آن یا شیرهٔ آن که مطبوخ باشد حانث نمیشود مسئله ۲- اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین بسر ف یعنی ازین خرمای نیم رس ص و بعد ازان خورد آنرا در حالیکه رطب گشت ف یعنی پخته شد ص پس او حانث نشود و همچنین اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین رطب یا ازین شیر و خورد آنرا بعد آنکه تمر گشت رطب و شیر از شد شیر زیرا چه وصف بسورت و رطوبت داعی یمین است ف و آن باقی نماند ص همچنین بودن شیر و مر شیر را که شیر داعی یمین است

فيتقيد به ولان اللبن مأكول فلا ينصرف اليمين الى ما يتخذ منه بخلاف ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي او هذا الشاب فكلمه بعد ما شاخ لان هجران المسلم بمنع الكلام منهي عنه فلا يعتبر الداعي داعيا في الشرع ولو حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا حنث لان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع عنه اكثر امتناعا عن لحم الكبش **قال** ومن حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا لم يحنث لانه ليس ببسر ومن حلف لا ياكل رطبا او بسرا او حلف لا ياكل رطبا ولا بسرا فاكل مذنبا حنث عند ابي حنيفة وقالا لا يحنث في الرطب يعني بالبسر المذنب ولا في البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا فصار كما اذا كان اليمين على الشراء وله ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه فيكون آكله آكل البسر والرطب وكل واحد مقصود في الاكل بخلاف الشراء لانه يصادف الجملة فيتبع القليل فيه الكثير ولو حلف لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطب لا يحنث لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع ولو كانت اليمين على الاكل يحنث لان الاكل يصادفه شيئا فشيئا فكان كل منهما مقصودا

پس انعقاد یمین بران خواهد بود و نیز شیر از ماکولات است پس مراد از شیر نخواهد بود چیزیکه ساخته میشود از ان بخلاف وقتیکه حلف نماید که تکلم نخواهد کرد ازین طفل یا ازین جوان و تکلم کند با او بعد ازانکه آن طفل پیر یا جوان گردد چه درینصورت حانث میگردد زیراچه ترک نمودن سخن با مسلمان ممنوع است در شرع **ف** خواه صبی باشد آن مسلمان یا جوان **ھ** لهذا وصف طفلی و جوانی داعی یمین اعتبار نموده نمیشود در شرع **ف** پس مراد از ان شخص خواهد بود لهذا حانث میشود اگر کلام کند با او بعد ازانکه او پیر شود **ھ** مسئله ۳ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد گوشت این بره گوسپند و بخورد گوشت آنرا بعد ازانکه بره گوسفند بزرگ گردد پس او حانث میشود زیراچه وصف صغر در گوسفند داعی یمین نیست چه شخصیکه احتراز مینماید از خوردن گوشت بره زیاده احتراز مینماید از خوردن گوشت گوسفند بزرگ مسئله ۴ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد بسر را و او بخورد رطب را پس او حانث نمیشود زیراچه رطب بسر نیست مسئله ۵ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد رطب را یا بسر را یا حلف نماید که نخواهد خورد رطب را و نه بسر را و او بخورد مذنب را **ف** یعنی غوره خرمای نیم رس که از دنباله رسیدن آغاز کرده باشد **ھ** پس او حانث میشود نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او حانث نمیشود بسبب خوردن بسر مذنب وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد خورد رطب را و همچنین حانث نمیشود بسبب خوردن رطب مذنب در صورتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد خورد بسر را بجهت آنکه رطب مذنب را رطب میگویند و بسر مذنب را بسر میگویند پس چنان شد که شخصی سوگند خورد در شراء **ف** یعنی اگر شخصی سوگند خورد که خرید نخواهد کرد امروز رطب را و خرید کند مذنب را پس او حانث نمیشود و همچنین درینجا نیز **ھ** و دلیل ابوحنیفه رح اینست که رطب مذنب آنست که در دنباله آن اندک بسر باشد و بسر مذنب عکس آنست **ف** یعنی در دنباله آن اندک رطب باشد **ھ** پس خوردن هرکدام ازان که باشد خوردن بسر و رطب است و خوردن هر واحد ازان مقصود است بخلاف شراء چه شراء متعلق میشود بجمیع پس قلیل دران تابع کثیر است مسئله ۶ - اگر حلف نماید که خرید نخواهد کرد رطب را و بعد ازان خرید کند خوشه خرمای بسر را که دران رطب هست پس او حانث نمیشود زیراچه شراء متعلق است بجمیع و چیزیکه کمتر است تابع اکثر است و اگر درینصورت یمین بر خوردن باشد پس او حانث میشود زیراچه خوردن آن متعلق میشود ساعت بساعت پس هر واحد ازان مقصود است

وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل دون الشراء لما قلنا **قال** ولو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لانه يسمى لحما في القرآن وجه الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشأه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء وان اكل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد يعقد للمنع من الحرام وكذا اذا اكل كبدا او كرشا لانه لحم حقيقة فان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما **قال** ولو حلف لا ياكل او لا يشتري شحما لم يحنث الا في شحم البطن عند ابي حنيفة رح وقالا يحنث في شحم الظهر ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله ويحصل به قوته ولهذا يحنث باكله في اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية فاما اسم پيه بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحال ولو حلف لا يشتري او لا ياكل لحما او شحما فاشترى الية او اكلها لم يحنث لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم ومن حلف لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحنث عند ابي حنيفة رح وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا

وچنان شد که حلف نماید که خرید نخواهد کرد جو را و او خرید کند گندم را که دران بعض دانه جو است پس او حانث نمیشود و اگر حلف نماید که نخواهد خورد جو را و بخورد گندم را که دران بعض دانه جو باشد پس او حانث میشود بنابر وجه مذکور مسئله ۷ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد گوشت را و بخورد گوشت ماهی را پس او حانث نمیشود از روی استحسان و قیاس انیست که حانث میشود زیراچه گوشت ماهی را گوشت میگویند در قرآن نیز آمده است و وجه استحسان انیست که گوشت ماهی گوشت مجازا میگویند زیراچه گوشت پیدا میشود از خون و خون نیست بسبب ماندن آن در آب و در صورت مذکوره اگر بخورد گوشت خنزیر یا گوشت آدمی را حانث میشود زیراچه گوشت خنزیر گوشت است حقیقة ولیکن حرام است و یمین گاهی منعقد میشود برای منع از حرام و همچنین حانث میشود در صورت مذکوره اگر بخورد جگر و شکنبه را زیراچه آن گوشت است حقیقة بجهت آنکه نشو و نمای آن از خون است و استعمال نموده میشود مانند استعمال گوشت و بعضی گفته اند که در زمان ما بسبب خوردن جگر و شکنبه حانث نمیشود چه آنرا گوشت نمیشمارند در عرف ما مسئله ۸ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد یا خرید نخواهد کرد شحم را یعنی پیه را پس او حانث نمیشود بسبب خوردن و خریدن شحم مگر شحم شکم نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود بسبب خوردن و خریدن شحم پشت که گوشت فربه است نیز زیراچه خاصیت شحم که گداختن است باتش یافته میشود دران و دلیل ابی حنیفه رح انیست که شحم پشت گوشت است حقیقة چه نشو و نمای آن از خون است و مستعمل است مانند گوشت و حاصل میشود بآن قوت گوشت و لهذا حانث میشود بسبب خوردن آن وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد خورد گوشت را و حانث نمیشود بسبب فروختن شحم پشت وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد فروخت شحم را و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور وقتیست که حلف نموده باشد بشحم که لفظ عربیست و اما اسم پیه که فارسیست پس استعمال آن نیست اصلا در شحم پشت مسئله ۹ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد یا خرید نخواهد کرد گوشت را یا شحم را و او خرید کند دنبه گوسفند را یا بخورد آنرا پس او حانث نمیشود چه دنبه چیزیست علیحده سوای لحم و شحم و استعمال کرده نمیشود مانند استعمال لحم و شحم مسئله ۱۰ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد این گندم را پس حانث نمیشود مگر وقتیکه بخاید آنرا و اگر بخورد نان گندم مذکور را پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که بسبب خوردن نان هم حانث میشود

لانه مفهوم منه عرفا ولابي حنيفة رح ان له حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما وهي قاضية على المجاز
المتعارف على ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
واليه الاشارة بقوله في الخبز حنث ايضا **قال** ولو حلف لا ياكل من هذا الدقيق فاكل من خبزه حنث لان عينه
غير ماكول فانصرف الى ما يتخذ منه ولو استفه كما هو لا يحنث هو الصحيح لتعين المجاز مرادا ولو حلف لا ياكل خبزا فيمينه
على ما يعتاد اهل المصر اكله خبزا وذلك خبز الحنطة والشعير لانه هو المعتاد في غالب البلدان ولو اكل من خبز
القطائف لا يحنث لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل كلامه وكذا اذا اكل خبز الارز بالعراق لم يحنث
لانه غير معتاد عندهم حتى لو كان بطبرستان او في بلدة طعامهم ذلك يحنث ولو حلف لا ياكل الشواء فهو على
اللحم دون الباذنجان والجزر لانه يراد به اللحم المشوي عند الاطلاق الا ان ينوي ما يشوى من بيض
او غيره لمكان الحقيقة وان حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبارا للعرف
وهذا لان التعميم متعذر فيصرف الى خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوى غير ذلك

چه آن مفهوم میشود از کلام مذکور در عرف و دلیل ابو حنیفه رح اینست که خوردن گندم حقیقة مستعمل است چه گندم را جوش داده یا بریان نموده
میخایند مردمان و معنی حقیقی ترجیح دارد بر معنی مجازی اگرچه متعارف نباشد بنا بر قاعده او رح و اگر در صورت مذکوره بخاید گندم را حانث
میشود نزد صاحبین رح نیز و همین صحیح است بجهت آنکه خوردن گندم شامل است خاییدن آنرا نیز بطریق عموم مجاز چنانچه شخصی سوگند خورد که
نخواهد نهاد قدم خود در خانه فلان ف و بعد از آن او داخل آن خانه شود پس او حانث میشود خواه سوار رفته باشد در آن خانه یا پیاده
ص مسئله ۱۱ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد از این آرد و بعد از آن بخورد نان آرد را پس او حانث میشود زیراچه عین آرد ماکول
نیست پس محمول خواهد شد بر چیزیکه گرفته میشود از آن و اگر حالف مذکور بخورد عین آرد را پس او حانث نمیشود و همین صحیح است زیراچه
اراده نمودن معنی مجازی از کلام مذکور متعین است و آن یافته نشد مسئله ۱۲ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد نان را پس سوگند وی
واقع میشود بر نانیکه خوردن آن معتاد اهل آن شهر است و آن نان گندم و جو است زیراچه خوردن نان گندم و جو معتاد است در اکثر بلاد
و اگر بخورد نان چار مغز یا بادام حانث نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه لفظ احتمال آن دارد
و همچنین اگر بخورد نان برنج در عراق پس حانث نمیشود زیراچه خوردن آن معتاد نیست در آنجا حتی اگر بخورد آنرا در طبرستان یا در شهر
دیگر که طعام اهل آن شهر نان مذکور باشد حانث میشود مسئله ۱۳ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد شوا را ف یعنی بریان را ص
پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت بریان نه بر بادنجان و گزر زیراچه مراد از شوا گوشت بریان است در اطلاق ف پس بریان
محمول خواهد شد چه آن معنی حقیقی است ص مگر وقتیکه نیت نموده باشد از آن چیز دیگر چون بیضه و بادنجان و جز آن پس در اینهنگام
مطابق نیت آن عمل نموده خواهد شد زیراچه آن معنی حقیقی آنست مسئله ۱۴ - اگر حلف نماید که نخواهد خورد طبیخ را یعنی چیزیرا که طبخ
داده باشند پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت مطبوخ و این از روی استحسان است بنا بر عرف و سر آن اینست که معنی عام متعذر است
ف بجهت آنکه مسدود میگردد بروی باب طعام و دوای مسهل و آن مقصود وی نیست ص پس محمول خواهد شد بر خاص که متعارف است
و آن گوشت است که طبخ داده باشند آنرا بآب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید ف و بگوید که مقصود من همه مطبوخ است

لان فيه تشديدا وان اكل من مرقة يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا ومن حلف لا ياكل الرؤس
فيمينه على ما تكبس في التنانير ويباع في المصر ويقال يكبس وفي الجامع الصغير ولو حلف لا ياكل رأسا فهو على رؤس
البقر والغنم عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح على الغنم خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان كان العرف
في زمنه فيهما وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا يفتى على حسب العادة كما هو المذكور في المختصر **قال**
وان حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خيارا لم يحنث وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث وهذا
عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح حنث في العنب والرطب والرمان ايضا والاصل ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل
الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ
وهذا المعنى موجود في التفاح واخواته فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما
العنب والرطب والرمان فهما يقولان ان معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها
وابو حنيفة رح يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء

ھ چه در آن تشدید است بر نفس او ف و مراد او ولایت است بر ذات خود که شریعت نماید پس قول او مقبول خواهد بود از روی قضا و دیانت
ھ و در صورت مذکوره اگر بخورد شوربا را پس او حانث میشود بجهت آنکه در آن اجزای گوشت یافته میشود و نیز شوربا را طبیخ میگویند
ف پس او حانث خواهد شد بسبب خوردن طبیخ ھ مسئله ۱۰۱ – اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد راس را ف یعنی سر را ھ
پس مراد از آن آن سر است که پخته میشود در تنور و فروخته میشود در شهر و در جامع صغیر مذکور است که اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد سر را
پس مراد از آن سر گاو و گوسفند است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مراد از آن سر گوسفند است فقط و این اختلاف بنابر اختلاف
عصر و زمان است چه در زمان ابی حنیفه رح عرف در سر هر دو بود و در زمان صاحبین رح عرف در سر گوسفند فقط بود و در زمان ما آنچه معروف باشد
فتوی داده میشود بآن موافق عادت چنانچه مذکور است در مختصر قدوری رح مسئله ۱۰۲ – اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد فاکهه را
و بعد از آن او بخورد انگور را یا انار را یا خرما را یا خیار بزرگ را یا بادرنگ را پس او حانث نمیشود و اگر بخورد سیب را یا خربزه را یا زردآلو را
پس او حانث میشود و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود در صورتیکه بخورد انگور و خرما و انار را نیز
و قاعده اینست که لفظ فاکهه اسم چیزیست که تفکه نموده میشود بآن پیش از طعام یا بعد از طعام یعنی تنعم نموده میشود بآن زائد بر معتاد
و خشک و تر آن چیز مساوی است بعد از آنکه تفکه معتاد باشد بآن حتی که حانث نمیشود بسبب خوردن خربزه خشک ف زیرا چه تفکه
بآن معتاد نیست ھ و این معنی یافته میشود در سیب و خربزه و زردآلو پس حانث خواهد شد بسبب خوردن آن و معنی مذکوره در خیار
بزرگ و بادرنگ یافته نمیشود زیرا چه آن از بقولات است هم در بیع و هم در اکل ف اما در بیع پس بجهت آنکه آنرا میفروشند
با بقولات و اما در اکل پس بجهت آنکه آنرا می نهند در وقت خوردن همراه بقولات ھ پس حانث نخواهد شد بسبب خوردن خیار
و بادرنگ و اما انگور و خرما و انار در آن اختلاف است چنانچه مذکور شد پس حانث میشود بسبب خوردن آن نزد صاحبین رح بجهت آنکه
معنی تفکه یافته میشود در آن چه آن بهترین فواکه است و تنعم در آن بیش از فواکه دیگر است و حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح بجهت آنکه
انگور و خرما را میخورند برای غذا و انار را میخورند بطریق دوا پس معنی تفکه در آنها قاصر است چه آن مستعمل میشود برای حاجت بقا

ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات قال ولو حلف لا يأتدم فكل شيء اصطبغ به ادام والشواء ليس بادام
والملح ادام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كل ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية عن
ابي يوسف رح لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام
ما يؤكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج
ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف
اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح واذا حلف
لا يتغدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشاء
ولهذا يسمى الظهر احد صلوتي العشاء في الحديث والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر لانه ماخوذ من السحر ويطلق على
ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم ويشترط ان يكون
اكثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت شيئا دون شيء لم يدين

ولهذا خشک آن از مصالح دیگ است یا از قوت انسان مسئله ۱۷ اگر کسی حلف نماید که ادام نخواهد خورد پس ادام عبارت
از نان خورش و بریان ادام نیست و نمک ادام است و این نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح است وگفته است محمد رح که آنچه خورده میشود
با نان در اکثر اوقات پس آن ادام است و این یک روایت است از ابی یوسف رح زیرا چه ادام مشتق است از موادمت یعنی موافقت
و هر چیزیکه خورده میشود با نان موافقت دارد با نان چون گوشت و خایه مرغ و جز آن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح اینست که
ادام چیزیست که خورده میشود بتبعیت و تبعیت حقیقة یافته میشود در صورت اختلاط تا آن قائم شود بنان و تبعیت یافته میشود حکما
در صورتیکه آن تنها خورده نشود و آنچه ابو یوسف رح گفته است که ادام مشتق از موادمت یعنی موافقت است پس جواب آن اینست که
موافقت کامل یافته میشود در امتزاج نیز و سرکه وغیره که از سیالات است تنها خورده نمیشود و با که مخلوط نموده میشود و نمک نیز تنها خورده نمیشود
از روی عادت و نیز گداخته میگردد پس تابع خواهد بود بخلاف گوشت و آنچه مثل آنست چه آن تنها خورده میشود ف پس بسبب خوردن
آن حانث ص نخواهد شد مگر وقتیکه نیت آن نماید زیرا چه دران شدت است بر نفس ف و حالف را ولایت شدت است بر ذات خود
ص بدانکه انگور و خربزه ادام نیست و همین صحیح است مسئله ۱۸ اگر کسی حلف نماید که لا یتغدی یعنی طعام چاشت نخواهد خورد پس خوردن طعام
غدا عبارتست از اینکه بخورد از وقت طلوع فجر تا وقت ظهر و طعام عشا عبارتست از اینکه بخورد از وقت نماز ظهر تا نصف شب زیرا چه از ما بعد
زوال آفتاب وقت عشا است لهذا در حدیث نبوی صلعم نماز ظهر را یکی از دو نماز عشا گفته شده است ف و بعضی گفته اند که این در عرف
آنها بود اما در عرف ما پس وقت عشا بعد از وقت نماز عصر است ص و سحور اعنی طعام سحر عبارتست از طعامیکه خورده شود از نصف شب
تا طلوع فجر زیرا چه وقت سحر که سحور از آن ماخوذ است از نصف شب تا طلوع فجر است و بدانکه هرگاه کسی حلف نماید که نخواهد خورد
طعام چاشت را یا طعام عشا را پس مقصود از آن شبع است ف یعنی سیر خوردن است ص از روی عادت و معتبر عادت اهل هر شهرست در حق
آنها و لیکن شرط است که زیاده خورد از نصف شبع مسئله ۱۹ اگر شخصی حلف نماید که ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر یعنی اگر بپوشم
یا بخورم یا بنوشم پس بندهٔ من آزاد است و بگوید که مراد من پوشیدن این پارچه است نه آن پارچه پس مقبول نیست قول وی اصلا

فی القضاء وغیرہ لان النیة انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصًا والمقتضی لاعموم له فلغت نیة التخصیص فیه وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فعملت نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء **قال** ومن حلف لایشرب من دجلة فشرب منها باناء لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة رح وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقته فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا وان حلف لایشرب من ماء دجلة فشرب منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامرأته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم وعلی هذا الخلاف اذا کان الیمین بالله تعالی واصله ان من شرط انعقاد الیمین وبقائه التصور عندهما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر

نه از روی حکم قاضی و نه از روی دیانت و تخصیص در صورت خوردن و پوشیدن زیرا که نیت صحیح نیست مگر در ملفوظ و پارچه و مانند آن مذکور نیست در کلام و مقتضای آن هم عام نیست پس نیت تخصیص لغو خواهد بود در ان و اگر بگوید ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا یعنی اگر پارچه بپوشم یا طعام بخورم یا شراب بنوشم پس بنده من آزاد است **ف** و بگوید که مراد من این پارچه است نه آن پارچه مثلاً پس مقبول نیست قول وی از روی قضا و مقبول است از روی دیانت زیرا که لفظ ثوب و طعام و شراب که درینجا مذکور است اسم نکره است در محل شرط پس عام خواهد بود و نیت تخصیص دران میتواند شد ولیکن نیت تخصیص خلاف ظاهر است لهذا مقبول نخواهد شد قول وی در حکم قاضی **مسئله ۲۰** - اگر کسی حلف نماید که لایشرب من دجلة یعنی آب نخواهد خورد از دجله و بعد ازان آب برارد ازان دجله در آوندی و بخورد پس حانث نمیشود مگر اینکه آب از دجله بدهن بردارد و بخورد پس حانث میشود و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که حانث میشود اگر بخورد آب دجله با آوندی زیرا که همین متعارف است و دلیل ابی حنیفه رح این است که کلمه من برای تبعیض است و مستعمل است در معنی حقیقی آنکه بر داشتن آب بدهن است و لهذا حانث میشود اگر بردارد آب را بدهن بالاجماع پس ممنوع است استعمال آن بمعنی مجازی اگرچه متعارف است **مسئله ۲۱** اگر حلف نماید که لایشرب من ماء دجلة یعنی نخواهد خورد از آب دجله و بعد ازان بخورد آب دجله با آوندی پس حانث میشود زیرا که آب دجله بعد ازانکه از دست برداشته بخورد منسوب میشود آن آب بسوی آن دجله و همین شرط است پس حانث خواهد شد چنانچه حانث میشود در صورت مذکوره وقتیکه بخورد آب را از نهری **ف** خرد **ص** که برآورده است ازان دجله **مسئله ۲۲** اگر شخصی بگوید که اگر نخورم آبیکه درین کوزه است امروز پس بزن من طلاق است و حال آنکه دران کوزه آب نیست پس او حانث نمیشود و اگر آب باشد دران کوزه ولیکن ریخته شود آن آب پیش از رسیدن شب پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که حانث میشود در جمیع صورتها وقتیکه بگذرد آن روز و برهمین اختلاف است وقتیکه سوگند خدا خورده باشد **ف** یعنی گفته باشد که بخدا نخواهم خورد آبیکه درین کوزه است امروز **ص** و قاعده این است که نزد ابی یوسف رح امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین و بقای آن و نزد ابی حنیفه و محمد رح امکان بر شرط است برای انعقاد یمین و بقای آن زیرا که یمین منعقد میشود برای بر پس ضرورت که بر ممکن و مقصود باشد

یمکن ایجابہ ولنا انه امکن القول بانعقادہ موجبًا للبر علی وجہ یظهر فی حق الخلف وهو الکفارۃ قلنا لابد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولهذا لاینعقد الغموس موجبا للکفارۃ ولوکانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لایحنث عندهما وعند ابی یوسف رہ یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولهم جمیعا فابو یوسف رہ فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ فلایجب الفعل الا فی آخر الوقت فلایحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وهما فرقا بینهما ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ماعقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلایجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی هذہ الحالۃ **قال** ومن حلف لیصعدن السماء اولیقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت یمینہ وحنث عقیبها وقال زفر رہ لاتنعقد لانہ مستحیل عادۃ فاشبہ المستحیل حقیقۃ فلاینعقد ولنا ان البر متصور حقیقۃ

تا او واجب گرداند بر خود و دلیل ابی یوسف رہ اینست که بر اگرچه ممکن نیست ولیکن خلف آن که کفاره است ممکن است پس جائز است که یمین منعقد شود بانطور که موجب کفاره باشد وجواب ش اینست که ضرور است که اصل ممکن باشد تا انعقاد یمین صحیح گردد چه اگر اصل ممکن نباشد بچه طور منعقد خواهد یمین بانطور که موجب خلف باشد ولهذا منعقد نمیشود یمین غموس بانطور که موجب کفاره باشد و اگر در صورت مذکوره لفظ امروز مذکور نباشد بلکه یمین مطلق باشد **ف** بانطور که بگوید اگر نخورم آبیکه درین کوزه است پس بر زن من طلاق است **ص** پس اگر آب نباشد دران کوزه حانث نمیشود نزد ابی حنیفه و محمد رحمهما الله و نزد ابی یوسف رہ حانث میشود درہمان ساعت و اگر آب باشد دران ولیکن ریخته شود پیش از رسیدن شب حانث میشود نزد جمیع علمای ما رح پس ابو یوسف رہ فرق میکند میان مطلق و مقید **ف** چه او میگوید که در صورت مقید حانث میشود بعد از گذشتن روز و در صورت مطلق حانث میشود همان ساعت که فارغ شود از تکلم آن **ص** و وجه فرق اینست که تعیین وقت برای توسعه است پس فعل واجب نخواهد شد مگر در آخر وقت لهذا حانث نخواهد شد پیش از آن و در صورت مطلق واجب میشود بر هرگاه فارغ گردد از تکلم و او عاجز است لهذا حانث خواهد شد بالفعل و ابو حنیفه و محمد رح نیز فرق می نمایند میان مطلق و مقید **ف** چه ایشان میگویند در صورتیکه مطلق باشد یمین و آب باشد دران کوزه و ریخته شود آب پس حانث میشود و در صورت مقید حانث نمیشود **ص** و وجه فرق اینست که در صورت مطلق واجب میشود بر هرگاه فارغ گردد از تکلم و هرگاه فوت شد بر بسبب باقی نماندن چیزیکه عقد یمین نموده بود بران حانث خواهد شد در یمین خود **ف** زیرا چه محلوف علیه فوت شده است درین صورت بعد از وجوب بر **ص** چنانچه در صورت مذکوره اگر بمیرد حالف و آب باقی باشد دران کوزه **ف** حانث میشود همچنین درینجا نیز **ص** واما در صورتیکه یمین مقید باشد پس واجب میشود بر در جزو اخیر ازان وقت و درین هنگام بر متصور نیست زیرا چه آب مذکور که محل بر است باقی نمانده در آن وقت و هرگاه متصور نماند پس واجب نخواهد شد بر لهذا باطل خواهد شد یمین چنانچه باطل میشود یمین در صورتیکه آب نباشد دران کوزه اصلًا مسئله ۲۲ - اگر شخصی حلف نماید که هر آینه بالای آسمان خواهم رفت یا هر آینه این سنگ را طلا خواهم نمود پس منعقد میشود یمین و بعد آن حانث میشود و گفته است زفر رح که یمین منعقد نمیشود چه بر آسمان رفتن و طلا نمودن سنگ محال از روی عادت پس آن مانند محال است حقیقۃ پس منعقد نخواهد شد یمین و دلیل علمای ما رح اینست که بر درین صورت متصور است حقیقۃ

لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان
متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة
الحيوة بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذى فى الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد

باب اليمين فى الكلام

قال ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نائم حنث لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه
لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهمه لتغافله وفى بعض روايات المبسوط شرط ان
يوقظه وعليه مشائخنا رحمهم الله لانه اذا لم ينتبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته ولو حلف لا يكلمه
الا باذنه فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذى هو الاعلام او من الوقوع
فى الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع وقال ابو يوسف رحمه الله لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالاذن
كالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر قال وان حلف لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف

زیرا چه بر آسمان رفتن ممکن ست حقیقة آیا نمی بینی که فرشتگان خدا تعالی بالای آسمان میروند و همچنین طلا گشتن سنگ ممکن ست باینطور که الله تعالی
گرداند آن سنگ را و هرگاه محلوف علیه ممکن ست یمین منعقد خواهد شد باینطور که موجب کفاره خواهد شد و بعد ازان حانث خواهد شد بسبب آنکه
او عاجز ست از اتیان محلوف علیه از روی عادت چنانچه اگر بمیرد حالف ف پیش از اتیان محلوف علیه ص پس او حانث میشود باوجودیکه
احتمال دارد که باز زنده گردد ف همچنین درینجا نیز ص بخلاف مسئله کوزه آب زیرا چه خوردن آب محلوف علیه در هر دو صورت متصور نیست
پس یمین منعقد نخواهد شد والله اعلم

باب یمین در کلام مسئله ۱ - اگر شخصی حلف نماید باینطور که تکلم نخواهم کرد از فلان و بعد ازان تکلم نماید باوی درحالیکه فلان مذکور خسپیده است
در مکانیکه شنیده میشود کلام وی ازان مکان پس او حانث میشود زیرا چه او تکلم نمود باوی و رسید کلام وی تا بگوش وی لیکن او نفهمید کلام را
بسبب خواب پس چنان شد که شخص مذکور ندا کرد فلان را درحالیکه او در مکانیست که شنیده میشود کلام وی ازان مکان ولیکن نفهمید آنرا بسبب
غفلت ف چه او حانث میشود درین صورت پس همچنین درینجا نیز ص و در بعضی از روایت مبسوط مذکور است که شرط حنث اینست که کلام مذکور
بیدار کند آنرا و مشایخ ما رح نیز قائل اند باین زیرا چه او اگر بیدار نگشت خواهد بود مانند آنکه ندا کند آنرا از مکان بعید باینطور که شنیده نمی شود
آواز آن ازان مکان ف چه درین صورت حانث نمیشود پس همچنین درینجا نیز ص مسئله ۲ - اگر شخصی حلف نمود که سخن نخواهد کرد از فلان مگر
باذن وی و او اذن داد و لیکن مطلع نشد آن شخص بر اذن تا آنزمان که تکلم نمود باوی پس او حانث میشود زیرا چه اذن مشتق ست از اذان که
عبارتست از اعلام یا عبارتست از وقوع در گوش و آن یافته نمیشود مگر بشنیدن و گفته است ابو یوسف رح که حانث نمیشود زیرا چه اذن عبارتست
از اطلاق و آن تمام میشود بسبب اذن فقط ف یعنی موقوف نیست بر امر دیگر ص مانند رضا ف اعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهد کرد از
فلان مگر برضامندی وی و فلان راضی شود بتکلم ولیکن مطلع نشد آن شخص بر رضامندی وی تا آنزمان که تکلم نماید باوی پس او حانث نمیشود زیرا چه رضا
تمام میشود بسبب رضامندی فقط و موقوف نمیماند بر امر دیگر همچنین درینجا نیز ص و جواب آن اینست که رضا از اعمال قلب ست و اذن چنین نیست
بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۳ - اگر شخصی حلف نماید که لا یکلم فلانا شهرا یعنی تکلم نخواهد کرد از فلان یکماه پس ابتدای آن از وقت حلف است

لانه لو لم يذكر الشهر تتابد اليمين وذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقى الذى يلى يمينه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف
ما اذا قال والله لا اصوم شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لا يتابد اليمين فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين
اليه وان حلف لا يتكلم فقرء القرآن فى صلوته لا يحنث وان قرء فى غير صلوته حنث وعلى هذا التسبيح والتهليل
والتكبير وفى القياس يحنث فيهما وهو قول الشافعى رح لانه كلام حقيقة ولنا انه فى الصلوة ليس بكلام عرفا
ولا شرعا قال عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وقيل فى عرفنا لا يحنث فى غير الصلوة
ايضا لانه لا يسمى متكلما بل قارئا ومسبحا ولو قال يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار لان
اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام لا يمتد وان عنى النهار خاصة
دُيّن فى القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابى يوسف رح انه لا يدين فى القضاء لانه خلاف المتعارف ولو قال ليلة اكلم فلانا فهو على الليل
خاصة لانه حقيقة فى سواد الليل كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله فى مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلانا الا ان يقدم فلان
او قال حتى يقدم فلان او قال الا ان ياذن فلان او حتى ياذن فلان فامرأته طالق فكلمه قبل القدوم والاذن حنث ولو كلمه بعد القدوم والاذن

زیرا چه اگر او ذکر ماه نمیکرد حلف واقع میشد بر ترک تکلم ابدا پس ذکر ماه برای اخراج ما ورای یکماه است پس آنچه متصل بیمین وی هست داخل خواهد ماند
و یمین بدلالت حال ف که حالت غصه است زیرا چه باعث بر یمین مذکور غصه است که رو داده است او را فی الحال پس منع خواهد بود بتکلم باوی
فی الحال ص بخلاف وقتیکه بگوید والله لا اصومن شهرا یعنی بخدا ابدا اینکه روزه خواهم داشت یکماه زیرا چه اگر ذکر یکماه نه نماید یمین واقع نمیشود
بر صوم ابدی پس ذکر شهر برای تقدیر روزه است بیکماه و لفظ شهر نکره است و تعیین نیست پس تعیین آن مفوض خواهد شد بسوی حالف مسئله ۴
اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید تکلم نخواهد کرد و بعد آن قرآن بخواند در نماز پس او حانث نمیشود و اگر قرآن بخواند در غیر نماز حانث میشود
و برین قیاس است تسبیح و تهلیل و تکبیر ف یعنی اگر تسبیح و تهلیل و تکبیر نماید در نماز حانث نمیشود و در غیر نماز حانث میشود ص و این از روی استحسان
و قیاس اینست که حانث شود در هر دو صورت و همین قول شافعی رح است زیرا چه قرآن و تسبیح و جز آن کلام است حقیقة و دلیل علمای ما رح اینست که
آن در نماز کلام نیست نه عرفا و نه شرعا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که این نماز من صلاحیت این ندارد که باشد دران چیزی از کلام انسان
و بعضی گفته اند که در عرف ما حانث نمیشود در غیر نماز نیز زیرا چه قایل این کلمات را متکلم نمیگویند بلکه قاری و مسبح میگویند ف و برین فتوی است
ص مسئله ۵ - اگر شخصی بگوید که یوم اکلم فلانا فامرأته طالق یعنی روزیکه تکلم نمایم از فلان پس بر زن وی طلاق است پس این شامل است
روز و شب هر دو را زیرا چه اسم یوم وقتیکه متقارن شود بفعلیکه ممتد نباشد پس مراد ازان مطلق وقت میشود چنانکه در قرآن مجید است ومن
یولهم یومئذ دبره یعنی وقتیکه بگرداند کسی پشت خود را بسوی آنها و کلام ممتد نیست پس مراد ازان مطلق وقت خواهد بود و اگر بگوید حالف
مذکور که من نیت روز نموده ام ازان بخصوصه مقبول است قول وی نزد قاضی زیرا چه آن محتمل است و روز نیز مرویست از ابی یوسف رح
که مقبول نیست قول وی نزد قاضی چه آن خلاف متعارف است و اگر حالف مذکور بجای یوم لفظ لیل گفته باشد باینطور که لیلة اکلم فلانا
پس مراد ازان شب است فقط زیرا چه معنی حقیقی لیل شب است چنانچه معنی حقیقی نهار روز است و لیکن استعمال لیل در معنی مطلق وقت
نیامده است مسئله ۶ - اگر بگوید شخصی ان کلمت زیدا الا ان یقدم فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید مگر اینکه بیاید فلان پس بر زن
وی طلاق است و بعد ازان تکلم نماید از زید پیش از آمدن فلان پس او حانث میشود و اگر تکلم نماید از فلان بعد از آمدن فلان

لم يحنث لانه غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها فلا يحنث بالكلام بعد انتهاء اليمين وان مات فلان سقطت اليمين خلافا لابي يوسف رحه لان الممنوع عنه كلام ينتهي بالاذن والقدوم ولم يبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت اليمين وعنده التصور ليس بشرط فعند سقوط الغاية يتأبد اليمين ومن حلف لا يكلم عبد فلان ولم ينو عبدا بعينه او امرأة فلان او صديق فلان فباع فلان عبده او بانت منه امرأته او عادى صديقه فكلمهم لم يحنث لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان اما اضافة ملك او اضافة نسبة ولم يوجد فلا يحنث قال رض هذا في اضافة الملك بالاتفاق وفي اضافة النسبة عند محمد رحه يحنث كالمرأة والصديق قال في الزيادات لان هذه الاضافة للتعريف لان المرأة والصديق مقصودان بالهجران فلا يشترط دوامها فيتعلق الحكم بعينه كما في الاشارة ووجه ما ذكر ههنا وهو رواية الجامع الصغير

حانث نمیشود وهمچنین اگر بگوید ان کلمت زیدا حتی یقدم یا گوید الا ان یاذن فلان یا گوید حتی یاذن فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید حتی که بیاید فلان یا گوید مگر آنکه اذن دهد فلان یا گوید حتی که اذن دهد فلان پس بر زن وی طلاق است و بعد از آن تکلم نماید از فلان پیش از آمدن فلان یا پیش از اذن فلان پس او حانث میشود و اگر تکلم نماید بعد از آمدن یا بعد از اذن پس او حانث نمی شود زیرا چه آمدن و اذن غایت یمین است و یمین باقی میماند پیش از غایت و منتهی میشود بعد از غایت پس او حانث نخواهد شد بعد از تمامی یمین و در صورت مذکوره اگر بمیرد زید ساقط میشود یمین بخلاف ابی یوسف رحمه چه نزد او ساقط نمیشود ف بلکه حانث میشود اگر تکلم نماید با فلان ص و دلیل ابی حنیفه رحه و محمد رحه آنست که ممنوع کلامیست که تمام میگردد بسبب آمدن یا بسبب اذن زید و بعد از مردن زید متصور و ممکن نیست کلام مذکور پس ساقط خواهد شد یمین و نزد ابی یوسف رحه امکان آن شرط نیست پس وقتیکه ساقط شود غایت بسبب مردن زید باقی خواهد ماند یمین علی الدوام مسئله - اگر شخصی حلف نماید که تکلم نخواهم کرد از بنده فلان و نیت بنده معین نکند یا گوید که تکلم نخواهم کرد از زن فلان یا از دوست فلان و بعد از آن بفروشد فلان بنده خود را یا بائن گردد زن وی یا دشمن شود دوست وی و بعد از آن تکلم کند حالف با آنها پس او حانث نمیشود زیرا چه یمین او منعقد شده است بر فعلیکه واقع است آن فعل بر فعلیکه مضاف و منسوب است بسوی فلان خواه اضافت ملک باشد ف چنانچه در بنده ص یا اضافت نسبت ف چنانچه در زوجه و دوست ص و آن فعل یافته نشد پس او حانث نخواهد شد قال رض این روایت جامع صغیر است و اما در روایت غیر جامع صغیر پس در صورت اضافت ملک متفق علیه است و اما در صورت اضافت نسبت پس نزد محمد رحه حانث میشود بجهت آنکه اضافت مذکوره صرف برای تعریف است ف نه برای تقیید ص چه جائز است که ترک تکلم از آنها مقصود باشد زیرا چه هر واحد از آنها قابل آنست که دشمن داشته شود بسبب ذات آن نه بسبب اضافت آنها بسوی فلان پس دوام اضافت شرط نخواهد بود لهذا متعلق خواهد شد حکم بعین هر واحد از آنها چنانچه در صورت اشارت ف یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهم کرد از این دوست فلان یا از این زن فلان و بعد از آن تکلم نماید از آنها بعد از آنکه دشمن گردد دوست مذکور و بائن گردد زن مذکوره پس او حانث میشود همچنین در اینجا نیز ص و وجه روایت جامع صغیر آنست

انه یحتمل ان یکون غرضه هجرانه لاجل المضاف الیه ولهذا لم یعینه فلا یحنث بعد زوال الاضافة بالشك وان كانت يمينه على عبد بعينه بان قال عبد فلان هذا او امرأة فلان بعينها او صديق فلان بعينه لم يحنث في العبد وحنث في المرأة والصديق وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحنث في العبد ايضا وهو قول زفر رح وان حلف لا يدخل دار فلان هذه فباعها ثم دخلها فهو على هذا الاختلاف وجه قول محمد وزفر رح ان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ منها لكونها قاطعة للشركة بخلاف الاضافة فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافة وصار كالصديق والمرأة ولهما ان الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه لان هذه الاعيان لا تهجر ولا تعادى لذواتها وكذا العبد لسقوط منزلته بل لمعنى في ملاكها فتتقيد اليمين بحال قيام الملك بخلاف ما اذا كانت الاضافة اضافة نسبة كالصديق والمرأة لانه يعادى لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لعدم التعيين بخلاف ما تقدم **قال** وان حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه

که احتمال دارد که غرض حلف کننده ترک تکلم از آنها باشد باین جهت که آنها مضاف و منسوب اند بسوی فلان و بهذا معین نکرده است آنها را ف باینطور که اشارت نماید و نیز احتمال دارد که ترک تکلم از آنها مقصود شده باشد پس شک است در اینکه اضافت مقصود است یا نه و هرگاه چنین شد پس حالف مذکور حانث نخواهد شد بعد از زایل شدن اضافت آنها بسوی فلان بسبب شک و اگر آن شخص حلف نموده باشد بر بنده معین باینطور که گفته باشد تکلم نخواهم کرد ازین بندهٔ فلان یا ازین زن فلان یا ازین دوست فلان ف و تکلم نموده باشد آن شخص از آنها بعد از آنکه فروخته باشد فلان بنده خود را یا بائن شده باشد زن وی یا دشمن شده باشد دوست وی ص پس او حانث نمیشود در صورت بنده و حانث میشود در صورت زن و دوست ف و این قول ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که حانث میشود در صورت بنده نیز و همین قول زفر رح است و اگر حلف نماید شخصی باینطور که داخل نخواهم شد درین سرای فلان ف یا سوار نخواهم شد برین ستور فلان ص و داخل شود آن شخص دران سرای ف یا سوار شود بران ستور ص بعد از آنکه فروخته باشد آن شخص سرای مذکور را ف یا ستور مذکور را ص پس دران نیز اختلاف مذکور است و دلیل محمد و زفر رح اینست که اضافت بنده برای تعریف است و اشارت ابلغ است در تعریف بنسبت اضافت چه دران احتمال شرکت هیچ باقی نماند لهذا معتبر خواهد شد اشارت و لغو خواهد شد اضافت و خواهد شد مانند دوست و زن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح اینست که باعث یمین مذکور در صورت بنده و سرای ف و ستور ص آن معنی است که یافته میشود در مضاف الیه زیرا چه این سرای ف و ستور ص قابل این نیست که دشمن داشته شود بنفسها و همچنین بنده مذکور نیز زیرا چه او ساقط است از درجه اعتبار پس ترک این چیزها بسبب معنی است که یافته میشود در مالک آن پس یمین مقید خواهد بود بقیام ملک مالک بخلاف وقتیکه باشد اضافت نسبت چون اضافت زن و دوست چه جدائی و دشمنی از ذات آنها مقصود میشود پس اضافت آنها برای تعریف خواهد بود فقط و ظاهر نیست که باعث یمین مذکور معنی است که یافته شده است در ذات آنها نه در ذات مضاف الیه بجهت آنکه تعیین نکرده است مضاف را بخلاف صورت بنده و سرای ف و ستور ص چه درینصورتها مضاف قابل این نیست که دشمن داشته شود بذاته بلکه بسبب معنی که یافته میشود در مضاف الیه که مالک است ص مسئله - اگر شخصی حلف نمود که تکلم نخواهم نمود با صاحب این طیلسان و بعد از ان فروخت آن طیلسان مذکور را صاحبش و بعد از ان تکلم نمود آن شخص با صاحب طیلسان

حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا التعريف لان الانسان لا يعادي لمعنى في الطيلسان فصار كما اذا اشار
اليه ومن حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه وقد صار شيخا حنث لان الحكم تعلق بالمشار اليه اذ الصفة في الحاضر
لغو وهذه الصفة ليست بداعية الى اليمين على ما مر من قبل **فصل قال** ومن حلف لا يكلمه حينا او زمانا
او الحين او الزمان فهو على ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل وقد يراد به اربعون
سنة قال الله تعالى هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ وقد يراد به ستة اشهر قال الله
تعالى تؤتي اكلها كل حين وهذا هو الوسط فينصرف اليه وهذا لان اليسير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع
فيه عادة والمؤبد لا يقصد به غالبا لانه بمنزلة الابد ولو سكت عنه يتأبد فيتعين
ما ذكرناه وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى
وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه وكذلك
الدهر عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله الدهر لا ادري ما هو وهذا الاختلاف في المنكر هو الصحيح

پس او حانث میشود زیراچه اضافت مذکوره صرف برای تعریف است چه انسان را عداوت نیست بالطیلسان پس
چنان شد که اشارت نماید بطرف صاحب طیلسان ف یعنی بگوید که تکلم نخواهم نمود با این صاحب طیلسان و درینصورت حانث
میشود پس همچنین درینجا نیز ص مسئله ۹ - اگر شخصی حلف نماید که تکلم نخواهم نمود با این جوان و بعدازان تکلم نماید با وی در حالت پیری
پس او حانث میشود زیراچه حکم متعلق شده است بمشارالیه بجهت آنکه صفت در حاضر لغو است و صفت جوانی داعی نیست بسوی یمین مذکور
چنانچه سابق مذکور شد والله اعلم

فصل مسئله ۱ - اگر حلف نماید بایطور که بگوید لا یکلم فلانا حینا او زمانا او الحین او الزمان پس مراد از حین یا زمان شش ماه است
زیراچه از حین گاهی اراده نموده میشود زمان قلیل چنانکه فرموده است خدا تعالی در قرآن مجید پاک است خدا تعالی حین شام کردن شما
و صبح کردن شما یعنی وقت نماز شما و گاهی اراده نموده میشود بآن چهل سال چنانچه فرموده است خدا تعالی آیا آمد بر انسان حینی از دهر یعنی
چهل سال و گاهی اراده نموده میشود بآن شش ماه چنانچه فرموده است خدا تعالی انتفاع گرفته میشود ازان درختها میوه خرما در حین یعنی
در هر شش ماه و شش ماه متوسط است ف میان قلیل و کثیر ص پس مراد ازان شش ماه خواهد بود و سر آن اینست که زمان قلیل مقصود نمیشود
بمنع تکلم چه امتناع ازان یافته میشود در زمان قلیل از روی عادت ف پس درینصورت برای امتناع حاجت یمین نیست ص
و مدت دراز نیز مقصود بمنع نمیشود غالبا زیراچه آن بمنزله دوام است و اگر ساکت میماند و بیان مدت نمی نمود ف بایطور که ذکر حین نمیکرد ص
پس یمین منعقد میشد بر ترک کلام علی الدوام و هرگاه ذکر حین نمود پس معلوم شد که مقصود وی دوام نیست ف چه اگر مقصود وی
دوام بودی ساکت ماندی یا لفظ ابدا گفتی و هرگاه چنین شد ص پس متعین گشت که مقصود وی ازان مدت شش ماه است و همچنین
لفظ زمان نیز زیراچه آن مستعمل است در معنی حین و اینهمه که مذکور شد وقتیست که حالف مذکور هیچ نیت نکرده باشد و اگر نیت کرده باشد
امر دیگر را پس مراد ازان همان خواهد بود که او نیت آن کرده است زیراچه آن معنی حقیقی کلام مذکور است و همچنین است لفظ دهر نزد صاحبین رح
و گفته است ابو حنیفه رح که ما نمی فهمیم که لفظ دهر چه معنی دارد و این اختلاف وقتیست که لفظ دهر معرف بلام نباشد و همین صحیح است

اما المعرف بالالف واللام يراد به الابد عرفا لهما ان دهراً يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ دهر بمعنى وابو حنيفة رح توقف في تقديره لان اللغات لا تدرك قياساً والعرف لم يعرف استمراره لاختلاف في الاستعمال ولو حلف لا يكلمه اياما فهو على ثلثة ايام لانه اسم جمع ذكر منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لا يكلمه الايام فهو على عشرة ايام عند ابي حنيفة رح وقالا على الاسبوع ولو حلف لا يكلمه الشهور فهو على عشرة اشهر عنده وعندهما على اثني عشر شهرا لان اللام للمعهود وهو ما ذكرنا لانه يدور عليها وله انه جمع معرف فينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة وكذا الجواب عنده في الجمع والسنين وعندهما ينصرف الى العمر لانه لا معهود دونه ومن قال لعبده ان خدمتني اياما كثيرة فانت حر فالايام الكثيرة عند ابي حنيفة رح عشرة ايام لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وقالا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار وقيل لو كان اليمين بالفارسية ينصرف الى سبعة ايام لانه يذكر فيها بلفظ الفرد دون الجمع

باب اليمين في العتق والطلاق

ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به في العرف

واما اگر لفظ دهر معرف بلام باشد پس مراد ازان دوام است در عرف ودلیل صاحبین رح آنست که لفظ دهر استعمال نموده میشود در معنی حین وزمان وابو حنیفه رح توقف نموده است در تقدیر زیراچه معنی لغت بقیاس دریافته نمیشود واستمرار عرف نیز معلوم نشده است بسبب اختلاف استعمال مسئله ۲- اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید لا یکلم فلانا ایاما پس مراد از ایام سه روز است زیراچه ایام اسم جمع است که نکره مذکور شده پس شامل خواهد بود اقل جمع را که سه روز است واگر حلف نماید لا یکلمه الایام پس مراد ازان ده روز است نزد ابو حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که مراد ازان ایام هفته است واگر حلف نماید لا یکلمه الشهور پس مراد ازان ده ماه است نزد ابو حنیفه رح ونزد صاحبین رح دوازده ماه زیراچه لام برای عهد است ومعهود نیست مگر هفته ودوازده ماه که یک سال است ودلیل ابو حنیفه رح آنست که این جمع معرف بلام است پس محمول خواهد شد بر انتهای چیزیکه مذکور بلفظ جمع میشود وآن ده است واگر حلف نماید که لا یکلمه الجمع یعنی تکلم نخواهد کرد ازان جمع ها یا حلف نماید لا یکلمه السنین یعنی تکلم نخواهد کرد ازان سالها پس نزد ابو حنیفه رح مراد از لفظ جمع ده جمعه است ومراد از لفظ سنین ده سال است ونزد صاحبین رح مراد از هر دو لفظ تمام مدت عمر است زیراچه درینصورت سوای عمر دیگر چیزی معهود نیست مسئله ۳- اگر شخصی بگوید بابنده خود ان خدمتنی ایاما کثیرة فانت حر پس مراد از ایام کثیره نزد ابو حنیفه رح ده روز است زیراچه ده روز اکثر چیزیست که شامل است آنرا لفظ ایام که جمع است ونزد صاحبین رح مراد ازان هفت روز است زیراچه آنچه زیاده بر هفت روز است آن مکرر است وبعضی گفته اند که اگر کسی حلف نماید بزبان فا ف باینطور که بگوید اگر خدمت من کنی روزهای بسیار تو آزادی ص پس مراد از روزهای بسیار هفت روز است ف باتفاق جمیع ص زیراچه در فارسی فرق نیست میان زیاده از ده روز ومیان کمتر از ده روز چه گفته میشود ده روز یا زده روز بلفظ مفرد ودر هر دو صورت نه بلفظ جمع ف تا محمول شود لفظ جمع بر ده روز انتهائی ص

باب یمین در عتق وطلاق مسئله ۱- اگر شخصی بگوید بزن خود هرگاه ولدی بزائی پس تو طلاق است پس بعد ازان متولد شود ازان فرزند مرده پس واقع میشود طلاق بروی وهمچنین اگر بگوید بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس تو آزادی ف واجرا یعنی فرزند مرده پس او آزاد میشود ص بجهت آنکه ولادت ولد که شرط است یافته میشود زیراچه ولد مرده ولد است حقیقة ودر عرف نیز آنرا ولد گویند

ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس وامه ام ولد له فيتحقق الشرط وهو ولادة

الولد ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم آخر حيا عتق الحي وحده عند ابي حنيفة رح

وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فينحل اليمين لا الى جزاء لان الميت

ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ولابي حنيفة رح ان مطلق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية

جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت فيتقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال

اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيدا واذا قال اول عبد اشتريه

فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق فان اشترى عبدين معا ثم آخر

و در شرع هم ولدیت آن معتبر است لهذا عدت منقضی میشود بسبب آن و همچنین خونیکه می آید زن مذکوره را بعد از تولد فرزند مرده آنرا انفاس میگویند و همچنین مادر فرزند مذکور ام ولد میشود ف وقتیکه کنیز باشد و دعوت ولد مذکور کرده باشد خواجه آن کنیز

ص مسئله ۲ اگر بگوید شخصی بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس آن ولد آزاد است و او زائیده فرزند مرده را و بعد از ان زائید فرزند دیگر زنده را پس آزاد میشود آن فرزند زنده فقط ف یعنی همان آزاد میشود نه فرزند دیگر که متولد گردد بعد از ان ص و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که آزاد نمیشود هیچ یکی از ان دو فرزند زیرا چه شرط یافته میشود بسبب متولد شدن فرزند مرده بنا بر وجهیکه مذکور شده در مسئله اول پس منحل خواهد شد یمین بدون جزاء ف یعنی تمام خواهد شد و باقی نخواهد ماند یمین بی آنکه جزاء واقع شود زیرا چه انحلال یمین موقوف نیست بر واقع شدن جزاء چنانچه اگر شخصی بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس برتو طلاق است و زن مذکوره داخل شود دران سرای بعد از آنکه بائن گردد و بگذرد عدت آن پس منحل میشود یمین بدون جزاء همچنین درینجا نیز منحل خواهد شد یمین بدون جزاء ص زیرا چه مرده محل آزادی نیست و جزاء همان آزادیست و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اسم ولد اگرچه شامل است فرزند مرده را ولیکن درین صورت مقید است بوصف حیات زیرا چه حالف مذکور قصد کرده است که اثبات حریت نماید در ولد بگردانیدن او حریت را جزای شرط یعنی ولادت فرزند و حریت قوتی است که دفع میشود بسبب آن تسلط غیر بر وی پس ممکن نیست که حریت ثابت شود در مرده لهذا مقید خواهد شد ولد مذکور بوصف حیات چنانچه اگر بگوید بکنیز خود هرگاه بزائی ولد زنده ف پس آن ولد آزاد است و کنیز مذکوره بزائد ولد مرده را و بعد از ان بزائد ولد زنده پس آزاد میشود ولد زنده همچنین درینجا نیز ص بخلاف وقتیکه معلق نموده باشد طلاق را یا عتق کنیز را بزائیدن فرزند ف و متولد شود فرزند مرده ص چه درینصورت طلاق و عتاق معلق واقع میشود زیرا چه دران حاجت نیست که مقید نموده شود ولد بوصف حیات ف چه برای طلاق زن و آزادگی کنیز حیات ولد مذکور نیست

ص مسئله ۳ - اگر شخصی بگوید که اول بنده که خرید نمایم آنرا پس آن آزاد است و بعد از ان خرید کند بنده را پس آن بنده آزاد میشود زیرا چه اول اسم فرد سابق است و آن یافته شد و اگر درصورت مذکوره خرید کند دو بنده را معا و بعد از ان خرید کند یک بنده دیگر را

لم يعتق واحد منهم لانعدام التفرد في الاولين والسبق في الثالث فانعدمت الاولية وان قال اول
عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال لغة والثالث
سابق في هذا الوصف وان قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ومات لم يعتق لان الآخر فرد لاحق
ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية
ويعتق يوم اشتريه عند ابي حنيفة رح حتى يعتبر من جميع المال وقالا يعتق يوم مات حتى يعتبر من
الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا
عند الموت فيقتصر عليه ولابي حنيفة رح ان الموت معرف فاما اتصافه بالآخرية من وقت الشراء فيثبت
مستندا وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات الثلث به وفائدته تظهر في جريان الارث
وعدمه ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان
البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول

پس آزاد نمیشود هیچ یکی از آنها بسبب آنکه تفرد در یافته نمیشود در هر دو بنده اول و سابقیت یافته نمیشود در بنده سوم پس اولیت یافته نشد
در آن و اگر گفته باشد اول بنده که خرید کنم آنرا او در حالیکه آن تنهاست پس آن آزاد است پس آزاد میشود بنده سوم زیرا چه اراده کرده است
حالت مذکور تفرد در حالت شراء چه کلمه وحده از روی لغت برای حال است و بنده سوم سابق است در تفرد مذکور مسئله ۴ - اگر شخصی
بگوید آخر بنده که خرید کنم آنرا آزاد است و او خرید کند یک بنده را و بمیرد خواجه پس آزاد نمیشود آن بنده زیرا چه آخر اسم فرد لاحق است
و بر بنده مذکور کسی سابق نیست پس او لاحق نخواهد بود و اگر فوت شده باشد آن شخص بعد از خریدن یک بنده دیگر پس آزاد میشود آن
دیگر زیرا چه او فرد لاحق و متصف بآخریت است و بعد از آن بدانکه آزاد میشود بنده دیگر از روزیکه خریده است آنرا آن شخص مذکور نزد ابوحنیفه رح
و هرگاه آزاد گشت از روز شرا پس آن معتبر خواهد شد از جمیع مال میت مذکور ف چه آنرا آزاد کرده است آن شخص در حالت صحت
ص و گفته اند صاحبین رح که آزاد میشود در روز مرگ آن شخص پس معتبر خواهد شد از ثلث مال ف چه آنرا آزاد کرده است در حالت مرض
موت ص و دلیل صاحبین رح آنست که آخریت آن بنده ثابت نمیشود مگر وقتیکه خرید نکند بنده دیگر را بعد از آن و آن متحقق نمیشود مگر
بموت پس شرط یافته خواهد شد در وقت موت آن شخص پس آزادگی آن نیز متحقق و مقتصر خواهد شد بر همان وقت و دلیل ابوحنیفه رح آنست
که بسبب موت معلوم میگردد آخریت آن بنده و لیکن بنده مذکور موصوف است بآخریت از وقت شرا پس ثابت خواهد شد آخریت
بطریق استناد و بر همین اختلاف است معلق نمودن سه طلاق بلفظ آخر ف یعنی اگر بگوید که آخر زنیکه نکاح کنم آنرا بر آن سه طلاق است
و او نکاح کند زنی را و بعد از آن نکاح کند زنی دیگر را و بعد از آن بمیرد پس سه طلاق واقع میشود بر زن دیگر در روز نکاح نزد ابوحنیفه
ص پس آن زن وارث میت مذکور نمیشود و نزد صاحبین رح ف واقع میشود سه طلاق در روز موت ص و زن مذکوره وارث میت میشود
مسئله ۵ - اگر شخصی بگوید هر بنده که بشارت دهد مرا بولادت فلان زن پس او آزاد است و بعد از آن خبر دادند او را بولادت آن زن
سه بنده متفرق یکی بعد دیگری پس آزاد میشود مخبر اول زیرا چه بشارت اسم آن خبر است که تغییر دهد بشره وجه را ف خبر خوش باشد یا ناخوش
ص و لیکن در عرف شرط است که خبر مذکور خبر خوش باشد و آن متحقق نمیشود مگر از مخبر اول ف از خبر دوم و سوم زیرا چه بسبب خبر آنها تغییر نمیشود بشره

وان بشروه معاً عتقوا لانها تحققت من الكل ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة
يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه وان اشترى اباه ينوي
عن كفارة يمينه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعي رح لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة
وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ازالته وبينهما منافاة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله
عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه
لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه ولو اشترى ام ولده لم يجز ومعنى هذه المسئلة ان يقول لامة
قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط
ولا تجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف
ما اذا قال لقنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزيه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير
مستحقة بجهة اخرى فلم يختل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية ومن قال ان تسريت جارية

ص و درصورت مذکوره اگر بشارت داده باشند او را هرسه کس معاً پس آنها آزاد میشوند زیراچه بشارت یافته شد از جمیع مسئله ۶ - اگر بگوید شخصی
اگر خرید کنم فلان را او آزاد است وبعد ازان خرید کرد شخص مذکور فلان را به نیت کفاره یمین خود پس این کفایت نمیکند برای کفاره چه ضرور است
که نیت کفاره مقارن علت عتق باشد و آن یافته نشد زیراچه علت عتق یمین است ف و در انوقت نیت کفاره نکرده بود ص و اما خریدن
بنده مذکور پس آن ف علت عتق نیست بلکه ص شرط آنست مسئله ۷ - اگر شخصی خرید کند پدر خود را به نیت کفاره یمین کفایت میکند
نزد علمای ما رح بخلاف زفر و شافعی رح بجهت آنکه شرا شرط عتق است نه علت آن و علت قرابت است و سر آن اینست که شرا اثبات
ملک است و اعتاق ازاله ملک و میان آن هردو منافات است ف پس محال است که شرا علت عتق باشد و هرگاه ثابت شد که
علت عتق قرابت است نه شرا پس نیت عتق مقارن علت آن یافته نشد ص و دلیل علمای ما رح اینست که شرای قریب اعتاق است
چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هرآئینه هیچ فرزندی پاداش والد خود نمیکند مگر فرزند اگر بیابد والد خود را مملوک شخصی خرید کند آن را پس آزاد کند آنرا
و وجه استدلال از حدیث اینست که پیغمبر علیه السلام نفس شرا را اعتاق گردانیده است زیراچه بشرط اعتاق نیست دیگر سوای
شرا ازو چیزی پس عبارت مذکوره چنان است که میگویند آب خورانید آنرا پس سیراب کرد آنرا مسئله ۸ - اگر شخصی خرید کند ام ولد خود را
به نیت کفاره یمین پس آن کفایت نمیکند و صورت مسئله اینست که شخصی نکاح کند کنیز غیر را و متولد شود ازان فرزندی و بگوید او را که اگر
خرید کنم ترا تو آزادی از کفاره یمین من و بعد ازان خرید کند آن کنیز را پس آن کنیز آزاد میشود بسبب یافتن شرط و کفایت نمیکند
از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادگی است بسبب استیلاد پس آزادگی وی صرف بسبب یمین نیست ف لهذا کفایت
نخواهد کرد از کفاره یمین ص بخلاف اگر بگوید کنیزی که ام ولد وی نباشد اگر خرید کنم ترا پس تو آزادی از کفاره یمین من بعد
ازان خرید کند آنرا چه درینصورت آزاد میشود کنیز مذکوره و کفایت میکند از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادی نیست
بجهت دیگر پس او آزاد خواهد شد بسبب یمین فقط نه بسبب دیگر و نیت کفاره مقارن علت عتق یافته شده است ف
پس آزاد خواهد شد و کفایت خواهد کرد از کفاره یمین ص مسئله ۹ - اگر شخصی بگوید ان تسریت جاریة

فهي حرة فتسرى جارية كانت في ملكه عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط فيتناول كل جارية على الانفراد وان اشترى جارية فتسريها لم تعتق بهذه اليمين خلافا لزفر فانه يقول التسري لا يصح الا في الملك فكان ذكره ذكر الملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج مذكورا ولنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره فلا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية وفي مسئلة الطلاق

فهي حرة ف یعنی اگر سریه گیرم کنیزی را ای جماع کنم پس آن آزاد است ھ پس اگر او سریه گیرد کنیزی را که مملوک وییست آزاد میشود آن کنیز زیرا که یمین منعقد شده است در حق آن کنیز بسبب آنکه کنیز مذکوره مملوک وییست و او با او تسری و جماع کرده است و سر آن اینست که لفظ جاریه در شرط مذکور نکره است ف نکره در موضع نفی شامل میشود بطریق عموم و انفراد و درینجا لفظ مذکور در موضع نفی است باعتبار مقصود چه مقصود حالف اینست که سریه نخواهم گرفت کنیزی را و هرگاه چنین شد ھ پس لفظ جاریه شامل هر کنیزی را علی سبیل الانفراد و اگر شخص مذکور خرید کنیزی را و سریه گیرد آنرا پس آن آزاد نمیشود بخلاف زفر رح چه او میگوید که آزاد میشود بجهت آنکه سریه گرفتن صحیح نیست مگر وقتیکه مملوک باشد پس ذکر سریه ذکر ملک است چنان شد که کسی بگوید بزن اجنبیه اگر طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است چه این در قوت اینست که اگر نکاح کنم ترا و بعد آن طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است ف زیرا که طلاق بدون ملک نکاح واقع نمیشود پس ذکر طلاق گویا ذکر نکاح است همچنین درینجا نیز ھ و دلیل علمای ما رح اینست که ف یمین بعتق صحیح نیست مگر در ملک یا اضافت آن نموده باشد بسوی ملک یا بسوی سبب ملک و هیچ یکی ازین چیزها یافته نشده است در صورت مذکوره اما عدم ملک پس ظاهر است و اما عدم اضافت آن بسوی ملک پس بجهت آنکه نگفته است که اگر مالک شوم کنیزی را و سریه گیرم آنرا و اما عدم اضافت آن بسوی سبب ملک پس بجهت آنکه اضافت آن نموده است بسوی تسری و آن سبب ملک کنیز نیست زیرا که تسری نزد ابو حنیفه و محمد رح عبارت است ازینکه محافظت آن نماید و مکان سکونت دهد او را از بیرون شدن و جماع کند با وی طلب ولد نماید از وی یا ننماید و نزد ابی یوسف رح با وجود اینهمه طلب ولد نیز شرط است زیرا که سریه در عادت همانست که طلب ولد نموده شود از وی و باید دانست که هیچ یکی ازین چیزها سبب نیست ولیکن باید دانست که ھ حاجت ملک است برای گرفتن سریه پس ملک مذکور یافته خواهد شد بطریق اقتضا بجهت ضرورت صحت تسری و تسری شرط است پس آن ملک مقدر خواهد شد بقدر ضرورت و ظاهر نخواهد شد در حق صحت جزا که آزادیست ف زیرا که ثابت میشود بضرورت تجاوز نمیکند از موضع ضرورت ھ و مسئله طلاق که نظیر آورده است زفر رح جواب آن اینست که ف صحیح نمیشود جزا یعنی عتق در آن مسئله مگر بجهت آنکه یمین یافته شده است در ملک چه بنده مذکور مملوک حالف است بالفعل پس

انما یظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لها ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا فهذا وزان مسئلتنا ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امہات اولادہ ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافة المطلقة فی ھؤلاء اذ الملک ثابت فیہم رقبة ویدًا ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویہم لان الملک غیر ثابت یدًا ولہذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطئ المکاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النیة ومن قال لنسوة لہ ھذہ طالق او ھذہ وھذہ طلقت الاخیرة ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمة او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین ثم عطف الثالثة علی المطلقة لان العطف للمشارکة فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وھذہ وکذا اذا قال لعبیدہ ھذا حر او ھذا وھذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یؤاجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق

ص کہ نکاح در مسئلہ مذکورہ کہ بطریق اقتضا است ظاہر میشود در حق شرط ف کہ طلاق است ص نہ در حق جزا حتی اگر بگوید بزن مذکورہ ان طلقتک فانت طالق ثلثا و بعد ازان نکاح کند آنرا و طلاق دہد او را پس سہ طلاق واقع نمیشود ف زیراچہ آن یافتہ شدہ در ملک و نہ مضاف است بسوی ملک و نہ بسوی سبب ملک ص پس این مسئلہ مانند مسئلہ است کہ کلام دران است ف یا بجہت کہ در ہر واحد ازین دو مسئلہ ثابت میشود شرط برای صحت شرط و تجاوز نمیکند بسوی صحت جزا ص مسئلہ ا۔ اگر شخصی بگوید کہ ہر مملوک من آزاد است پس آزاد میشود ام ولد وی و مدبر وی و بندہ وی بجہت آنکہ اضافت ملک بسوی آنہا کامل است زیراچہ آنہا مملوک خواجہ اند از روی ید و رقبہ ہر دو و مکاتب آن آزاد نمیشود مگر وقتیکہ نیت آن کردہ باشد زیراچہ ملک ید در مکاتب یافتہ نمیشود لہذا خواجہ مالک کسب وی نیست و حلال نیست مر خواجہ را کہ وطی کند مکاتبہ را بخلاف ام ولد و مدبرہ پس اضافت ملک بسوی مکاتب ف کامل نیست بلکہ ص ناقص است لہذا نیت ضرور است مسئلہ ا ا۔ اگر شخصی بگوید بزنان خود کہ ہذہ طالق او ہذہ و ہذہ یعنی این طلاق است یا این و این پس طلاق واقع میشود بر زن اخیرہ و مر شوہر را اختیار است در ہر دو زن اول ف اگر خواہد متعین نماید برای طلاق زن اول را و اگر خواہد متعین نماید زن دوم را ص زیراچہ کلمہ او کہ در کلام مذکور است برای تردید و اثبات یکی از دو امر مذکور است و آن کلمہ را شخص مذکور داخل کردہ است درمیان ہر دو زن اولی ف پس طلاق ثابت خواہد شد بیکی ازان دو زن بطور تردید ص و بعد ازان زن سوم را عطف کردہ است بر زن مطلقہ کہ یکی از دو زن اولی است چہ عطف موضوع است برای مشارکت در حکم پس مختص خواہد بود عطف بمحل حکم کہ زن مطلقہ است و کلام مذکور در معنی این است کہ احدکما طالق و ہذہ یعنی ہر یکی از شما دو زن طلاق است و بر این زن و ہمچنین اگر بگوید بہ بندہ ہای خود کہ ہذا حر او ہذا و ہذا یعنی این آزاد است یا این و این پس آزاد میشود بندہ اخیر و مر خواجہ را اختیار است در ہر دو بندہ اول ہر کرا خواہد متعین نماید برای عتق و وجہ آن بالا مذکور شد واللہ اعلم بالصواب۔

باب یمین در بیع و شرا و نکاح و جز آن مسئلہ ا۔ اگر شخصی حلف نمود کہ بیع نخواہم کرد یا نخواہم خرید یا اجارہ نخواہم داد و بعد ازان وکیل کرد شخصی را تا او بیع نماید یا خرید کند یا اجارہ دہد پس او حانث نمیشود زیراچہ عاقد وکیل است نہ موکل حتی کہ جمیع حقوق عقد عائد می شود

علیہ ولهذا لو کان العاقد هو الحالف یحنث فی یمینه فلم یوجد ما هو الشرط وهو العقد من الآمر وانما
الثابت له حکم العقد الا ان ینوی ذلك لان فیه تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسه
لانه یمنع نفسه عما یعتاده ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلك
حنث لان الوکیل فی هذا سفیر ومعبر ولهذا لا یضیفه الی نفسه بل الی الآمر وحقوق العقد
ترجع الی الآمر لا الیه ولو قال عنیت ان لا اتکلم به لم یدین فی القضاء خاصة وسنشیر
الی المعنی فی الفرق ان شاء الله تعالی ولو حلف لا یضرب عبده او لا یذبح شاته فامر غیره
ففعل یحنث فی یمینه لان المالك له ولایة ضرب عبده وذبح شاته فیملك تولیته غیره
ثم منفعته راجعة الی الآمر فیجعل هو مباشرا اذ لا حقوق له ترجع الی المامور ولو قال عنیت ان لا اولی
ذلك بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیره ووجه الفرق ان الطلاق لیس الا تکلم
بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیها والامر بذلك مثل التکلم به واللفظ ینتظمهما فاذا نوی التکلم به

بسوی وکیل مذکور ف نه بسوی موکلش ص لهذا اگر عاقد مذکور همان حالف باشد حانث میشود در یمین وهر گاه چنین شد شرط حنث
که عقد امر کننده است یافته نشد وثابت نمیشود مر امر کننده را مگر حکم عقد یعنی ملك نه عقد پس او حانث نخواهد شد مگر وقتیکه نیت آن
کرده باشد زیراچه دران تشدید وتحنیث برذات خود یا آمر مذکور عظیم الشان باشد که او خود عقد نماید پس بسبب امر بغیر حانث خواهد شد
زیراچه یمین برای اینست که منع نماید ذات خود را از چیزیکه معتاد است ف عادتش اینست که امر میکند به بیع وشرا پس هر گاه امر نمود
بغیر برای بیع وشرا وعمل آورد آنرا مامور پس حانث خواهد شد آمر مذکور ص مسئله ۲ - اگر شخصی حلف نمود که نکاح نخواهم کرد
یا طلاق نخواهم داد یا آزاد نخواهم کرد وبعد ازان وکیل نمود شخصی را تا او تزویج کند آنرا یا طلاق دهد زن ویرا یا آزاد کند بنده
ویرا وعمل آورد آنرا وکیل مذکور پس حانث میشود حالف مذکور زیراچه وکیل مذکور در عقود مذکوره تعبیر کننده وسفیر محض است
ف مانند پیامبر ص لهذا اضافت عقود مذکوره بسوی ذات خود نمیکند بلکه اضافت آن مینماید بسوی آمر وحقوق عقود مذکوره
نیز رجوع میکند بسوی موکل نه بسوی وکیل واگر در صورت مذکوره حالف بگوید که من نیت این کرده ام که خود تکلم نخواهم کرد بلفظ
نکاح وغیره پس قول وی مقبول نیست نزد قاضی وعند الله مقبول ست ووجه آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی در مسئله که بعد ازین ست
مسئله ۳ - اگر شخصی حلف نمود که نخواهم زد بنده خود را یا ذبح نخواهم کرد گوسفند خود را وبعد ازان امر نمود بدیگری که او چنین کند
واو عمل آورد آنرا پس آن شخص حانث میشود در یمین خود زیراچه خواجه را ولایت است که بزند بنده خود را وذبح کند گوسفند خود را
پس او را میرسد که متولی این امور نماید دیگری را وبعد ازان منافع آن عائد میشود بسوی آمر وهر گاه چنین شد پس آمر مذکور گویا خود مباشر
آن امور ست زیراچه حقوق این امور عائد نمیگردد بسوی مامور اصلا واگر در صورت مذکوره بگوید آن شخص که من نیت کرده بودم که این
امور نخواهم نمود بدست خود پس مقبول ست قول وی نزد قاضی بخلاف مسئله طلاق وغیره که متقدم ست ف چه قول وی مقبول نیست
نزد قاضی ص ووجه فرق اینست که طلاق عبارت نیست مگر از تکلم بکلامیکه مفضی است بسوی طلاق زن وآمر به تطلیق مثل تکلم است
بکلامیکه مفضی است بسوی طلاق زن وحلف مذکور شامل است هر دو را پس هر گاه حالف مذکور نیت نمود که خود تکلم نخواهد کرد بذات خود

فقد نوى الخصوص في العام فيدين ديانة لا قضاء اما الذبح والضرب ففعل حسي يعرف باثره والنسبة الى الآمر بالتسبيب مجازا فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق ديانةً وقضاءً ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التادب والتثقف فلم ينسب فعله الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الايتمار بامره فيضاف الفعل اليه ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب فامرأته طالق فدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضي اختصاصه به وذلك بان يفعله بامره اذ البيع يجري فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضي اختصاص العين به وذلك بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والخياطة

پس او نیت خاص نمود از عام پس قول وی مقبول خواهد بود عند الله و نزد قاضی مقبول نخواهد شد ف زیرا چه خلاف ظاهر است ص و اما زدن بنده و ذبح کردن گوسفند پس آن فعلیست محسوس که معلوم میشود با آثار آن و نسبت آن بسوی آمر مجاز است بطریق تسبیب ف چه امر او سبب زدن و ذبح کردن است ص و هرگاه چنین شد پس او وقتیکه نیت کرد که من بدست خود نخواهم زد یا ذبح نخواهم کرد پس او نیت کرد از کلام مذکور معنی حقیقی آنرا پس مقبول خواهد شد قول وی نزد قاضی و نزد خدا تعالی هر دو مسئله ۴ — اگر شخصی حلف نمود که نخواهم زد فرزند خود را و بعد از آن امر نمود بدیگری که او بزند فرزند مذکور را و او زد آن فرزند را پس آن شخص حانث نمیشود زیرا چه منفعت زدن فرزند مذکور که ادب پذیرفتن است عاید میشود بسوی آن فرزند پس فعل مامور منسوب نخواهد شد بسوی آمر بخلاف وقتیکه امر کرده شود بزدن بنده خود زیرا چه منفعت زدن بنده که فرمانبرداریست عائد میگردد بسوی آمر مذکور بسبب امر وی پس زدن مامور گویا زدن آمر است مسئله ۵ — اگر شخصی گفت از کسی ان بعت لک هذا الثوب فامرأته طالق یعنی اگر بفروشم برای تو این پارچه را پس زن من طالق است و بعد آن مخفی نمود آنکس پارچه خود را در پارچه آن شخص و او نا دانسته فروخت آن پارچه را پس او حانث نمی شود زیرا چه حرف لام در قول وی ان بعت لک متعلق است به بیع و مقتضای آن اینست که بیع مخصوص باشد برای محلوف علیه که آنکس است و طریق آن اینست که بفروشد آن شخص پارچه مذکور را بامر آن کس زیرا چه نیابت جاری است در بیع ف پس ممکن است که انتقال کند فعل مامور بسوی آمر بسبب امر وی ص و چون امر آنکس یافته نشده است ف پس یافته نشد بیع که مخصوص بود بمحلوف علیه پس حانث نخواهد شد حالف مذکور ص بخلاف اگر بگوید ان بعت ثوبا لک یعنی اگر بفروشم پارچه تو را پس درین صورت حانث میشود بسبب فروختن پارچه محلوف علیه خواه فروخته باشد بامر وی یا بغیر امر وی خواه دانسته فروخته باشد یا نا دانسته فروخته باشد زیرا چه حرف لام درین صورت متعلق است بپارچه که عین است زیرا چه قریب آنست و مقتضای آن اینست که پارچه مختص باشد بمحلوف علیه باینطور که مملوک وی باشد ف پس بسبب فروختن پارچه مملوک محلوف علیه است حانث خواهد شد ص و نظیر آن صیاغت است و خیاطت ف چنانچه اگر بگوید ان صغت لک خاتما پس حانث نمیشود وقتیکه نادانسته ساخته باشد انگشتری را و اگر بگوید ان صغت خاتما لک حانث میشود اگر ساخته باشد انگشتری را و علی هذا القیاس اگر بگوید ان خطت لک قمیصا او ان خطت قمیصا لک

وكل ما يجري فيه النيابة بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة

فلا يفترق الحكم فيه في الوجهين ومن قال هذا العبد حرّ ان بعتُه فباعه على انه بالخيار عتق لوجود

الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء وكذلك لو قال المشتري ان اشتريتُه فهو حر فاشتراه

على انه بالخيار يعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على اصلهما

و همچنین نظیر آنست هر چیز که جاری میشود در آن نیابت ف مانند استیجار چنانچه اگر بگوید ان استاجرت لک دارًا یا بگوید ان استاجرت دارًا لک ص بخلاف اکل و شرب و ضرب غلام ف یعنی اگر بگوید در صورت اکل ان اکلت لک طعامًا یا بگوید ان اکلت طعامًا لک و بگوید در صورت شرب آن شربت لک شرابًا یا بگوید ان شربت شرابًا لک و بگوید در صورت ضرب غلام ان ضربت لک غلامًا یا بگوید ان ضربت غلامًا لک پس درینصورت ها متوسط بودن لام میان فعل و مفعول و متاخر بودن آن از مفعول برابر است بلکه حانث میشود وقتیکه بعمل آورد آن فعل را خواه بامر مخاطب باشد یا بغیر امر وی و حاصل اینست که لام اختصاص وقتیکه متصل شود بضمیر بعد از فعل متعدی پس آن لام میان فعل و مفعول آن واقع شده است یا متاخر است از مفعول و بر هر تقدیر فعل چنانست که نیابت جاری میشود در آن یا نه پس اگر نیابت جاری شود در فعل مذکور و لام مذکور واقع شود میان فعل و مفعول آن پس خواهد بود آن لام برای اختصاص فعل و شرط حنث در آن اینست که فعل مذکور مختص باشد برای کسیکه ضمیر مذکور راجع است بسوی آن خواه آن عین مملوک آنکس باشد یا نباشد و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکه آنکس امر نموده باشد مر حالف را با آن فعل و اگر لام مذکور واقع شود متاخر از مفعول خواهد بود برای اختصاص عین با آن و شرط درینصورت اینست که آن عین مملوک آنکس باشد خواه فعل مذکور برای آنکس باشد یا نباشد ص و اگر در فعل مذکور نیابت جاری نباشد متوسط بودن لام میان فعل و مفعول و متاخر بودن آن از مفعول هر دو برابر است ف یعنی در هر دو صورت حانث میشود وقتیکه بعمل آورد آن فعل را خواه بعمل آورده باشد آن فعل را بامر وی یا بغیر امر وی زیرا چه در فعل دیگر نیابت جاری نباشد ممکن نیست که فعل مذکور انتقال نماید بسوی غیر فاعل پس وجود امر و عدم آن برابر است پس متعین شد که لام برای اختصاص عین است و شرط حنث وقوع فعل است وقتیکه عین مملوک آنکس باشد خواه بامر وی باشد یا نباشد و دانسته بعمل آورده باشد یا نادانسته تا کلام مذکور تمام شد ص مسئله و اگر شخصی گفت که این بنده آزاد است اگر بفروشم آنرا و بعد از آن فروخت آنرا بشرط خیار پس او آزاد میشود بجهت آنکه شرط آنکه بیع و ملک آن بنده است یافته شد پس جزای آنکه عتق است واقع خواهد شد و همچنین اگر بگوید مشتری اگر خرید کنم این بنده را پس آن آزاد است و بعد آن خرید کند آنرا بشرط خیار پس او آزاد میشود زیرا چه شرط آنکه خریدن و ملک آن بنده است یافته شد و این بنا بر قاعده صاحبین رح

ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلّق كالمنجّز ولو نجّز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا ومن قال ان لم ابع هذا العبد وهذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبّر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلّفته في القضاء وعن ابي يوسف رح انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضها ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احلّه الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها يصدق ديانة لا قضاءً لانه تخصيص العام

باب اليمين في الحج والصلوة والصوم

قال ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها علي المشي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاء ركب

ظاهر است ف زیراچه عتق آن معلق است بر شراء و خیار شرط برای مشتری مانع ثبوت ملک مشتری نیست نزد صاحبین رح و همچنین بنا بر قاعده ابی حنیفه رح زیراچه عتق در صورت مذکوره معلق است بسبب معلق نمودن وی و معلق مانند منجز است ف وقتیکه شرط یافته شود ص واگر بعد از شراء بشرط خیار آزاد میکرد بنده مذکور را بطریق تنجیز آزاد میگشت بنده مذکور بایطور که ثابت میشد ملک وی اولا ف بطریق اقتضا ص همچنین درینجا نیز مسئله ۷ - اگر شخصی گفت که اگر نفروختم این بنده یا این کنیز را پس بر زن من طلاق است و بعد از ان آزاد کرد آن شخص بنده مذکور یا کنیز مذکوره را یا مدبر نمود آنها را پس طلاق واقع میشود بر زن وی زیراچه شرط آن که عدم بیع است یافته شده است در صورت مذکوره زیراچه بنده و کنیز مذکوران بسبب عتق و تدبیر محل بیع نماندند مسئله ۸ - اگر زنی گفت بشوهر خود که تو نکاح دیگر کرده بر من و شوهر مذکور گفت در جواب آن زن که بر هر زن من طلاق است پس طلاق واقع میشود و حکم قاضی بر این زن که سوال نموده بود از شوهر و همین ظاهر روایت است و مرویست از ابی یوسف رح که بر زن مذکوره طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه کلام شوهر مذکور در جواب آن زن واقع است پس بر ان منطبق خواهد شد و بجهت آنکه غرض شوهر مذکور از ان کلام خوشنودی زن مذکوره است و آن حاصل میشود بطلاق غیر آن زن پس مقید خواهد شد بطلاق غیر و وجه ظاهر روایت اینست که کلام مذکور عام است چه او لفظ هر را که دلالت میکند بر عموم زیاده نموده است بر مقدار اصل جواب و ازین معلوم شد که مقصود وی عموم است نه خصوص پس کلام او مستانف گردانیده خواهد شد ف نه جواب ص و جواب ابی یوسف رح اینست که احتمال دارد که مقصود شوهر این باشد که در وحشت اندازد آن زن را بسبب آنکه آن زن اعتراض نموده است بر او در چیزیکه حلال است مر او را و با وجود احتمال مذکور تقیید آن بغیر زن مذکوره صحیح نخواهد بود و اگر در صورت مذکوره شوهر مذکور بگوید که من نیت غیر آن زن کرده ام پس قول وی مقبول است از روی دیانت نه نزد قاضی زیراچه او نیت خاص کرده است از عام ف و کلام مذکور احتمال این معنی دارد و لیکن خلاف ظاهر است لهذا مقبول خواهد شد قول وی از روی دیانت نه از روی قضا والله اعلم بالصواب

باب یمین در حج و نماز و روزه مسئله ۱ - اگر بگوید شخصیکه اندرون خانه کعبه است یا غیر آن علی المشی الی بیت الله تعالی او الی الکعبه است یعنی بر من است مشی بسوی خانه خدا تعالی یا بسوی کعبه پس واجب است بر وی که پیاده حج نماید یا عمره و اگر خواهد سوار برود برای حج یا عمره

واهراق دمًا وفي القياس لا يلزمه شئ لانه التزم ماليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومذهبنا ماثور عن علي رض ولان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال علي زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا وان شاء ركب واهراق دما وقد ذكرناه في المناسك ولو قال علي الخروج او الذهاب الى بيت الله تعالى فلا شئ عليه لان التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غير متعارف ولو قال علي المشي الى الحرم او الى الصفا والمروة فلا شئ عليه وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح في قوله علي المشي الى الحرم حجة او عمرة ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالاتصال وكذا المسجد الحرام شامل على البيت فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما منفصلان عنه وله ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا ومن قال عبدي حر ان لم احج العام فقال حججت وشهد شاهدان على انه ضحى العام بالكوفة لم يعتق عبده وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يعتق لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط

ولیکن قربانی نماید واین از روی استحسان است وقیاس آنست که هیچ از حج وعمره واجب نشود بروی زیرا چه او التزام نموده است که پیاده رود بسوی بیت الله وآن از قبیل عبادت واجبه نیست ف بلکه مباح است ص و پیاده رفتن مقصود اصلی است ف بلکه مقصود اصلی حج یا عمره است ص و وجه استحسان یکی آنست که علی رض گفته است که درین صورت واجب میشود برآن شخص حج یا عمره و دوم آنست که از قول مذکور تمامی مردمان میفهمند که واجب میشود برآن شخص حج وعمره پس چنان شد که کسی بگوید علی زیارة البیت ماشیا اعنی برمن است که پیاده زیارت کنم خانه کعبه را پس واجب میشود بروی که حج یا عمره نماید پیاده اگر خواهد سوار رود وقربانی نماید وذکر آن سابق کرده در مناسک حج مسئله ۲- اگر شخصی بگوید که علی الخروج او الذهاب الی بیت الله اعنی برمن است بیرون شدن یا رفتن بسوی خانه خدا تعالی پس چیزی واجب نمیشود بروی زیرا چه التزام حج یا عمره باین لفظ متعارف نیست مسئله ۳- اگر بگوید علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروة اعنی برمن است پیاده رفتن بسوی حرم یا بسوی صفا ومروه پس چیزی واجب نمیشود بروی واین نزد ابو حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که در صورتیکه بگوید علی المشی الی الحرم واجب میشود بروی حج یا عمره وهمچنین اگر بگوید علی المشی الی المسجد الحرام پس دران نیز اختلاف مذکور است ودلیل صاحبین رح آنست که حرم مشتمل است بر خانه کعبه وهمچنین مسجد حرام پس ذکر حرم وذکر مسجد حرام مانند ذکر خانه کعبه است بخلاف صفا ومروه زیرا چه آن جدا است از خانه کعبه ف ومشتمل نیست بران ص ودلیل ابو حنیفه رح آنست که التزام احرام حج وعمره بالفاظ مذکوره متعارف نیست ف پس آن مراد نخواهد شد بطریق مجاز ص وممکن نیست که واجب گردانیده شود حج یا عمره باعتبار معنی حقیقی لفظ مذکور پس حج وعمره اصلا واجب نخواهد شد مسئله ۴- اگر شخصی بگوید که فلان بنده من آزاد است اگر حج نمایم امسال وبعد گذشتن آن سال اختلاف واقع شود میان خواجه وبنده باینطور که بگوید بنده مذکور که در سال مذکور حج نکرده است خواجه مذکور وبگوید خواجه مذکور که حج نموده ام وگواهی دهند گواهان بنده مذکور باینطور که خواجه مذکور قربانی کرده بود در سال مذکور در کوفه پس آزاد نمیشود بنده مذکور نزد ابو حنیفه وابی یوسف رح وگفته است محمد رح که آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه گواهان مذکوران گواهی داده اند بقربانی کردن بکوفه که امر معلوم است از لوازم آن آنست که حج نکرده است پس شرط حنث که انتفای حج است یافته شود

ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يات بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني ولو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء

و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح اینست که بینهٔ مذکوره قائم شده است بر نفی حج زیراچه مقصود از بینهٔ مذکوره نفی حج است نه اثبات قربانی زیراچه کسی طالب و مدعی آن نیست پس چنان شد که گواهی دهند گواهان که او حج نکرده بود در سال مذکور غایت الامر اینست که نفی مذکور از جنس آن است که احاطهٔ آن میکند علم گواهان ولیکن هیچ فرق نموده نشده است میان گواهی بر نفی که احاطهٔ آن کند علم شاهد و میان گواهی بر نفی که احاطهٔ آن نکند بجهت آسانی مسئله ۵ - اگر شخصی حلف نماید که لا یصوم یعنی روزه نخواهد داشت و او نیت روزه نماید و ساعتی روزه دارد و بعد از آن افطار کند و همان روز پس او حانث میشود بسبب یافتن شرط زیراچه صوم عبارتست از امساک چیزیکه مفطر روزه باشد به نیت عبادت و آن یافته شد مسئله ۶ - اگر شخصی حلف نماید لا یصوم یوما او صوما یعنی روزه نخواهد داشت یکروز یا یکروزه و نیت روزه نماید و بعد از آن ساعتی روزه داشته افطار کند پس او حانث نمیشود زیراچه او نیت کرده است آن روزه را که معتبر است در شرع و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکه منتهی شود باخر روز و تقدیر مدت یکروز صریح است در قول وی لا یصوم یوما او صوما ف پس بران محمول خواهد شد ص مسئله ۷ - اگر شخصی حلف نمود که لا یصلی یعنی نماز نخواهد کرد و بعد از آن اقامت نمود و قرأت کرد و رکوع نمود و سجده نکرد پس او حانث نمیشود و اگر سجده هم نمود با وجود آنهمه و بعد از آن موقوف نمود نماز را پس او حانث میشود و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس اینست که او حانث شود بسبب شروع نمودن در نماز بنا بر قیاس آن بر روزه ف یعنی اگر شخصی حلف نماید که روزه نخواهد داشت و او روزه دارد ساعتی پس او حانث میشود بسبب شروع نمودن در روزه همچنین درینجا نیز و سر آن اینست که او هرگاه شروع نمود در نماز مصلی میگویند آنرا چنانچه کسیکه شروع نماید در صوم صائم میگویند آنرا ص و وجه استحسان اینست که نماز عبارتست از ارکان مختلف ف یعنی قیام و قعود و رکوع و سجود ص پس مادامیکه جمیع ارکان مذکوره را بجا نیارد آنرا نماز نمیگویند بخلاف روزه چه آن رکن واحد است و آن امساک است و مکرر میشود آن رکن بجزو ثانی ف یعنی بوقت ثالث از روز ص مسئله ۸ - اگر حلف نماید که لا یصلی صلوة پس او حانث نمیشود و مادامیکه دو رکعت نماز نخواند زیراچه او بقول مذکور اراده نموده است نمازیکه معتبر است در شرع و اقل آن دو رکعت است زیراچه پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است از بتیرا یعنی از یک رکعت نماز والله اعلم ف بدانکه بتیرا تصغیر بترا است و بترا تانیث ابتر و ابتر در لغت دم بریده را میگویند

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدی فاشتری قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدی عند ابی حنیفة وقالا لیس علیه ان یهدی حتی تغزل من قطن ملکه یوم حلف ومعنی الهدی التصدق به بمکة لانه اسم لما یهدی الیها لهما ان النذر انما یصح فی الملك او مضافا الی سبب الملك ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیسا من اسباب ملکه وله ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملکه ولهذا یحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضة لم یحنث لانه لیس بحلی عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی حقیقة حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیه

باب یمین در پوشیدن پارچه و زیور و جز آن مسئله ۱- اگر شخصی بگوید با زن خود که اگر بپوشم از غزل تو **ف** یعنی اگر بپوشم پارچه را که بافته شده باشد از ریسمانیکه تو رشته باشی آنرا **ص** پس آن پارچه هدی است یعنی صدقه است که تصدق نموده شود بمکه و بعد آن خرید نمود آن شخص پنبه را و رشت زن مذکوره از آن پنبه ریسمان و بافت از آن ریسمان پارچه را و پوشید آنرا شخص مذکور پس واجب است بروی که تصدق کند آن پارچه را بمکه نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب نیست بر این شخص که تصدق نماید آنرا بمکه مگر وقتیکه رشته باشد زن مذکوره آنرا برای آن شخص از پنبه که مملوک آن شخص باشد در روز حلف و دلیل ایشان رح این است که نذر صحیح نمیشود مگر در مملوک یا در حالیکه مضاف باشد بسوی سبب ملک و آن در اینجا یافته نمیشود زیرا چه پوشیدن پارچه و رشتن زن از اسباب ملکیت آن شخص نیست و دلیل ابوحنیفه رح اینست که عادت اینست که زن میریسد پنبه شوهر خود را و آنچه معتاد است همان مراد است و رشتن زن پنبه شوهر را سبب ملک شوهر است **ف** پس در این صورت یافته میشود اضافت نذر بسوی سبب ملک پس آن نذر صحیح خواهد بود **ص** لهذا حانث میشود وقتیکه رشته باشد زن مذکوره از پنبه که مملوک شوهر باشد در وقت نذر **ف** یعنی در وقت حلف **ص** مسئله ۲- اگر شخصی حلف نمود که لا یلبس حلیا یعنی نخواهد پوشید زیور را و او پوشید انگشتر نقره را پس او حانث نمیشود زیرا چه انگشتر نقره زیور نیست نه در عرف و نه در شرع حتی که مباح است استعمال آن مردان را و اگر پوشید انگشتر طلا را حانث میشود چه آن زیور است لهذا حلال نیست استعمال آن مردان را و اگر پوشید آن شخص عقد لولوی غیر مرصع را **ف** یعنی گردن بند مروارید را که غیر مرصع باشد **ص** پس حانث نمیشود نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود زیرا چه گردن بند مروارید زیور است حقیقةً حتی که در قرآن مجید آنرا زیور نام نهاده است و دلیل ابوحنیفه رح اینست که از گردن بند مروارید تحلی نمیکنند مردمان در عرف مگر وقتیکه مرصع باشد و مدار یمین بر عرف است و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور بنا بر اختلاف عصر و زمان است **ف** یعنی در زمان ابوحنیفه رح تحلی نمیکردند مردمان از گردن بند مروارید غیر مرصع و در زمان صاحبین رح تحلی مینمودند **ص** و بدانکه فتوی بر قول صاحبین رح است زیرا چه از عقد مروارید فقط تحلی نمایند مردمان مسئله ۳- اگر شخصی حلف نماید که خواب نخواهد کرد بر این فرش و بعد از آن او بخوابد بر آن فرش

وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فيعد نائما عليه وان جعل فوقه فراش اخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشئ لا يكون تبعا له فينقطع النسبة عن الاول ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وان حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير حنث لانه يعد جالسا عليه والجلوس على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه

باب اليمين في القتل والضرب وغيره

ومن قال ان ضربتك فعبدي حر فهو على الحيوة لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة وكذلك الكسوة لانه يراد به التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي به الستر وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس

درحالیکه بالای آن فرش گسترده باشد وام ف یعنی پرده رنگین منقش یا پرده تنک یا پرده تحصح که از او بفارسی بستر پوش میگویند ھ پس او حانث میشود زیراچه بستر پوش تابع آن فرش است پس خسپیدن بر بستر پوش گویا بران فرش خسپیدن است و اگر بر فرش مذکور فرش دیگر گسترده باشد و بران بخوابید پس او حانث نمیشود زیراچه مثل شئ تابع آن شئ نمیشود پس خسپیدن بران فرش گسترده بمنزله خسپیدن بر فرش مذکور نیست مسئله ۴ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد نشست بر زمین و او نشسته بر بساط یا بوریا پس او حانث نمیشود زیراچه او را جالس بر زمین نگویند بخلاف وقتیکه فقط لباس او حائل باشد میان زمین و میان او زیراچه لباس او تابع وی است پس آن حائل شمرده نمیشود مسئله ۵ - اگر حلف نماید که نخواهد نشست بر این سریر ف یعنی کرسی ھ پس بر بالای آن نشست بر آن سریر درحالیکه گسترده است بران بساط یا حصیری پس او حانث میشود زیراچه شخصیکه بران بساط یا حصیر نشیند او را جالس سریر میگویند در عرف و عادت بجهت آنکه طریق نشستن بر سریر همین است در عادت بخلاف وقتیکه بالای سریر مذکور سریری دیگر باشد و بران نشیند پس او حانث نمیشود زیراچه این سریر دوم مانند سریر اول است و مثل شئ تابع آن نمیشود پس نشستن بران سریر دیگر بمنزله سریر محلوف علیه نیست والله اعلم

باب یمین در قتل و ضرب وجز آن مسئله ۱ - اگر شخصی بگوید بکسی اگر بزنم من ترا پس بنده من آزاد است و بزند آن شخص آنکس را بعد از مردن وی پس او حانث نمیشود زیراچه ضرب او مقید بحیات است چه آن اسم فعلیست که موجب الم باشد وقتیکه متصل شود به بدن و الم متحقق نمیشود در میت ف سوال در میت نیز الم متحقق میشود و گرنه عذاب قبر نمیشد بر میت جواب ھ عذاب قبر بر مرده بایطور است که مرده زنده نموده میشود در گور بر قول عامه علما و بدانکه همچنین اگر بگوید ان کسوتک فعبدی حر یعنی اگر کسوت دهم ترا پس بنده من آزاد است ف و بعد از مردن آنکس کسوت دهد آن شخص پس حانث نمیشود ھ زیراچه مراد از دادن کسوت تملیک است وقتیکه مطلق باشد و تملیک مرده ممکن نیست مگر وقتیکه نیت کرده باشد از دادن کسوت ستر فقط ف یعنی لباس فقط ھ پس درین هنگام حانث میشود ف زیراچه او نیت کرده است چیزیرا که لفظ مذکور احتمال آن دارد ھ و بعضی گفته اند که اگر در زبان فارسی حلف نماید و بگوید که اگر پارچه بپوشانم من ترا پس بنده من آزاد است و بعد از مردن آنکس پارچه پوشاند پس حانث میشود زیراچه لباس مراد از ان لباس است

وکذا الکلام ثم الدخول لان المقصود من الکلام الافهام والموت ینافیه والمراد من الدخول علیه زیارته وبعد الموت یزار قبره لا هو ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسله بعد ما مات یحنث لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهیر ویتحقق ذلک فی المیت ومن حلف لا یضرب امرأته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل مؤلم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبة لانه یسمی ممازحة لا ضربا ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأته طالق وفلان میت وهو عالم به حنث لانه عقد یمینه علی حیوة یحدثها الله تعالی فیه وهو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی وان لم یعلم لا یحنث لانه عقد یمینه علی حیوة کانت فیه ولا یتصور فیصیر قیاس مسئلة الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسئلة تفصیل العلم هو الصحیح

فقط و بعد آنکه همچنین اگر حلف نماید باینطور که بگوید اگر تکلم نمایم از تو پس بنده من آزاد ست یا بگوید که اگر داخل شوم من بر تو پس بنده من آزاد ست و او تکلم نماید با آنکس یا داخل شود بروی بعد از مردنش پس او حانث نمیشود زیرا چه مقصود از کلام فهمانیدن سخن ست و موت منافی آنست و مراد از داخل شدن بروی زیارت نمودن وی ست و بعد از مردنش زیارت قبر او نموده میشود نه زیارت وی

مسئله ۲ + اگر شخصی بگوید با کسی اگر غسل دهم ترا پس بنده من آزاد ست و او غسل دهد وی را بعد از مردنش پس او حانث می شود زیرا چه غسل عبارتست از جاری کردن آب و مقصود از ان تطهیر ست و آن یافته میشود در میت

مسئله ۳ + اگر شخصی حلف نماید که لا اضرب امرأته یعنی نخواهم زد زن خود را و بعد از ان بکشد موی آن زن یا خفه نماید آنرا یا از دندان بگزد آنرا پس او حانث می شود زیرا چه ضرب اسم فعلی ست که موجب الم باشد و الم متحقق میشود در صورتهای مذکوره و بعضی گفته اند که حانث نمیشود اگر کرده باشد آن عمل را بطریق ملاعبه زیرا چه آنرا مزاح میگویند نه ضرب

مسئله ۴ + اگر شخصی بگوید اگر نکشتم من فلان را پس زن من طلاق ست و فلان زنده نیست و حالف مذکور میداند که آن مرده است پس او حانث میشود زیرا چه او عقد یمین نموده است بنا بر حیاتیکه از سر نو حادث کند خدای تعالی در وی و این ممکن ست پس یمین منعقد خواهد شد و بعد از ان حانث خواهد شد بسبب آنکه از قتل آن عاجز ست از روی عادت و اگر حالف مذکور مطلع نباشد بر موت او پس او حانث نمیشود زیرا چه او عقد یمین نموده است بنا بر حیاتیکه موجود بود در فلان و اعاده آن متصور نیست پس درین مسئله خواهد بود اختلاف میان ابو حنیفه و محمد رح و میان ابی یوسف رح بنا بر قیاس آن بر مسئله مذکوره ف یعنی اگر حلف نماید که اگر آب نخورم ازین کوزه پس زن وی طلاق ست و آب نباشد دران کوزه پس نزد ابو حنیفه و محمد رح حانث نمیشود بسبب عدم انعقاد یمین چه ست آنکه بر ممکن نیست و نزد ابی یوسف رح حانث می شود زیرا چه امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین نزد او رح همچنین درینجا نیز ص ولیکن در مسئله کوزه هیچ تفصیل علم نیست ف یعنی او حانث نمیشود در هر صورت نزد ابو حنیفه و محمد رح خواه دانسته حلف نموده باشد یا نادانسته ص و همین صحیح ست بخلاف مسئله که بحث دران ست چه دران تفصیل ست چنانچه گذشت ص والله اعلم

باب الیمین فی تقاضی الدراھم

قال ومن حلف لیقضین دینه الی قریب فھو ما دون الشھر وان قال الی بعید فھو اکثر من الشھر لان ما دونه یعد قریبا والشھر وما زاد علیه یعد بعیدا ولھذا یقال عند بعد العھد ما لقیتك منذ شھر ومن حلف لیقضین فلانا دینه الیوم فقضاه ثم وجد فلان بعضھا زیوفا او نبھرجة او مستحقة لم یحنث الحالف لان الزیافة عیب والعیب لا یعدم الجنس ولھذا لو تجوز به صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقة صحیح ولا یرتفع برده البر المتحقق وان وجدھا رصاصا او ستوقة حنث لانھما لیسا من جنس الدراھم حتی لا یجوز التجوز بھما فی الصرف والسلم وان باعه بھا عبدا وقبضه بر فی یمینه لان قضاء الدین طریقه المقاصة وقد تحققت بمجرد البیع

باب یمین در ادای دراهم **مسئله ۱** اگر شخصی حلف نمود که هر آئینه ادا خواهد نمود دین فلان را عنقریب پس مراد از آن کمتر از یکماه ست و اگر بگوید ادا خواهد نمود دین وی را در عرصه بعید پس مراد از آن زیاده از یکماه ست زیراچه کمتر از یکماه قریب شمرده میشود و یکماه و آنچه زیاده از آن ست بعید شمرده میشود لهذا وقتیکه بگذرد عهد بعید گفته میشود که ملاقات ننموده ام با تو از مدت یکماه **مسئله ۲** اگر شخصی حلف نماید که او اخواهم کرد دین فلان را امروز و او ادا نماید دین وی را در ان روز و بعد از ان بعضی از دراهم که داده ست حالف در وجه دین زیف بر آید یا نبهرجه یا حق دیگر بر آید پس حانث نمیشود حالف مذکور زیراچه زیافت عیب ست و بسبب عیب فوت نمی شود جنس و لهذا اگر مساهله نموده و قبض نماید زیف مقابل جید یکی از دو عاقد در عقد صرف می شود مستوفی بدل صرف و همچنین مسلم الیه میشود مستوفی راس مال در عقد سلم وقتیکه قبض نماید زیف را بجای راس مال جید و هرگاه چنین شد پس شرط بر که ادای دین ست یافته شد لهذا حانث نخواهد شد و قبض نمودن درهمیکه حق دیگر بر آمده است صحیح است و بسبب واپس دادن آن مستحق مرتفع نخواهد شد بر که متحقق شده ست و اگر بعضی از دراهم مذکوره رصاص بر آید یا ستوقه حانث میشود زیراچه رصاص و ستوقه از جنس دراهم نیست لهذا جائز نیست که مساهله نموده قبض کرده شود در عقد صرف و عقد سلم و اگر حالف مذکور بفروشد بنده خود را بدست دائن مذکوره دران روز بعوض دین وی و قبض کند آن مشتری آن بنده را پس بر متحقق میشود زیراچه طریق ادای دین ست که مقاصه شود **ف** یعنی دین هر یک ساقط شود بمقابل دین دیگر پس آنچه قبض میکند صاحب دین واجب میشود ضمان آن بر وی زیراچه او قبض میکند آنرا برای خود باینطور که خود مالک آن شود و برای صاحب دین بر ذمه مدیون مثل آن چیز ست که در ذمه وی ست پس مقاصه واقع میشود میان هر دو دین و ساقط میشود دین هر یک بمقابل دین دیگر و بدانکه طریق ادای دین مقاصه بجهت آنست که ادای دین حقیقةً متصور نیست زیراچه مدیون نمیدهد مگر عین را و حق دائن در عین نیست بلکه حق وی دین ست بر ذمه مدیون لهذا گفته اند فقها که دین ادا نموده میشود با مثال آن و هرگاه ثابت شد که طریق ادای دین مقاصه ست پس بر متحقق خواهد شد بجهت آنکه بسبب مجرد بیع مقاصه متحقق میشود **ف** سوال هرگاه مقاصه متحقق می شود بسبب مجرد بیع پس برای چه شرط نموده شده ست که قبض کند مشتری بنده مذکور را **جواب**

فکانه شرط القبض لتقرر دینه وان وهبها له یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصة لان القضاء فعله والهبة اسقاط من صاحب الدین ومن حلف لایقبض دینه درهما دون درهم فقبض بعضه لم یحنث حتی یقبض جمیعه متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنه بوصف التفرق الا یری انه اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیه فینصرف الی کله فلا یحنث الا به فان قبض دینه فی وزنین ولم یتشاغل بینهما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانه قد یتعذر قبض الکل دفعة واحدة عادة فیصیر هذا القدر مستثنی عنه ومن قال ان کان لی الا مائة درهم فامرأته طالق فلم یملک الا خمسین درهما لم یحنث لان المقصود منه عرفا نفی ما زاد علی المائة

ص قبض شرط نموده شده است برای اینکه متقرر و ثابت شود دین بایع که ثمن است ف زیراچه ثمن اگرچه واجب می شود بمجرد بیع بر ذمه مشتری ولیکن آن در معرض سقوط است بنا بر آنکه احتمال است که مبیع تلف شود پیش از قبض پس بسبب قبض آن متقرر و ثابت میشود و دین بر ذمه مشتری ص و اگر صاحب دین هبه کند دین خود را بمدیون مذکور در آن روز پس بر متحقق نمیشود بجهت آنکه مقاصه یافته نمیشود و بجهت آنکه ادا نمودن دین فعل مدیون است و هبه دین عبارت است از آنکه ساقط کند صاحب دین دین خود را و آن فعل وی ست نه فعل مدیون پس شرط بر که فعل مدیون ست یافته نشد ف و بعد از آن بدانکه درین صورت اگرچه بر متحقق نمیشود اما حانث نیز نمیشود بلکه باطل میشود یمین زیراچه یمین مذکور موقت بود بامروز و هرگاه صاحب دین هبه نمود دین را پیش از گذشتن آن روز پس مدیون مذکور که حالف ست عاجز گشت از تحقق بر پیش از گذشتن وقت حنث که آخر آن روز ست پس باطل خواهد شد یمین چنانچه در مسئله کوزه ص مسئله ۳ اگر ف مدیون بگوید این که من دین ترا ادا خواهم نمود باقساط ص و این بگوید که من قبض نخواهم کرد دین خود را باینطور که قبض نمایم بعض درهم را نه بعض دیگر را و بعد از آن قبض کرد بعض درهم را پس حانث نمیشود حالف مذکور تا وقتیکه قبض نکند جمیع دین را متفرق زیراچه شرط حنث قبض جمیع دین ست ولیکن بوصف تفرق چه وی این اضافت قبض بسوی دین معرف اعنی دین خود کرده است پس محمول خواهد شد بر کل آن دین و آن یافته نشده است هنوز و اگر دین حالف مذکور از قبیل وزنی باشد و قبض کند دین خود را باینطور که دو بار وزن نموده بگیرد ولیکن میان هر دو وزن مشغول بشغل دیگر سوای وزن نباشد پس او حانث نمیشود و قبض نمودن دین مذکور بطور مذکور تفریق قبض نیست زیراچه گاهی قبض نمودن جمیع بیکدفعه متعذر میباشد از روی عادت پس اینقدر فصل مستثنی خواهد بود از حلف مذکور مسئله ۴ اگر ف صاحب دین تقاضای دو صد درهم مثلا نماید از مدیون خود و او بگوید که من مالک اینقدر درهم نیستم و صاحب دین تصدیق او نکند پس ص مدیون ف مذکور حلف نماید ص و بگوید که ان کان لی الا مائة درهم فامرأته طالق یعنی اگر باشد مرا سوای صد درهم پس بر زن من طلاق ست و حال آنکه حالف مذکور مالک پنجاه درهم ست فقط پس او حانث نمی شود بجهت آنکه مقصود وی در عرف از کلام مذکور نفی زیاده از صد درهم ست

ولأن استثناء المائة استثناؤها بجميع اجزائها وكذلك لو قال غير مائة او سوى مائة لأن كل ذلك
اداة الاستثناء **مسائل متفرقة** واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم
الامتناع ضرورة عموم النفي وان حلف ليفعلن كذا ففعله مرة واحدة بر في يمينه لان الملتزم فعل واحد
غير عين اذ المقام مقام الاثبات فيبر باي فعل فعله وانما يحنث لوقوع الياس عنه
وذلك بموته او بفوت محل الفعل واذا استحلف الوالي رجلا ليعلمنه بكل داعر دخل
البلد فهذا على حال ولايته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غيره بزجره
فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته والزوال بالموت وكذا بالعزل في ظاهر الرواية
ومن حلف ان يهب عبده لفلان فوهبه ولم يقبل فقد بر في يمينه خلافا لزفر رح فانه
يعتبره بالبيع لانه تمليك مثله ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولأن

وبجهت آنکه استثنای صد درم که نموده است آن استثنای جمیع اجزای صد درم است ف و پنجاه درم از اجزای صد درم است ع پس استثنای پنجاه درم نیز نموده است لهذا حانث نخواهد شد وهمچنین است حکم اگر بجای الا مائة لفظ غیر مائة بگوید یا سوا مائة زیراچه

این همه الفاظ استثنا است والله اعلم

مسائل متفرقه **مسئله ۱** اگر شخصی حلف نماید که چنین نخواهد کرد پس باید که او ترک نماید آن امر را همیشه زیراچه او نفی فعل نموده است مطلقاً پس امتناع وی عام خواهد بود بسبب عموم نفی **مسئله ۲** اگر شخصی حلف نماید که چنین خواهد کرد و بعمل آورد آن را یکبار پس بر متحقق میگردد زیراچه او التزام نموده است مگر اینکه یکبار بعمل آرد فردی از افراد آن فعل را که غیر معین است زیراچه از کلام مذکور که مثبت است همین فهمیده میشود پس بر متحقق خواهد شد وقتیکه بعمل آرد فردی از افراد آن فعل را هر فرد که باشد ف خواه باکراه بعمل آورده باشد آن فعل را یا بغیر اکراه ص و در صورت مذکور حانث نمیشود حالف مذکور مگر وقتیکه مایوس گردد از آن فعل و یاس متحقق نمیگردد مگر بسبب مرگ حالف یا بسبب فوت شدن محل آن فعل **مسئله ۳** اگر سلطان مملکتی طلب حلف نمود از شخصی باینطور که او حلف نماید باینکه آگاه خواهد ساخت او را از مکان هر مفسد که داخل بلد است و او حلف نمود پس حلف مذکور واقع میشود براینکه حالف مذکور مطلع خواهد کرد سلطان مذکور را بر آن در حالت ولایت او فقط زیراچه مقصود سلطان مذکور از استحلاف این است که دفع کند شر مفسد را یا دفع نماید شر غیر را بزجر آن مفسد پس آگاه کردن آن شخص بعد از زوال سلطنت هیچ فائده ندارد و زوال سلطنت متحقق میشود بموت سلطان وهمچنین متحقق میشود بسبب عزل او در ظاهر روایت **مسئله ۴** اگر شخصی حلف نماید که هبه خواهد نمود بنده خود را بفلان و بعد از آن هبه کند آنرا و فلان مذکور قبول نکند هبه مذکوره را پس بر متحقق میشود بخلاف زفر رح زیراچه او قیاس میکند هبه را بر بیع زیراچه هبه تملیک است مانند بیع ف و در صورتیکه حلف نماید که بیع خواهد کرد بنده خود را بدست فلان و او بیع نمود و فلان قبول نکند بر متحقق نمیشود وهمچنین در اینجا نیز ص و دلیل علمای ما حنفی این است که هبه عقد تبرع است پس آن تمام میشود از جانب تبرع کننده فقط لهذا گفته میشود که فلان هبه کرد بفلان و او قبول نکرد و هو وهم انیست

المقصود اظهار السماحة وذلك بتمرية واما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين ومن حلف لا يشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لا يحنث لانه اسم لما لا ساق له ولهما ساق ولو حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بائعه بائع البنفسج والشراء يبتني عليه وقيل في عرفنا يقع على الورق وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه

كتاب الحدود

قال الحد لغة هو المنع ومنه الحداد للبواب وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست اصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر قال الزنا يثبت بالبينة والاقرار والمراد ثبوته عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق فيه مرجح لا سيما فيما يتعلق بثبوته مضرة ومعرة والوصول الى العلم القطعي متعذر فيكتفى بالظاهر قال البينة

که مقصود حالف از حلف مذکور اظهار جوانمردی وسخاوت ست از روی عرف وآن تمام میشود بسبب هبه مذکوره اما عقد بیع پس آن عقد معاوضه ست وآن تمام نمیشود مگر از جانبین مسئله ۵ • اگر شخصی حلف نماید که بو نخواهد کرد ریحان را وبعد از ان شمید گل را یا یاسمین را پس او حانث نمیشود زیرا چه ریحان اسم چیزی ست که مر آنرا ساق نباشد ف یعنی تنه نباشد ھ وگل ویاسمین ساق دارد مسئله ۶ • اگر شخصی حلف نماید که خرید نخواهد کرد بنفشه را وهیچ نیت نکرد از ان پس مراد از ان خریدن روغن بنفشه است بنابر عرف لهذا بائع روغن بنفشه را بائع بنفشه میگویند در عرف وبنای شرا بر بیع ست ف پس آن نیز محمول خواهد شد بر خریدن روغن بنفشه بنابر عرف ھ وبعضی گفته اند که در عرف ما مراد از ان ورق بنفشه است نه روغن بنفشه واگر حلف نماید که خرید نخواهد کرد ورد را ف یعنی گل را ھ پس مراد از ان ورق گل ست زیرا چه آن معنی حقیقی ست وعرف نیز موافق آن ست ف زیرا چه ورد در عرف مستعمل ست در معنی ورق گل ھ ودر صورت بنفشه عرف بخلاف آنست چه در عرف مستعمل ست در معنی روغن بنفشه والله اعلم بالصواب

کتاب الحدود

باید دانست که حد در لغت بمعنی منع ست لهذا دربان را حداد میگویند ف چه او منع میکند مردمان را از در آمدن ھ ودر شرع عبارت ست از عقوبتیکه مقدر ومعین ست از روی شرع بجهت حق الله تعالی پس اطلاق حد بر قصاص صحیح نخواهد بود چه قصاص واجب بجهت حق عباد ف نه بجهت حق الله تعالی ھ وهمچنین اطلاق آن بر تعزیر صحیح نیست چه تعزیر عقوبت مقدر نیست از جانب شرع ف بلکه تعزیر مفوض ست بسوی قاضی ھ وباید دانست که مقصود اصلی از مشروعیت حد انزجار ست ف یعنی سرزنش خلق ست تا باز مانند آنها ھ از ارتکاب چیزیکه مضرت ست بخلق وپاک شدن محدود از گناه مقصود اصلی نیست از ان بدلیل آنکه حد در حق کافر نیز مشروع ست مسئله ۱ • باید دانست که زنا ثابت میشود نزد قاضی به بینه وهم باقرار زانی زیرا چه بینه دلیل ست بحسب ظاهر وهمچنین اقرار چه احتمال صدق دران راجح وغالب ست خصوصا در اقرار بچیزیکه موجب مضرت وعیب است در حق مقر وحصول علم یقینی متعذر ست پس ضرور ست که اکتفا نموده شود بدلیل ظاهر ف وگرنه سد باب حد لازم می آید ھ مسئله ۲ • باید دانست که طریق اقامت بینه

ان یشهد اربعة من الشهود علی رجل وامرأة بالزنا لقوله تعالی فاستشهدوا علیهن اربعة منکم وقال الله تعالی ثم لم یاتوا باربعة شهداء وقال علیه السلام للذی قذف امرأته ائت باربعة یشهدون علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعة یتحقق معنی الستر وهو مندوب الیه والاشاعة ضده واذا شهدوا یسألهم الامام عن الزنا ما هو وکیف هو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیه السلام استفسر ماعزا عن الکیفیة وعن المزنیة ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانه عساه غیر الفعل فی الفرج عناه او زنی فی دار الحرب او فی المتقادم من الزمان او کانت له شبهة لا یعرفها هو ولا الشهود کوطی جاریة الابن فیستقصی فی ذلک احتیالا للدرء فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناه وطیها فی فرجها کالمیل فی المکحلة وسأل القاضی عنهم فعدلوا فی السر والعلانیة حکم بشهادتهم ولم یکتف بظاهر العدالة فی الحدود احتیالا للدرء قال علیه السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفة رح وتعدیل السر والعلانیة نبینه فی الشهادات ان شاء الله تعالی قال فی الاصل یحبسه حتی یسأل عن الشهود للاتهام بالجنایة وقد

بر زنا این ست که چهار کس گواهی دهند بر مردی و زنی باینکه آن هر دو باهم زنا نموده اند بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که گواه بگیرید برآنها چهار کس را از میان خودها و نیز فرموده است که کسانیکه نسبت بزنا نمایند محصنات را و بعد ازان نیارند چهار گواه را پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است شخصیکه نسبت زنا نموده بود بزن خود که چهار کس را بیار تا گواهی دهند بر صدق قول تو و بجهت آنکه ستاری و عیب پوشی مستحب ست و ضد آن حرام ست و بسبب شرط نمودن چهار گواه در باب زنا عیب پوشی حاصل میشود و هم اجتناب از ضد آن که حرام ست پس بنا بر آن چهار گواه شرط نموده شد **مسئله ۳۳** هرگاه گواهی دهند گواهان بر زنا باید قاضی را که تفتیش نماید از ایشان ماهیت زنا را **ف** یعنی بپرسد که زنا چه چیز ست **ص** و هم تفتیش نماید از اینها که زانی مذکور چگونه زنا کرده است و کجا زنا کرده است و کدام وقت زنا کرده ست و با که زنا کرده ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام پرسیده بود از ماعز رض کیفیت زنا را و هم تفتیش نموده بود ازو که مزنیه کدام ست و بجهت آنکه در تفتیش نمودن از امور مذکوره احتیاط ست زیرا چه احتمال ست که آنها از زنا فعل غیر جماع را اراده کرده باشند **ف** چه اطلاق زنا بر غیر جماع نیز آمده ست چون دیدن و مس کردن و غیر آن **ص** و نیز احتمال ست که مشهود علیه زنا کرده باشد در دار حرب یا در زمان متقادم و نیز احتمال ست که باشد در جماع مذکور شبهه که موجب سقوط حد ست و مشهود علیه مطلع نباشد بر آن و نه گواهان او چنانچه در صورتیکه جماع کرده باشد مشهود علیه کنیز پسر خود را پس باید که قاضی بمبالغه تفتیش نماید از امور مذکوره تا ظاهر شود امریکه بسبب آن ساقط میشود حد و هرگاه بیان نمایند گواهان همه امور مذکوره را و بگویند که ما دیده ایم وطی آنرا در فرج فلان زن مانند میل در سرمه دان و عدالت آنها نیز معلوم شود قاضی را از روی تعدیل در سر و علانیه پس باید که قاضی حکم کند بحد زنا بنا بر گواهی آنها و اکتفا نکند درین باب بر ظاهر عدالت آنها بلکه ضرورست که تعدیل آنها نماید در سر و علانیه تا شاید که ظاهر شود امریکه بسبب آن ساقط میشود حد زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده ست که حیله جوئید برای اسقاط حد بقدر طاقت بخلاف حقوق دیگر چه **ف** دران اکتفا نموده میشود بر ظاهر عدالت گواهان **ص** نزد ابی حنیفه رح و بیان کیفیت تعدیل سر و علانیه خواهد آمد در کتاب الشهادات انشاء الله تعالی **مسئله ۳۴** محمد رح در مبسوط گفته ست که قاضی اسیر کند مشهود علیه زنا را تا آن زمان که تعدیل گواهان نماید بجهت آنکه مشهود علیه متهم بزنا گشته ست بسبب گواهی گواهان و بجهت آنکه

حبس رسول الله عليه السلام رجلا بالتهمة بخلاف الديون حيث لا يحبس فيها قبل ظهور العدالة وسيأتيك الفرق
ان شاء الله تعالى **قال** والاقرار ان يقر البالغ العاقل على نفسه بالزنا اربع مرات في اربع مجالس من مجالس المقر كلما
اقر رده القاضي فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبي والمجنون غير معتبر او هو غير موجب للحد واشتراط الاربع
مذهبنا وعند الشافعي رح يكتفى بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة
الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ولنا حديث ماعز رض فانه عليه السلام اخر الاقامة الى ان تم الاقرار منه
اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فيه بزيادة العدد فكذا
الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقيقا لمعنى الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لاتحاد المجلس اثرا في جمع المتفرقات
فعنده يتحقق شبهة الاتحاد في الاقارير والاقرار قائم بالمقر فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضي فالاختلاف
بان يرده القاضي كلما اقر فيذهب حيث لا يراه ثم يجيء فيقر هو المروي عن ابي حنيفة رح لانه عليه السلام طرد ماعزا في كل مرة
حتى توارى بحيطان المدينة **قال** فاذا تم اقراره اربع مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى وبمن زنى فاذا بين ذلك لزمه

پیغمبر علیه السلام حبس فرموده بود شخصی را بسبب تهمت زنا بخلاف دین چه حبس کرده نمیشود مدیون بسبب تهمت دین بنابر گواهی گواهان پیش از آنکه
ظاهر و ثابت شود عدالت آنها و وجه فرق میان آن هر دو خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۵** اقرار که **ف** موجب ثبوت زناست صورتش
ص اینست که اقرار زنا نماید عاقل بالغ چهار بار در چهار مجلس از مجالس خود برین وجه که قاضی رد آن نماید و اعراض کند از ان در بار اول و دوم و سوم
و بدانکه اشتراط بلوغ و عقل دران بجهت آنست که اقرار صبی و دیوانه هیچ اعتبار ندارد یا بجهت آنست که اقرار آنها موجب حد نیست و اشتراط
اقرار چهار بار در چهار مجلس نزد علمای ما رح ست و نزد شافعی رح اقرار زنا یکبار کفایت میکند چه او قیاس میکند آنرا بر حقوق دیگر بجهت آنکه اقرار چیز
موجب ظهور مقر به است پس بسبب اقرار یکبار ظاهر میشود مقر به و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه بسبب تکرار آن ظهور مقر به زیاده نمی شود بخلاف زیادتی
عدد گواهان زنا بر نصاب شهادت در باب زنا **ف** چه بسبب آن زیادتی تهمت کذب از گواهان بعید تر میگردد و اطمینان قلب حاصل میشود
و بسبب تکرار کلام پس اطمینان زیاده نمیشود **ص** و دلیل علمای ما رح یکی حدیث ماعز رض ست چه پیغمبر علیه السلام حد قائم نکرد بر ماعز رض تا
آن زمان که او اقرار نمود چهار بار در چهار مجلس پس اگر بیک اقرار ظاهر میشد مقر به **ف** و حد آن برو لازم میشد **ص** هر آئینه پیغمبر علیه السلام تاخیر
نمیکرد در اقامت حد واجب **ف** تا آن زمان که تمام شود چهار اقرار در چهار مجلس **ص** و دوم این ست که در شهادت بزنا چهار گواه شرط ست پس
همچنین در اقرار آن نیز چهار بار اقرار شرط خواهد بود بجهت اظهار عظیم بودن امر زنا و عیب پوشی مستحب ست و در شرط نمودن چهار اقرار عیب پوشی
متحقق و حاصل میشود و بدانکه وجه اشتراط چهار مجلس مقر برای چهار اقرار یکی حدیث ماعز رض ست چنانچه مذکور شد و دوم این ست که تعدد
اقرار شرط ست و آن حاصل نمیشود بدون تعدد مجلس مقر چه اتحاد مجلس را اثر ست در جمع نمودن متفرقات پس چهار اقرار در مجلس واحد منزله یک
اقرار ست و چون اقرار صفت مقر ست پس اتحاد مجلس و اختلاف آن معتبر ست نه مجلس قاضی و صورت اختلاف مجلس او اینست که رد نماید قاضی اقرار او
ف بانطور که بگوید باو که آیا تو دیوانه یا مانند آن **ص** و هر بار که رد نماید قاضی اقرار او را برود تا بجائیکه غائب شود از چشم قاضی باز بیاید
و اقرار نماید و این مرویست از ابی حنیفه رح زیرا چه پیغمبر علیه السلام دور میکرد ماعز رض را در هر بار حتی که پنهان میشد بدیوارهای مدینه **مسئله ۶**
هرگاه تمام شود اقرار چهار بار باید که بپرسد قاضی از مقر که زنا چه چیز ست و چگونه زنا کرده و کجا زنا کرده و باکه زنا کرده چون بیان نماید این را لازم میشود

الحد لتمام الحجة ومعنى السؤال عن هذه الاشياء بيناه فى الشهادة ولم يذكر السؤال فيه عن الزمان وذكره فى
الشهادة لان تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار وقيل لو سأله جاز لجواز انه زنى فى صباه فان رجع المقر عن
اقراره قبل اقامة الحد او فى وسطه قبل رجوعه وخلى سبيله وقال الشافعى رح وهو قول ابن ابى ليلى يقيم عليه الحد لانه
وجب الحد باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع
خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه فيتحقق الشبهة فى الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص
وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع ويستحب للامام ان يلقن المقر الرجوع فيقول له
لعلك لمست او قبلت لقوله عليه السلام لماعز رض لعلك لمستها او قبلتها وقال فى الاصل وينبغى ان يقول له
الامام لعلك تزوجتها او وطيتها بشبهة وهذا قريب من الاول فى المعنى **فصل** فى كيفية الحد واقامته واذا وجب
الحد وكان الزانى محصنا رجمه بالحجارة حتى يموت لانه عليه السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فى الحديث المعروف
وزنا بعد الاحصان وعلى هذا اجماع الصحابة **قال** ويخرجه الى ارض فضاء ويبتدى الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس

سپس او حد چه درین هنگام حجت تمام میشود و فائده پرسیدن امور مذکوره سابق بیان نموده شده است درصورت گواهی دادن گواهان بزنا و بدانکه
درانجا مذکور شده است که بپرسد قاضی از گواهان که درکدام وقت زنا کرده است و درینجا این نگفت که بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده است
بجهت آنکه تقادم عهد مانع قبول شهادت است نه مانع قبول اقرار ولیکن بعضی گفته اند که اگر بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده جائز است زیرا که
احتمال است که مقر زنا کرده باشد در زمان صغر **مسئله ۷** اگر انکار نماید مقر و برگردد از اقرار خود پیش از اقامت حد یا در اثنای آن پس انکار او
مقبول است وگذاشته میشود تا برود و شافعی و ابن ابی لیلی رح گفته اند که **ف** انکار او بعد از اقرار مقبول نیست بلکه **ص** حد قائم کرده میشود برو
چه حد واجب شده است بسبب اقرار او پس باطل نخواهد شد بسبب انکار او چنانچه درصورتیکه ثابت شود زنا بر کسی بگواهی گواهان و او انکار
آن نماید و مانند قصاص وحد قذف **ف** یعنی قصاص یا حد قذف وقتیکه ثابت شود باقرار مقر ساقط نمیشود بسبب انکار آن بعد از ان
ص و دلیل علمای ما رح این است که انکار بعد از اقرار خبر است که احتمال صدق و کذب هر دو دارد مانند اقرار و کسی تکذیب او نیست در انکار
پس **ف** بسبب تعارض میان اقرار و انکار **ص** شبهه متحقق خواهد شد در اقرار مذکور **ف** و بسبب شبهه حد ساقط میشود **ص** بخلاف چیزیکه
دران حق العبد است چون قصاص وحد قذف چه صاحب حق دران تکذیب مقر است در انکار او و چنین نیست آنچه خالص حق شرع است **ف**
چون حد زنا **ص** **مسئله ۸** مستحب است مر امام و قاضی را که تعلیم انکار نماید مقر زنا را باینطور که بگوید او را که تو شاید مس نموده یا بوسه گرفته
زیرا چه پیغمبر علیه السلام ماعز رض را چنین فرموده بود و بدانکه محمد رح در مبسوط گفته است که برای تعلیم انکار بگوید قاضی مقر زنا را که تو شاید نکاح کرده باشی
آن زن را یا وطی کرده باشی تو آنرا بنابر شبهه و این قول از روی معنی قریب قول اول است والله اعلم

فصل دربیان کیفیت حد و اقامت آن **مسئله ۱** وقتیکه واجب شود حد بر زانی و او محصن باشد رجم کنند آنرا **ف** یعنی سنگسار
نمایند آنرا **ص** حتی که بمیرد زیرا چه پیغمبر علیه السلام سنگسار نموده است ماعز رض را و او محصن بود و نیز فرموده است که ریختن خون مسلمان حلال نیست
مگر بسبب چیزی یکی ارتداد و دوم زنا بعد از احصان و سوم قتل بناحق و نیز برین اجماع صحابه رض است و باید که برای سنگسار نمودن زانی را ببرند در زمین
خالی از عمارت و زراعت است و شرط است که ابتدا نمایند بزدن بسنگ بران گواهان و بعد ازان سنگ زند او را امام یا قاضی و بعد ازان مردمان دیگر

كذا روى عن علي رض ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته احتيال للدرء وقال الشافعي رح لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف **قال** فان امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط وان كان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس كذا روى عن علي رض ورمى رسول عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام لماعز رض اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجمت وان لم يكن محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولا به يأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان عليا رض لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته والمتوسط بين المبرح وغير المولم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار

بجهت آنکه چنین مرویست از علی رض وبجهت آنکه در ابتدا نمودن گواهان احتیاط است زیراچه شاهد گاهی دلیری میکند در اداے شهادت وبعد ازان هرگاه گفته میشود باو که سنگ بزن بر مشهود علیه پس این را عظیم دانسته رجوع مینماید پس در ابتدا نمودن شاهد حیله جستن است برای سقوط حد وشافعی رح گفته است که ابتدا نمودن گواهان برجم شرط نیست در صورت رجم چنانچه شرط نیست که ابتدا بتازیانه نمایند گواهان در صورتیکه حد بتازیانه باشد وعلماے مارح جواب میدهند ومیگویند که **ف** قیاس رجم بر تازیانه قیاس مع الفارق است زیراچه **ص** هرکس خوب نمیداند زدن تازیانه را پس اگر تازیانه زند شاید وحال آنکه او خوب نمیداند آنرا شاید که آن موجب هلاکت شود وبسبب آن بمیرد مشهود علیه حال آنکه اهلاک آن واجب نیست بخلاف رجم چه آن اهلاک است **ف** وهرکس میداند آنرا **ص** پس اگر اباء نمایند گواهان از ابتدا نمودن رجم ساقط میشود حد زیراچه اباء آنها دلالت میکند بر رجوع آنها وهمچنین حد ساقط میشود وقتیکه میرند گواهان یا غائب شوند چه در صورت فوت میشود شرط **ف** که ابتدا نمودن آنهاست برجم **ص** واینکه مذکور شد وقتی است که زنا ثابت شده باشد بگواهی گواهان واما در صورتیکه ثابت شود زنا باقرار زانی پس درین صورت باید که ابتدای رجم نماید امام یا قاضی وبعد ازان سنگ زنند آن را مردمان دیگر زیراچه همچنین مرویست از علی رض ونیز پیغمبر علیه السلام زده است زن غامدیه را بسنگ ریزه خورد مانند نخود وغامدیه مذکوره اقرار نموده بود بزنا واحکام مذکور شد ظاهر روایت است **مسئله ۲** مرجوم بسبب زنا غسل وکفن داده میشود ونماز جنازه گذارده میشود برو بجهت قول پیغمبر علیه السلام در حق ماعز رض که بکنید با این آنچه می کنید با مردهای دیگر از مسلمانان وبجهت آنکه مرجوم مذکور بحق کشته شده است پس غسل او ساقط نخواهد شد مانند مقتول بسبب قصاص ونیز رسول خدا صلعم نماز جنازه گذارده است بر غامدیه مذکوره بعد از رجم آن **مسئله ۳** اگر زانی حر باشد ومحصن نباشد پس حد در حق وی صد تازیانه است بنابر آنکه در قرآن مجید آمده است که زانیه وزانی را صد تازیانه زنید ولیکن این آیت منسوخ است در حق محصن پس در حق غیر محصن مطابق آن عمل نموده خواهد شد وبدانکه صد تازیانه زده میشود بامر قاضی بتازیانه که ثمره نداشته باشد **ف** یعنی گره دار نباشد **ص** ولیکن باید که زده شود ضرب متوسط زیراچه علی رض هرگاه اراده اقامت حد میکرد ثمره تازیانه را می شکست وضرب متوسط آنست که میان ضرب مولم بالم شدید ومیان ضرب غیر مولم باشد زیراچه اول مفضی بهلاکت است ودوم خالی است از مقصود که انزجار است

وینزع عنه ثیابه معناه دون الازار لان علیا رضی الله عنه کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیه وهذا الحد مبناه علی الشدة فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورة فیتوقاه ویفرق الضرب علی اعضائه لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف قال الا رأسه ووجهه وفرجه لقوله علیه السلام للذی امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاکیر ولان الفرج مقتل والرأس مجمع الحواس وکذا الوجه وهو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شیء منها بالضرب وذلک اهلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف رح یضرب الرأس ایضا رجع الیه وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر رض اضربوا الرأس فان فیه شیطانا قلنا تأویله انه قال ذلک فیمن ابیح قتله ویقال انه ورد فی حربی کان من دعاة الکفرة والاهلاک فیه مستحق ویضرب فی الحدود کلها قائما غیر ممدود لقول علی رض یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامة الحد علی التشهیر والقیام ابلغ فیه ثم قوله غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعه الضارب فوق رأسه وقیل ان یمده بعد الضرب وذلک کله لا یفعل لانه زیادة علی المستحق وان کان عبدا جلده خمسین جلدة لقوله تعالی فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق

و باید که هرگاه تازیانه زنند برکسی برهنه نمایند او را یعنی پارچه از بدن او کشند سوای ازار بجهت آنکه علی رض در وقت اقامت حدود و بآن امر میفرمود و بجهت آنکه در صورت برهنه نمودن بوجه احسن الم باو میرسد و بنای حد مذکور بر شدت ست پس برهنه نمودن ضرورست ولیکن کشیدن ازار از بدن موجب کشف عورت ست لهذا گذاشته خواهد شد مسئله ۳ باید که متفرق زنند تازیانه را بر اعضای محدود و نباید که صد تازیانه همه بر یک عضو زنند چه این گاهی موجب هلاکت می شود ف پس باید که تازیانه متفرق زده شود بر اعضای محدود ه مگر بر سر و روی و فرج او بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده بود بزننده حد پرهیز کنید در زدن تازیانه از روی و از ذکر و خصیه و بجهت آنکه فرج مقتل ست ف یعنی ضرب در فرج موجب هلاکت ست ه و سر مجمع حواس ست و همچنین روی مجمع بعض حواس و هم مجمع محاسن ست پس در تازیانه زدن بر سر و روی خوف آنست که بعضی از حواس ضائع و فوت شود و اتلاف بعض حواس شخص و معنی اهلاک آن شخص ست پس آن در باب حد مشروع نخواهد شد چه حد برای تادیب ست نه برای اهلاک و ابو یوسف رح گفته ست که یک دو تازیانه بر سر هم زده شود زیرا چه ابوبکر صدیق رض می گفت بزنند حد که بزنید بر سر بدرستیکه در سر شیطانی ست و جواب آن این ست که صدیق رض این را در حق کسی فرموده ست که قتل او مباح بود و چه مروی ست که فرموده بود آنرا در حق کافر حربی که دعوت میکرد مردمان را بسوی کفر و کشتن آن روا بود مسئله ۵ وقتیکه تازیانه زنند بر مرد بجهت حد باید که استاده نمایند او را بجهت آنکه علی رض فرموده ست که حد زده میشود بر مردان در حالت قیام و حد زده میشود بر زنان در حالت قعود و بجهت آنکه بنای اقامت حد بر اعلان و تشهیر ست و قیام مناسب ترست بآن و زن عورت ست پس در حد زدن آن در حالت قیام خوف کشف عورت ست و باید دانست که مد نباید کرد و در معنی مد اختلاف ست بعضی گفته اند که مد عبارت از آنکه بر روی انداخته شود شخص بر روی زمین و دراز کرده شود دست و پای او چنانچه درین زمانه میکنند و بعضی گفته اند که عبارت ست از آنکه بلند کند زننده حد تازیانه را بالای سر خود و بعضی گفته اند که مد عبارت ست از آنکه زننده حد بکشد تازیانه را بعد از زدن آن بر عضو محدود و باید دانست که مد نباید کرد هیچ یکی ازین معنیها چه آن زیاده است بر آنچه واجب ست مسئله ۹ زانی اگر بنده یا کنیز باشد پس حد آن پنجاه تازیانه است بجهت آنکه خدای تعالی فرموده ست در حق کنیزان که بر آنهاست نصف آنچه بر محصنات ست از عذاب و بنده در معنی کنیز ست و بجهت آنکه رقیت

منقص للنعمة فيكون منقصاً للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم افحش فيكون ادعى الى التغليظ والرجل والمرأة في ذلك سواء لان النصوص تشملهما غير ان المرأة لا ينزع من ثيابها الا الفرو والحشو لان في تجريدها كشف العورة والفرو والحشو يمنعان وصول الالم الى المضروب والستر حاصل بدونهما فينزعان وتضرب جالسة لما روينا ولانه استر لها **قال** وان حفر لها في الرجم جاز لانه عليه السلام حفر للغامدية الى ثندوتها وحفر علي رض لشراحة الهمدانية وان ترك لا يضره لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر لما روينا ولا يحفر للرجل لانه عليه السلام ما حفر لماعز ولان مبنى الاقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يقيم المولى الحد على عبده الا باذن الامام وقال الشافعي رح له ان يقيمه لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الامام فصار كالتعزير ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى لان المقصد منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه

قال واحصان الرجم ان يكون حراً عاقلاً بالغاً مسلماً قد تزوج امرأة نكاحاً صحيحاً ودخل بها وهما على صفة الاحصان

موجب تنقیص نعمت ست پس موجب تنقیص عقوبت خواهد بود زیراچه جنایت با وجود کثرت نعمت جنایت عظیم ست پس این جنایت عظیم موجب شدت عقوبت خواهد بود و باید دانست که حد زنا در حق مرد و زن هر دو برابر ست زیراچه نصوصیکه درین باب آمده است هر دو را برابر شامل ست ولیکن برهنه نموده نمیشود زن و کشیده نمیشود از بدن او پارچه بگر پوستین و جامه که دران حشو باشد زیراچه در کشیدن جامه از بدن او کشف عورت ست و هرگاه بسبب پوستین و جامه مذکور متالم نمیشود مضروب و ستر عورت بدون آن حاصل ست لهذا پوستین و جامه مذکور کشیده میشود از بدن او و باید دانست که تازیانه زده میشود بر زن در حالیکه نشسته باشد بنا بر قول علی رض که مذکور شد و بنا بر آنکه دران ستر ست و ستر آن واجب ست لهذا اگر در صورت سنگسار نمودن زن کنده شود گوی برای او تا سینه او جائز ست چه پیغمبر صلعم گوی چنین کنده بود برای غامدیه که ذکر آن سابق شده است و نیز علی رض گوی کنده بود برای شراحه همدانیه و اگر نکنند گو و ترک آن نمایند مضائقه نیست زیراچه پیغمبر صلعم بآن امر نفرموده است و ستر عورت در حق زن حاصل ست بسبب جامهای او ولیکن کندن گو برای او احسن ست چه دران ستر بیشتر ست و برای مرد کندن گو در کار نیست چه پیغمبر صلعم گو نکنده بود برای ماعز رض و باید دانست که بستن و گرفتن مرد برای زدن حد مشروع نیست مگر وقتیکه اقامت حد بدون آن نتوانند **مسئله** ۲

نرسد خواجه را که اقامت حد نماید بر بنده و کنیز خود مگر باذن قاضی و شافعی رح گفته است که خواجه را میرسد که اقامت حد نماید بر بنده و کنیز خود زیراچه خواجه را ولایت مطلق ست در حق اینها مانند قاضی بلکه او اولی ست از قاضی زیراچه خواجه مالک تصرفیست در مملوکه خود که قاضی مالک آن نیست پس آن مانند تعزیر ست **ف** یعنی خواجه را میرسد که اقامت حد نماید بر مملوک خود مانند تعزیر **هـ** و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که چهار چیز مفوض شده سوی والی یکی از آنجمله حدود را بیان نموده است و دوم آنست که حد حق الله تعالی ست چه مقصود از آن خالی کردن عالم ست از فساد و چون حد حق الله ست لهذا ساقط نمیشود حد بسبب ساقط کردن کسی پس خواهد گرفت حق مذکور را نائب شرع که والی ست یا نائب والی که قاضی ست بخلاف تعزیر چه آن حق عباد ست لهذا تعزیر نموده میشود صبی و حال آنکه صبی مرفوع القلم ست از حق الله **مسئله** ۸ احصان که شرط رجم ست عبارتست ازینکه زانی عاقل و بالغ و مسلمان و حر باشد و بنکاح صحیح زنی را وطی کرده باشد در حالیکه آن زن نیز عاقل و بالغ و مسلمان و حره باشد **ف** و این نزد متقدمین ست و اما نزد متاخرین پس احصان مذکور عبارتست از دو چیز یکی زانی مسلمان و حر باشد و دوم آنکه بنکاح صحیح وطی کرده باشد زنی را که مثل آن باشد و این شرط دوم مرکب ست از شش چیز یکی نکاح صحیح دوم دخول سوم اسلام منکوحه

فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما يشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران
النعمة يتغلظ عند تكثرها وهذه الاشياء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف
الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرأي متعذر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح
الصحيح ممكن من الوطي الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام ممكن من نكاح المسلمة ومؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل
مزجرة عن الزنا والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعي رح يخالفنا في اشتراط الاسلام وكذا ابو يوسف رح في رواية
لهما ما روي ان النبي رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن
والمعتبر في الدخول الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة
او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان
النعمة بذلك لا تتكامل اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب في الصبية لقلة رغبتها وفي المنكوحة المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف
مع الاختلاف في الدين وابو يوسف رح يخالفنا في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية

ف واما عقل و بلوغ پس آن شرط اهلیت عقوبت است چه بدون عقل و بلوغ انسان قابل خطاب شرع نیست و شرطهای دیگر سوای عقل و بلوغ برای
این است که تا کامل شود جنایت زنا بواسطه کامل شدن نعمت چه کفران نعمت عظیم و شدید می شود وقتیکه نعمت وافر باشد و اشیای مذکوره ف
یعنی اسلام و حریت و وطی زن بنکاح صحیح ص از نعمتهای عظیم است و رجم بسبب زنا مشروع شده است در صورتیکه جمیع شرطهای مذکوره یافته شود
در زانی پس رجم آن شروط خواهد شد بشرطهای مذکور بخلاف شرافت نسب و حسب چون علم و ادب و جمال و مال چه این شرط نیست بجهت آنکه شرع اعتبار
آن نکرده است و بجهت آنکه شرطهای مذکور کافی است برای بزرگ گشتن جنایت زنا تا که مستحق رجم شود زانی زیرا که بسبب حریت انسان قادر میشود
بنکاح صحیح و بسبب نکاح صحیح قادر شود بر وطی حلال و آسودگی حاصل شود بحلال و بسبب اسلام قادر میشود بر نکاح مسلمه و هم بسبب آن موکد میشود
اعتقاد حرمت زنا پس این چیزها زاجر و مانع است انسان را از ارتکاب زنا و جنایت بعد از کثرت زواجر و موانع آن عظیم میگردد و مذهب شافعی
رح مخالف مذهب علمای ماست در اشتراط اسلام و یک روایت از ابی یوسف رح نیز موافق مذهب شافعی رح آمده است و دلیل ایشان
این است که در عهد پیغمبر علیه السلام یک مرد یهودی زنا کرده بود با زنی یهودیه و پیغمبر علیه السلام آن هر دو را رجم کرده بود و علمای ما جواب میدهند
که آن بنا بر حکم توریت بود و بعد از آن منسوخ شده است و قول پیغمبر علیه السلام که هر که شرک نماید بخدا پس او محصن نیست موید آنست و بدانکه معتبر در
وطی که شرط احصان است همین قدر است که داخل کند ذکر خود را در فرج زن بر وجهیکه موجب غسل باشد و هرگاه شرط نموده شد برای تحقق احصان که
زن در وقت وطی مثل شوهر باشد در عقل و بلوغ و اسلام و حریت پس اگر وطی کند کسی منکوحه خود را که کافره است یا کنیز است یا مجنون است یا صبیه است
پس آنکس محصن نمیگردد زیرا که بسبب این چیزها نعمت جماع ناقص میشود بجهت آنکه طبیعت انسان از صحبت مجنونه متنفر است و رغبت جماع در صبیه کم است
انسان را بسبب آنکه صبیه رغبت آن نیست و همچنین رغبت جماع کنیز منکوحه کم میباشد انسان را بسبب آنکه فرزند آن مملوک میشود و همچنین رغبت جماع زن کافره
کم است مسلمان را بسبب اختلاف دین پس در این صورتها نعمت جماع ناقص است لهذا شوهر زنهای مذکوره بسبب وطی آنها محصن نمیگردد و همچنین است
حکم وقتیکه شوهر کافر یا مملوک یا مجنون یا صبی باشد و زنش مسلمه و بالغه و عاقله باشد و ابو یوسف رح گفته است که در صورتیکه زن کافره باشد شوهر مسلمان بسبب
وطی آن محصن میگردد و حجت بر ابی یوسف رح همان دلیل است که مذکور شد و دوم این است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که محصن نمیگرداند مسلمان را زن یهودیه

ولا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة العبد **قال** ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لانه عليه السلام لم يجمع ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه **قال** ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي رح يجمع بينهما حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولان فيه حسم باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تعالى فاجلدوا جعل الجلد كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علي رض كفى بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشطره وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه الا ان يرى الامام في ذلك مصلحة فيغربه على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الرأي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة **قال** واذا زنى المريض وحده الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حده الجلد لم يجلد حتى يبرأ كيلا يفضي الى الهلاك ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر والبرد واذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس محترمة وان كان حدها الجلد لم تجلد حتى تتعالى من نفاسها اي ترتفع يريد به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابي حنيفة رح انه يؤخر الى ان يستغني ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته لان في التاخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغني ولدك ثم الحبلى

و نه نصرانیه و نه محصن میگرداند حره را کنیز منکوحه و نه محصن میگرداند زن حره را شوهر که بنده است **مسئله ۹** جائز نیست جمع نمودن میان تازیانه و رجم در محصن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام جمع نکرده است این هر دو را و بجهت آنکه اگر جمع نموده شود پس زدن تازیانه بیفائده است چه مقصود از حد زجر است و زجر در حق غیر محدود حاصل است بسبب رجم چه رجم در عقوبت بنهایت رسیده است نسبت تازیانه و زجر در حق محدود حاصل نمیشود بعد از هلاک او **مسئله ۱۰** اگر زانیه باکره باشد جمع کرده نمیشود در حق آن میان تازیانه و نفی **ف** یعنی شهر بدر کردن **ص** و نزد شافعی رح جمع کرده میشود در حق آن میان تازیانه و نفی بطریق حد **ف** یعنی نفی نیز داخل حد است **ص** بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر مردیکه نکاح نکرده باشد زنا کند با زن باکره پس حد آن صد تازیانه است و بیرون کردن از شهر تا یکسال و بجهت آنکه در شهر بدر کردن سد باب زناست بسبب آنکه در مسافرت یار آشنا کم بدست می آید تا زنا کند و دلیل علمای ما رح این است که خدا تعالی فرموده است که زانیه و زانی را صد تازیانه زنید و ازین معلوم میشود که تمام حد آنها صد تازیانه است چه اگر چیزی زیاده میبود آنرا بیان میفرمود و اکتفا بصد تازیانه نمیکرد دوم آنست که در نفی فتح باب زناست زیرا چه در مسافرت انسان را حیا کم میشود بسبب بعد از خویش و اقربا چه انسان غالباً حیا از اقربا می کند و نیز در مسافرت و دیار اجنبی در حصول ما یحتاج الیه یعنی ماکول و ملبوس تنگی دست میدهد پس گاهی تحصیل ماکول و ملبوس کسب زنا را خواهد کرد و این قبیح ترین وجوه زناست و باید دانست که قول علی رض که نفی فتنه است موید این وجه دوم است و حدیثیکه دلیل آورده است امام شافعی رح منسوخ است چنانچه نصف دیگر آن حدیث منسوخ است و آن نصف دیگر اینست که اگر ثیب یعنی مردیکه نکاح و وطی کرده با زن ثیب زنا کند پس حد آنها صد تازیانه و سنگسار نمودن است و طریق نسخ آن معلوم است در موضع آن و حاصل کلام اینست که نفی در حق آنها بطریق حد جائز نیست لیکن اگر امام یا قاضی در نفی آنها مصلحتی بیند نفی کنند آنها را بقدریکه در آن مصلحت تواند **ف** یکسال یا کم از آن **ص** لیکن این نفی بطریق تعزیر و سیاست است چه نفی گاهی مفید میشود در بعض احوال پس مفوض است بسوی امام و قاضی آنچه مرویست از بعض اصحاب رض که نفی نموده اند پس آن محمول بر تعزیر و سیاست است **مسئله ۱۱** اگر زنا کند مریضی که حد آن رجم است رجم نموده میشود زیرا چه هلاک آن واجب است پس موقوف نموده نخواهد شد بسبب مرض و اگر حد آن تازیانه باشد پس تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که صحت یابد چه این خوف هلاکت است لهذا دست دزد بریده نمیشود در شدت گرمی و سردی **مسئله ۱۲** اگر زنا کند زن حامل و حد آن رجم باشد رجم کرده نمیشود تا آن زمان که بزاید چه اگر در حالت حمل رجم نموده شود هلاک میشود فرزندیکه در شکم اوست حالانکه خون آن فرزند مباح نیست و اگر حد آن تازیانه باشد تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه نفاس نوعی از مرض است پس انتظار نموده خواهد شد تا آن زمان که صحت یابد بخلاف رجم که در آن درنگ نموده نمیشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه تاخیر آن نموده نمیشود مگر بسبب فرزندیکه در شکم است و آن فرزند جدا شد از و بجهت زائیدن آن و از ابی حنیفه رح مرویست که در رجم آن نیز تاخیر نموده میشود تا آن زمان که فرزند مذکور مستغنی شود از و وقتیکه نباشد کسیکه متکفل باشد به تربیت آن فرزند زیرا چه در تاخیر آن فرزند مذکور از هلاکت محفوظ میماند و هم منقول است که غامدیه بعد از وضع حمل آمد نزد پیغمبر عم تا حد قائم کند بر او پیغمبر عم با او گفت که باز گرد و باش تا آن زمان که مستغنی شود از تو فرزند تو باید دانست که اگر به بینه ثابت شده باشد حد زنا بر زن حامل پس

تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینة کیلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا یفید الحبس والله اعلم

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبه

قال الوطی الموجب للحد هو الزنا وانه فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبهة الملک لانه فعل محظور والحرمة علی الاطلاق
عند التعری عن الملک وشبهته یؤید ذلک قوله علیه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة فی الفعل وتسمی شبهة اشتباه وشبهة
فی المحل وتسمی شبهة حکمیة فالاولی تتحقق فی حق من اشتبه علیه لان معناه ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن لیتحقق الاشتباه والثانیة
تتحقق لقیام الدلیل النافی للحرمة فی ذاته ولا تتوقف علی ظن الجانی واعتقاده والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیة اذا ادعی
الولد ولا یثبت فی الاولی وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیه وهو اشتباه الامر علیه ولم یتمحض فی الثانیة فشبهة الفعل فی ثمانیة مواضع
جاریة ابیه وامه وزوجته والمطلقة ثلثا وهی فی العدة وبائنا بالطلاق علی مال وهی فی العدة وام ولد اعتقها مولاها وهی فی العدة وجاریة المولی فی حق العبد والجاریة المرهونة فی حق
المرتهن فی روایة کتاب الحدود ففی هذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لی ولو قال علمت انها علی حرام وجب الحد والشبهة فی المحل فی ستة مواضع جاریة ابنه والمطلقة طلاقا بائنا
بالکنایات والجاریة المبیعة فی حق البائع قبل التسلیم والممهورة فی حق الزوج قبل القبض والمشترکة بینه وبین غیره والمرهونة فی حق المرتهن فی روایة کتاب الرهن

و حبس انشته شود تا آن زمان که بزاید تا نگریزد بخلاف آنکه اگر باقرار او ثابت شود و هیچ صورت بحبس داشته نمیشود زیرا که انکار او مقبول است نمیدانی که اقرار اسقاط حد کرده میشود و اگر انکار کند پس حبس آن فائده نیست والله اعلم بالصواب

باب در بیان وطی که موجب حد است و وطی که موجب حد نیست مسئله ۱ وطی که موجب حد است زنا است و آن در شرع و لغت عبارت است از وطی نمودن مرد در فرج زنیکه مملوکه نباشد نه بملک نکاح
و نه بملک یمین و نه شبهه ملک باشد و آن زیرا که زنا نام فعل حرام است و حرمت علی الاطلاق در وطی وقتی ثابت میشود که خالی باشد آن وطی از ملک و از شبهه آن و قول پیغمبر صلعم دفع کنید
حدود را بسبب شبهات موید این است ف اینکه مذکور شد بیان زنای شرعی است و اما زنای لغوی عبارت است از تمکین زن مرد را چنین فعل ص و بعد از آن باید دانست که شبهه دو نوع است یکی شبهه
در فعل که آنرا شبهه اشتباه می نامند و دوم شبهه در محل که آنرا شبهه حکمی ف شبهه ملک ص نامند نوع اول از شبهه متحقق و معتبر میشود مگر در حق کسیکه مشتبه شود بر او وطی حرام بوطی حلال زیرا که شبهه اشتباه عبارت
است از آنکه وطی کند وطی حرام را بگمان آنکه آن حلال است و معنی اشتباه آنکه او غیر دلیل حلت را دلیل حلت گمان کرده است پس ضرور است که او غیر دلیل حلت را دلیل حلت گمان کند تا متحقق شود اشتباه لهذا
شبهه مذکور معتبر نیست مگر در حق کسیکه گمان آن نموده باشد نه در حق غیر او و نوع دوم از شبهه متحقق میشود بنا بر آنکه دلیل حلت وطی قائم است فی نفسه ف لیکن با آن دلیل عمل نموده نمیشود بسبب مانعی
ص و این موقوف نیست بر ظن و اعتقاد وطی کننده حرام ف لهذا این شبهه معتبر است در حق جمیع کسان یعنی کسیکه ظن آن کند و کسیکه ظن آن نکند ص باید دانست که حد ساقط میشود بسبب هر دو نوع
شبهه بجهت اطلاق حدیث مذکور مسئله ۲ در صورتیکه شبهه دوم باشد نسب فرزند ثابت میشود از وطی کننده مذکور اگر او دعوی آن فرزند نماید و در صورتیکه شبهه اول باشد نسب فرزند ثابت نمیشود از وطی
کننده مذکور اگرچه او دعوی آن فرزند نماید زیرا که در صورتیکه شبهه اول باشد فعل وطی در آن صورت محض زنا است اگرچه حد ساقط از آن است بسبب امریکه راجع است بسوی وطی کننده مذکور و آن اینست که امر بر او
مشتبه شده باشد امر وطی ف بنا بر ظن او ص و فعل وطی در صورت شبهه دوم زنای محض نیست و باید دانست که شبهه در فعل در هشت موضع است ف یکی ص کنیز پدر ف دوم ص
کنیز مادر ف سوم ص کنیز زوجه ف چهارم ص مطلقه ثلثه که در عدت است ف پنجم ص مطلقه بائنه که بسبب طلاق بعوض مال بائنه شده است و در عدت نشسته است ف
ششم ص ام ولد خواجه که در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه او را در حق آن خواجه ف هفتم ص کنیز خواجه در حق بنده او ف هشتم ص کنیز مرهونه در حق مرتهن بنا بر روایت صحیح
که روایت کتاب الحدود است و باید دانست که مستعیر للرهن ف یعنی کسیکه کنیز دیگری را برای رهن از او مستعار گرفته باشد و با وی وطی کند ص در حکم بمنزله مرتهن است پس در این هشت مواضع حد نیست
بر وطی کننده اگر او بگوید که من گمان نمودم که آن زن حلال است بر من و اگر بگوید که من میدانستم که آن زن بر من حرام است حد واجب میشود بر او و شبهه در محل در شش موضع است ف یکی ص
کنیز پسر ف دوم ص مطلقه بطلاق بائن بالفاظ کنایت ف سوم ص کنیز مبیعه در حق بائع پیش از تسلیم آن بمشتری ف چهارم ص کنیز ممهوره ف یعنی کنیزیکه مهر زن
گردانیده است ص در حق شوهر پیش از آنکه قبض کند آن را زن مذکوره ف پنجم ص کنیز مشترکه در حق یکی از شرکا ف ششم ص کنیز مرهونه در حق مرتهن بنا بر روایت کتاب الرهن

ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام ثم الشبهة عند ابي حنيفة رح تثبت بالعقد وان كان متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقين لا تثبت اذا علم بتحريمه ويظهر ذلك في نكاح المحارم على ما يأتيك ان شاء الله تعالى اذا عرفنا هذا ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطلقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ولا حد على من وطي جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطي جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها علي حرام حد وكذا العبد اذا وطي جارية مولاه لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاع فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت

پس در چنین مواضع حد واجب نیست بر وطی کننده اگرچه او بگوید که من میدانستم که آن زن بر من حرام ست مسئله ۳ + باید دانست که نزد ابو حنیفه رح شبهه ثابت میشود بسبب عقد نکاح اگرچه حرمت آن نکاح متفق علیه باشد و نکاح کننده نیز میداند که آن حرام ست و نزد باقی علما شبهه ثابت نمیشود بسبب عقد نکاح وقتیکه میداند نکاح کننده که آن حرام است و حکم این اختلاف ظاهر شود در صورتیکه نکاح کند کسی محارم خود را و ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۴ - اگر سه طلاق دهد شخصی زن خود را بعد از آن وطی کند آنرا در اثنای عدت و بگوید که من میدانستم که آن حرام است بر من پس حد واجب ست برو زیراچه در صورت مذکوره ملک نکاح که موجب حلت وطی ست بالکلیه زائل شده است پس هیچ شبهه درینجا نیست چه نص قرآن دلالت میکند براینکه حلت منتفی ست در صورت مذکوره و هم اجماع منعقد ست برین پس قول کسیکه مخالف آن باشد معتبر نخواهد بود زیراچه آن خلاف ست ف یعنی قول بلا دلیل ص نه اختلاف ف که پیدا شود از دلیل ص اگر بگوید که ظن نمودم که آن زن بر من حلال ست پس حد واجب نشود زیراچه ظن او درینجا معتبر ست بجهت آنکه اثر ملک نکاح هنوز باقی ست در حق ثبوت نسب فرزند و حبس و نفقه ف چه اگر زن مذکوره فرزندی بزاید تا مدت دو سال از وقت طلاق نسب آن فرزند ثابت میشود و همچنین او محبوس ست بجهت حق نکاح و نفقه او نیز واجبست بر شوهر پس ظن مذکور درینجا معتبر ست برای اسقاط حد بجهت شبهه اشتباه ص و باید دانست که ام ولد که در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه اش و زنیکه خلع نماید و مطلقه بعوض مال که اینها در عدت نشسته اند بمنزله مطلقه ثلثه اند بجهت آنکه حرمت اینها مجمع علیها ست و بعضی آثار نکاح باقیست در عدت ف چنانچه در مطلقه ثلثه ص مسئله ۵ + اگر گفت شخصی زن خود را که انت خلیه یا گفت که انت بریه یا گفت که امرک بیدک و اختیار کرد زن مذکوره ذات خود را و بعد از آن وطی کرد آنرا در اثنای عدت و گفت که من میدانستم که آن زن بر من حرام است حد واجب نشود زیراچه در صورت مذکوره اختلاف صحابه رض ست چه مذهب عمر رض اینست که در صورت مذکوره یک طلاق رجعی واقع میشود و همین حکم ست در جمیع الفاظ کنایات و همچنین ست حکم اگر نیت سه طلاق نماید زیراچه عمر رض در صورت نیز میگوید که یک طلاق رجعی واقع میشود و نیت سه طلاق معتبر نیست مسئله ۶ + حد واجب نیست بر کسیکه وطی کند کنیز پسر یا کنیز پسر پسر را اگرچه بگوید که من میدانستم که آن کنیز بر من حرام ست زیراچه در صورت شبهه حکمیه است چه آن شبهه درینجا ناشی ست از دلیل که آن قول رسول صلعم ست چه فرموده است بمخاطب که تو و مال تو مر پدر راست و باید دانست که جد در حکم پدر ست چه او نیز پدر ست و در صورتیکه فرزندی متولد شود نسب آن ثابت ست از پدر مذکور و لازم می آید برو قیمت کنیز مذکوره ف برای مالک کنیز که پسر وی ست ص مسئله ۷ + اگر وطی کند کسی کنیز پدر یا کنیز مادر یا کنیز زوجه خود را و بگوید که من ظن نمودم که آن کنیز حلال است بر من پس حد واجب نمیشود برو و نه بر قاذف او و اگر بگوید که من میدانستم که کنیز مذکوره بر من حرام ست پس حد واجب میشود برو و همین حکم ست در صورتیکه وطی کند بنده کنیز خواجه خود را زیراچه میان اینها بایکدیگر انبساط فی الجمله ست در گرفتن نفع پس ظن کردن وطی کننده در صورتهای مذکوره در استمتاع که این نوع انتفاع نیز جائز ست پس لاحق شد ویرا شبهه اشتباه و لیکن آن وطی در حقیقت زناست لهذا بر قاذف آن حد واجب نیست و همچنین حکم ست بحسب ظاهر روایت اگر در صورتها کنیز مذکوره بگوید که من ظن نمودم

انه يحل لي والمحل له بدليل في النظام لان الفعل واحد وان وطي جارية اخيه او عمه وقال ظننت انها تحل لي حد لانه لا انبساط في المال فيما بينهما
وكذا سائر المحارم سوى الولاد لما بينا ومن زفت اليه غير امرأته وقالت النساء انها زوجتك فوطيها لا حد عليه وعليه المهر قضى بذلك علي رض وبالعدة
ولانه اعتمد دليلا وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذ الانسان لا يميز بين امرأته وبين غيرها في اول الوهلة فصار كالمغرور ولا يحد قاذفه
الا في رواية عن ابي يوسف رح لان الملك منعدم حقيقة ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة
فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لانه قد ينام على فراشها غيرها من المحارم التي في بيتها وكذا اذا كان اعمى لانه يمكنه التمييز
بالسؤال وغيره الا اذا كان دعاها فاجابته اجنبية وقالت انا زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطيها لا يجب عليه
الحد عند ابي حنيفة رح لكنه يوجع عقوبة اذا كان علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رح عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغو كما
اذا اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهي من المحرمات ولابي حنيفة رح ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يقبل
مقصوده والانثى من بنات بني آدم قابلة للتوالد وهو المقصود فكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقيقة الحل فيورث الشبهة لان الشبهة ما يشبه
الثابت لا نفس الثابت الا انه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر ومن وطي اجنبية فيما دون الفرج يعزر لانه منكر ليس فيه شيء مقدر ومن اتى امرأة في الموضع المكروه او عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند ابي حنيفة رح ويعزر

گر وطی آن حلال ست در حق من وطی کنم دعوی آن بکند زیراچه مباحث میان زن و مرد یکی معمول ست ف پس بسبب دعوی حلت وطی ازینجا شبهه حق مرد چون تحقیق شد پس حد از مرد
ساقط شود ص مسئله ۸ اگر وطی کند کسی کنیز برادر یا کنیز عم خود را حد لازم می آید او را اگرچه بگوید که من ظن کرده بودم که آن حلال ست برای من زیراچه انبساط ف اختلاط ص در مال نیست میان آنها
همین حکم در کنیز جمیع محارم سوی کسانیکه میان آنها میان او قرابت ولاد است ف چون پدر و فرزند ص زیراکه انبساط ف اختلاط ص در مال نیست میان او و میان محارم مذکور مسئله ۹ اگر
نکاح کند مردی زنی را و فرستاده شود غیر آن زن و آن مرد و بگویند زنان که این زن منکوحه تست او وطی کند آن زن را پس واجب نمیشود بر او حد و واجب میشود بر او مهر آن بجهت آنکه باین حکم کرده است علی رض
نیز حکم کرده است علی رض بانکه بر آن زن مذکوره عدت است بجهت آنکه آن مرد اعتماد نموده است بر دلیل که عبارتست از اخبار زنان در موضع اشتباه چه انسان در اول وهله نمی شناسد زوجه خود را الخ پس آن مرد
مانند مغرور ست و بر قاذف آن حد نیست مگر در یک روایت از ابو یوسف رح زیراچه ملک نکاح که موجب حلت وطی ست در صورت تحقیق نیست اصلا ف وجه روایت ابو یوسف رح آنکه وطی
مذکور حلال است در حق آن مرد بحسب ظاهر بنا بر اخبار زنان پس بر قاذف آن حد واجب نخواهد شد چه بنای حکم بر ظاهر است ص مسئله ۱۰ اگر شخصی وطی کرد زنی را که یافته است او را بر فراش خود پس حد واجب است بر او
زیراچه اشتباه نیست بعد از آنکه صحبت دراز شود میان او و میان زن خود پس گمان زن خود بنابر آنکه او یافته است زن مذکوره را بر فراش خود معتبر و مستند بسوی دلیل نیست تا حد ساقط شود و سر آن اینست که گاهی
میخوابد بر فراش آن زن محرم آن زن که در خانه او سکونت دارد و همین حکم است در صورتیکه آن مرد نابینا باشد زیراچه ممکن است ویرا که بپرسد و معلوم نماید که این کیست و هم میتواند که معلوم نماید بآواز او لیکن اگر خواند آن زن را
برای جماع و زن مذکوره قبول کند آنرا و بگوید که من زوجه توام او جماع کند آن زن را پس در این صورت حد لازم نمی آید زیراچه اخبار دلیل ست مسئله ۱۱ اگر شخصی نکاح کند زنی را که حلال نیست برای او نکاح آن بعد از آن وطی کند آنرا
واجب نمیشود بر وی حد نزد ابو حنیفه رح لیکن عقوبت نموده میشود بر او بطریق تعزیر در صورتیکه حرمت آنرا دانسته نکاح کرده باشد و صاحبین و شافعی رح گفته اند که بروی حد واجب است در صورتیکه حرام دانسته او نکاح
کرده باشد زیراچه عقد مذکور بر محل واقع نشده است پس لغو خواهد شد ف چه زن مذکوره محل نکاح نیست ص زیراچه محل نکاح محل تصرف است و محل هر تصرف آنچیز ست که محل حکم آن تصرف تواند شد
حکم نکاح حلت وطی ست و زن مذکوره از محرمات ست ف پس عقد نکاح با آن زن لغو ست ص چنانچه لغو ست عقد نکاح مرد با مرد و دلیل ابو حنیفه رح اینست که عقد مذکور بر محل واقع شده است چه زن مذکوره محل
نکاح ست زیراچه محل هر تصرف آن چیز ست که قابل آن باشد که مقصود آن تصرف از آن حاصل شود و مقصود از عقد نکاح توالد و تناسل ست و هر زن از اولاد آدم قابل آنست پس اولی اینست که عقد مذکور منعقد شود در حق جمیع
احکام آن و مفید شود جمیع احکام او را لیکن بسبب نص مفید نشد حلت وطی او را هرگاه چنین شد پس مورث شبهه خواهد شد زیراچه شبهه چیزیست که مشابه ثابت ست نه عین ثابت لیکن صورت مذکوره که وطی کننده مذکور ارتکاب جرمی نموده که در آن
حد مقرر نیست پس تعزیر نموده خواهد شد مسئله ۱۲ اگر شخصی وطی کند زن اجنبیه را در غیر فرج او چنانچه تفخیذ نماید مثلا پس در صورت شخص مذکور تعزیر ست چه وطی مذکور منکر ست ف یعنی حرام و ممنوع ست شرعا ص
و در آن حد مقرر نیست پس تعزیر آن نموده خواهد شد شخص مذکور مسئله ۱۳ اگر شخصی وطی کند زن اجنبیه را در دبر او یا عمل نماید عمل قوم لوط ف یعنی لواطت کند در اصل حد نیست بر شخص مذکور نزد ابو حنیفه رح ولیکن تعزیر

وقال في الجامع الصغير ويودع في السجن وقالا هو كالزنا فيحد وهو احد قولي الشافعي رح وقال في قول يقتلان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ويروى فارجموا الاعلى والاسفل ولهما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وله انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وغير ذلك ولا هو في معنى الزنا لانه ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب وكذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعي في احد الجانبين والداعي الى الزنا من الجانبين وما رواه محمول على السياسة او على المستحل الا انه يعزر عنده لما بيناه

ومن وطى بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستره الا انه يعزر لما بينا والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به

و در جامع صغیر مبالغه نموده است در تعزیر آن و گفته است که آن شخص در حبس کرده میشود و در بندخانه ف تا آنزمان که توبه کند ص و صاحبین رح گفته اند که فعل مذکور مانند زنا است پس بر فاعل آن حد واجب است و این یک قول شافعی رح است و قول دیگر این است که فاعل و مفعول هر دو قتل کرده میشوند در هر حال ف اعنی آنها محصن باشند یا غیر محصن ص زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بکشید فاعل و مفعول را و در یک روایت آمده است که سنگسار نمائید اعلی و اسفل را و دلیل صاحبین رح این است که وطی مذکور در معنی زنا است چه آن قضای شهوت است در محل مشتهی بر سبیل کمال بر وجهیکه آن وطی حرام محض است و مقصود از آن انزال منی است و دلیل ابی حنیفه رح این است که جماع مذکور زنا نیست زیرا چه اصحاب رض اختلاف نموده اند در حکم آن چه بعضی از آنها گفته اند که حکم آن این است که مرتکب جماع مذکور را باید سوخت و بعضی گفته اند که بروی دیوار باید انداخت و بعضی گفته اند که وی را از مکان بلند ف چون سر بام ص سرنگون باید انداخت مستدابر سنگها باید ریخت و سوای این چیزها گفته اند و نیز جماع مذکور در معنی زنا هم نیست چه آن سبب و انیست تا آن جماع موجب اضاعت ولد و اشتباه نسب شود ف مانند زنا ص و نیز جماع مذکور نادر الوقوع است بنسبت زنا بسبب آنکه رغبت آن از جانب فاعل است نه از جانب مفعول و در زنا رغبت از هر دو جانب است و حدیثی که آورده اند از شافعی رح محمول بر سیاست است یا محمول است بر صورتیکه مرتکب آن مستحل آن باشد یعنی آنرا حلال داند ف و در روضه امام زندویسی مذکور است که اختلاف امام و صاحبین در جماع مرد با مرد است و در جماع مرد با زن در دبر حد واجب است بلا خلاف لیکن اصح آن است که در هر دو صورت اختلاف است کذا فی فتح القدیر ص مسئله ۱۱ اگر شخصی وطی کرد بهائم را ف چون گوسفند مثلا ص پس بر وی حد نیست چه آن در معنی زنا نیست چه زنا جنایت عظیم است بجهت آنکه قضای شهوت است بر سبیل کمال و طبع انسان خواهشمند آنست و این معنی یافته نمیشود در جماع بهائم چه طبع سلیم متنفر است از آن امر و ایضا نیست ستر فرج بهائم و باعث جماع بهائم نیست مر انسان را مگر نهایت سفاهت او یا کمال جوش شهوت حیوانی پس حد نیست بر شخص مذکور لیکن تعزیر است بر وی بنا بر همچه بارها ذکر کرده شد ف که او مرتکب جریمه است ص و آنچه مروی است که آن بهائم را ذبح کرده باید سوخت ف و باید دانست که این قتل و سوخت آن بهائم غیر ماکول اللحم باشد و اگر ماکول اللحم باشد ذبح کرده میشود و نزد امام ابی حنیفه رح سوخته نمیشود و نزد ابی یوسف رح سوخته میشود و ضمان آن واجب میشود بر فاعل آن فعل اگر آن بهائم مملوک غیر وی باشد

ولبنو اجب ومن زنی فی دار الحرب او فی دار البغی ثم خرج الینا لا یقام علیه الحد وعند الشافعی رح یحد لانه التزم باسلامه احکامه اینما کان مقامه ولنا قوله علیه السلام لا یقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولایة الامام منقطعة فیهما فیعری الوجوب عن الفائدة ولا یقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزی من له ولایة الاقامة بنفسه کالخلیفة وامیر المصر یقیم الحد علی من زنی فی معسکره لانه تحت یده

بخلاف امیر العسکر والسریة لانه لم یفوض الیهما الاقامة واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیة او زنی ذمی بحربیة یحد الذمی والذمیة عند ابی حنیفة رح ولا یحد الحربی والحربیة وهو قول محمد رح فی الذمی یعنی اذا زنی بحربیة فاما اذا زنی الحربی بذمیة لا یحدان عند محمد رح وهو قول ابی یوسف رح اولا وقال ابو یوسف رح یحدون کلهم وهو قوله الآخر لابی یوسف رح ان المستامن التزم احکامنا مدة مقامه فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمها مدة عمره ولهذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه یعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل لحاجة کالتجارة ونحوها فلم یصر من اهل دارنا ولهذا یمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی به فانما التزم من الحکم

ف یعنی لیکن حق آن است که حد نیست و حد این نیست که جستجو کرده میشود تا گفتگوی آن فعل کرده منقطع گردد و عار لاحق نشود و بقاء عن مذکور بسبب قیاس آنست که مذکور شد مسئله اگر مسلمانی زنا کند در دار حرب یا در دار بغی و بعد از آن آن شخص در دار اسلام آید پس حد جاری کرده نمیشود برو و نزد شافعی رح حد جاری کرده شود برو زیرا چه او بسبب اسلام خود التزام نموده است احکام شرع را هرجا که باشد و دلیل علمای ما رح یکی این است که رسول صلعم فرموده است که اقامت کرده نمیشود در دار حرب حدود و دوم این است که مقصود و وجوب از حد انزجار است و ولایت حاکم اهل اسلام نیست در دار حرب و در دار بغی پس اگر حد واجب باشد در مرتکب زنا در دار حرب و دار بغی در وجوب آن هیچ فائده نیست ف چه فائده آن این است که اقامت حد نموده شود و چون ولایت حاکم نیست در دار حرب و دار بغی پس اقامت آن در آنجا متصور نیست پس ثابت شد که ارتکاب زنا در دار حرب و دار بغی موجب حد نیست پس باید که اگر شخص مذکور باز از دار حرب به دار اسلام در آید حد برو جاری کرده نخواهد شد زیرا چه زنا می او در وقتیکه مرتکب آن شده بود موجب حد نبود پس بعد از آن موجب آن نخواهد گشت مسئله ۱۲ شخصی که او را ولایت اقامت حد است بنفسه چون خلیفه وقت و امیر مصر هرگاه برای غزا مع لشکر بیرون رود پس او را میرسد که اقامت حد نماید بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه او چه آن مرتکب زنا زیر ولایت امیر مذکور است بخلاف امیر لشکر یا امیر سریه ف یعنی امیر پاره از لشکر یعنی آنها را نمیرسد که اقامت حد نمایند بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه آنها زیرا چه اقامت حد سوی آنها مفوض نیست مسئله ۱۳ اگر حربی در دار اسلام در آید با امان و زنا کند با ذمیه یا ذمی زنا کند با حربیه پس نزد ابو حنیفه رح اقامت حد نموده شود بر ذمی و ذمیه نه بر حربی و حربیه و این قول محمد رح است در حق ذمی وقتیکه زنا کند با حربیه و اگر زنا کند حربی با ذمیه پس در هیچ صورت نزد محمد رح حد نیست بر هیچ یکی از آنها و همین قول اول ابی یوسف رح است و بعد از آن ابو یوسف رح قائل شده است باینکه اقامت حد واجب است بر جمیع آنها ف یعنی حربی و حربیه و ذمی و ذمیه و دلیل ابی یوسف رح این است که مستامن وقتیکه اقامت نماید در دار اسلام التزام احکام شرع می نماید در معاملات چنانچه ذمی التزام آن نموده است تا مدت عمر خود و لهذا حد قذف جاری نموده میشود بر حربی مستامن و کشته میشود بقصاص بخلاف حد شراب چه در اعتقاد او شراب مباح است و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این است که حربی مستامن در دار اسلام برای سکونت نیامده است بلکه برای حاجت چون تجارت و مانند آن پس او از اهل دار اسلام نیست لهذا او متمکن است که باز به دار حرب مراجعت نماید و لهذا اگر قتل کند مستامن را مسلمانی یا ذمی قصاص گرفته نمی شود از آنها و مستامن احکام شرع التزام آن حکم منها

بل يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع في الانصاف يلتزم الانصاف والقصاص وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا
حق الشرع ولمحمد رحمه الله وهو الفرق ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له على ما نذكره ان شاء الله تعالى فامتناع الحد
في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة
وتمكين البالغة من الصبي والمجنون ولابي حنيفة رحمه الله فيه ان فعل الحربي المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرائع على
اصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان ونظير هذا الاختلاف اذا زنى المكره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده
وعند محمد رحمه الله لا تحد **قال** واذا زنى الصبي والمجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعي رحمهما الله يجب الحد عليها وهو رواية عن
ابي يوسف رحمه الله وان زنى صحيح بمجنونة او صغيرة يجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه
فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطئا وزانيا
والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فتعلق
الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة

که مفید است مقصود او و آن حقوق عباد است چه او هرگاه طمع می نماید که انصاف او شود به غیر او پس التزام انصاف خواهد کرد که انصاف برای غیر نیز
نموده شود برای او و قصاص و حد قذف از جمله حقوق عباد است و اما حد زنا پس آن حق شرع است و دلیل محمد رح این است که اصل در باب زنا فعل مرد
و زن تابع است بنا بر آنچه مذکور خواهد شد پس امتناع حد در حق اصل موجب امتناع آنست در حق تابع و اما امتناع حد در حق تابع موجب امتناع آن نیست
در حق اصل **ف** پس در صورتیکه زنا کند حربی مستامن با ذمیه حد نیست بر حربی مذکور پس حد نخواهد شد بر ذمیه مذکوره نیز و در صورتیکه ذمی زنا کند با حربیه
مستامنه حد واجب است بر ذمی مذکور نه بر حربیه مذکوره و سقوط حد در حق حربیه مذکوره موجب این نیست که ساقط شود در حق ذمی مذکور چه این تابع است
ص و نظیر آن این است که اگر زنا کند بالغی با صبیه یا مجنونه حد جاری کرده میشود بر بالغ مذکور نه بر صبیه و مجنونه و اگر تمکین زنا کند بالغه صبی یا مجنون را حد
واجب میشود بر آنها نه بر بالغه مذکوره و دلیل ابی حنیفه رح این است که فعل مستامن زنا است زیرا چه او مخاطب است بنواهی **ف** بصحت عقوبت و عدم آن چه
ص بنابر مذهب صحیح اگر چه مخاطب نیست بعبادات مشروع در حق احکام دنیا و تمکین زنا موجب حد است بر زن زیرا که تمکین آن نماید بخلاف صبی و مجنون چه ایشان
مخاطب و مکلف نیستند و نظیر این اختلاف آن است که اگر زنا کند مکره با زنیکه او مکره هم نیست پس حد جاری کرده میشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و جاری
کرده نمیشود نزد محمد رح **مسئله ۱۸** اگر زنا کند صبی یا مجنون با زن عاقله و بالغه و زن مذکوره راضی باشد بآن در این صورت حد نیست بر صبی و مجنون
و نه بر زن مذکوره زیرا چه زنا مذکور واحد است و زفر و شافعی رح گفته اند که حد واجب است بر زن مذکوره و این یک روایت است از ابی یوسف رح و اگر
عاقل و بالغ زنا کند با زن مجنونه یا صغیره که قابل جماع است پس در این صورت حد واجب است بر زانی مذکور فقط باجماع و دلیل زفر و شافعی رح این است
که عذر از جانب زن موجب سقوط حد نیست در حق مرد و همچنین عذر از جانب مرد موجب سقوط حد نیست در حق زن زیرا چه هر واحد ماخوذ است بفعل خود و دلیل
علمای ما رح این است که فعل زنا صادر میشود از جانب مرد و زن نیست مگر محل آن فعل لهذا مرد را وطی کننده و زانی میگویند و زن را موطوءه و مزنیه **ف**
سوال زن را نیز زانیه میگویند چنانچه در قرآن آمده است **جواب ص** زن را زانیه مجازا میگویند بطریق تسمیه مفعول باسم فاعل چنانچه راضیه بمعنی مرضیه
آمده است مجازا یا بسبب آنکه زن مسبب فعل زنا است بسبب تمکین آن بر فعل زنا پس حد در حق زن متعلق است بتمکین آن بر زنا و فعل صبی زنا نیست
چه زنا فعلی است که صادر شود از کسیکه مخاطب است باینکه او باز ماند از آن و فاعل آن گنهگار شود بسبب ارتکاب آن و فعل صبی چنین نیست

فلا يناط به الحد قال ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفة رح يقول اولاً يحد وهو قول زفر رح لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجئ قائم ظاهرا والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة رح وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين ويمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا ومن اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع ومن زنى بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعن ابي يوسف رح انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة

پس فعل او متعلق نخواهد شد مسئله ۱۹ اگر اکراه کند سلطان شخصی را بفعل زنا حتی که او زنا کند پس بر آن شخص حد نیست و ابوحنیفه رح اول قائل بود بآنکه بر او حد است و بآن قائل است زفر رح زیرا چه زنا از مرد صادر نمیشود مگر بعد از انتشار آلت و این علامت طوع و رغبت است ف پس اکراه متحقق نیست در حق او و وجه قول آخر این است ف که در صورت مذکور سبب ملجی که موجب اکراه است موجود است حقیقةً و ظاهراً و انتشار آلت دلالت نمیکند بر طوع و رغبت چه انتشار گاهی بغیر قصد هم میشود چنانچه در حالت خواب پس دلالت انتشار اعتبار ندارد در مقابل امر یقینی که دلیل اکراه است و اگر اکراه نماید غیر سلطان شخصی را بفعل زنا پس بر آن شخص حد است نزد ابوحنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر شخص مذکور حد نیست زیرا چه فعل او موجب حد نیست ف اکراه است که متحقق میشود از غیر سلطان نیز زیرا چه اثر اکراه که خوف هلاک است از غیر سلطان هم متحقق میشود و ابوحنیفه رح میگوید که اکراه از غیر سلطان متحقق نمیشود بجهت آنکه غیر سلطان قادر نیست بر اینکه قائم و دائم باشد بر سبب اکراه چه دفع آن ممکن است و در حق غیر سلطان سلطان و شخص ... دفع ظلم مقهور است بجهت آنکه غیر سلطان از سلطان ... ممکن است استعانت بجماعت مسلمانان و هم دفع سبب اکراه بسلاح میتواند شد پس اکراه از وی متحقق نخواهد شد و استعانت از اکراه سلطان نزد دیگری نمیتواند شد و چنین هم اندرون ... هم سلطان امکان ندارد ف و باید دانست که فقها گفته اند که این اختلاف میان ابی حنیفه رح و صاحبین رح بنا بر اختلاف عصر و زمان است چه در زمان ابی حنیفه رح غیر سلطان را قدرت نبود که سلطان دفع آن نتواند کرد و در زمان صاحبین رح قوت و تغلب ظاهر شد پس اکراه غیر سلطان هم درین زمانه مورث شبهه است که بسبب آن حد ساقط میشود مسئله ۲۰ اگر چهار بار اقرار کند مردی در چهار مجلس مختلف باینکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره بگوید که او نکاح کرده است مرا یا اقرار کند زن باینکه با او زنا کرده است فلان شخص و شخص مذکور بگوید که من نکاح کرده ام او را پس برینصورت حد نیست بر هیچکس و بر شخص مذکور مهر واجب میشود زیرا چه دعوی نکاح احتمال صدق دارد و نکاح قائم میشود بطرفین یعنی زن و مرد پس آن مورث شبهه خواهد شد و هرگاه ساقط شد حد بسبب شبهه واجب خواهد شد مهر چه تعظیم ... بضع را رایگان نمیرود زیرا چه بضع امر شریف و محترم است مسئله ۲۱ اگر شخصی زنا کرد با کنیز کسی حتی که کنیز مذکوره مرد بسبب زنای او پس واجب میشود بر شخص مذکور دو چیز یکی حد زنا و دوم قیمت آن کنیز زیرا چه او دو جنایت کرده است ف یکی زنا و دوم قتل پس با حکم هر یک جاری خواهد شد و از ابی یوسف رح مروی است که بر شخص مذکور حد واجب نیست زیرا چه وجوب ضمان بر او بسبب ملکیت کنیز مذکوره است و حدوث سبب ملک پیش از اقامت موجب سقوط حد است چنانچه در صورتیکه خرید کند دزد مال دزدی را از مالکش پیش از بریدن دست او

فصار كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه فانما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورثت شبهة **قال** وكل شيء صنعه الامام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه يؤخذ به وبالاموال لان الحدود حق الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها واما حد القذف قالوا المغلب فيه حق الشرع فحكمه حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

قال واذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة وفي الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعي رح وهو يعتبرها

و چنان شد که زنا کند کسی با کنیزی و بعد از آن خرید کند او را از مالکش درین صورت حد واجب نیست و امام ابو حنیفه و محمد رح میگویند که ضمان در صورت مذکوره ضمان قتل است و موجب ملک نیست چه اگر موجب ملک میبود پس واجب میشد ملک در عین کنیز مانند هبه مسروق نه در منافع بضع چه استیفای آن منافع کرده شده است و ملکیکه ثابت میشود بسبب دادن ضمان آن ملک مستند است پس ظاهر نخواهد بود آن ملک در چیزیکه استیفای آن کرده شده است چه آن کنیز معدوم است بخلاف مسئله که بعد ازین مذکور است مسئله ۲۲ اگر زنا کرد شخصی با کنیز کسی حتی که رفت چشم او بسبب زنای او پس درینصورت واجب میشود بر شخص مذکور قیمت آن کنیز و حد ساقط میشود زیراچه شخص مذکور بسبب ضمان مالک آن کنیز نابینا میشود و کنیز مذکوره عین است پس این ملک مورث شبهه میشود و لهذا حد ساقط میشود مسئله ۲۳ حاکمی که بالای او حاکمی نیست چون خلیفه وقت هرگاه مرتکب شود بعملی که دران عقوبت واجب است چون زنا و دزدی و شرب خمر پس واجب نمیشود بر او حدان و لیکن اگر قتل کند انسانی را قصاص گرفته میشود از او و همچنین مواخذه نموده می شود از او باموال مردمان زیراچه حد حق الله تعالی است و اقامت آن بسوی خلیفه مفوض است نه بسوی غیر آن و ممکن نیست او را که خود اقامت حد نماید بر خود چه درین فائده نیست ف بجهت آنکه فائده آن انزجار خلق است و آن حاصل نمی شود از جاری نمودن حد بر خود بدست خود ص بخلاف حقوق عباد ف چون قصاص و اموال چه بآن مواخذه نموده می شود خلیفه ص زیراچه استیفای آن می نماید ولی حق بایطور که خلیفه قادر میگرداند ولی حق را بر خود برای گرفتن حق یا بطور که ولی حق استعانت مینماید از جماعه مسلمانان و اما حد قذف پس حکم آن مانند حکم حدود دیگر است که حق الله است چه گفته اند که در حد قذف حق الله غالب است والله اعلم

باب در بیان شهادت بر زنا و رجوع ازان مسئله ۱ اگر گواهی دهند گواهان بحد متقادم با وجودیکه چیزی مانع آن نبود چون بعد مسافت میان آنها و میان خلیفه یا قاضی پس درینصورت مقبول نیست گواهی آنها مگر در حد قذف فقط و در جامع صغیر مذکور است که اگر گواهی دهند گواهان بر کسی بدزدی یا شرب خمر یا بزنا بعد از مدتی معتبر نیست این گواهی و لیکن آن کس ضامن مال دزدی میشود و اصل این مسئله این است که گواهی در حدودیکه خالص حق الله تعالی است باطل میشود بسبب تقادم و نزد شافعی رح باطل نمیشود و او قیاس میکند ازین

بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احد الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين الحسبتين
من اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة
هيجته ولعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار
لان الانسان لا يعادي نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها
بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه
ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم
على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليست بشرط للحد لانه خالص
حق الله تعالى على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة في
كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة من المالك فيجب على الشاهد اعلامه
وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الاقامة

بر حقوق عباد و بر اقرار بحد ف چه تقادم مانع صحت اقرار نیست بحد متقادم و همچنین تقادم مانع قبول گواهی نیست در حقوق عباد
بعلت آنکه ظاهر این ست که گواهان صادق و این علت یافته میشود در حدود که خالص حق الله تعالی ست ص و دلیل علمای ما ح این ست
که گواه در صورت حد مخیرست میان دو امر مطلوب ف یکی ص ادای شهادت ف دوم ص ستر و عیب پوشی مسلم پس در صورت
مذکوره اگر تاخیر در ادای شهادت بجهت آن ست که گواهان مذکوران اختیار نموده اند ستر و عیب پوشی را پس اقدام بر ادای شهادت بعد ازان
بسبب کینه و عداوت ست که در حرکت و جوش آورده است آنها را پس آنها درین هنگام متهم اند در ادای شهادت و اگر تاخیر آنها در ادای
شهادت بجهت ستر و عیب پوشی نیست پس آنها فاسق خواهند شد بسبب آنکه آنها بغیر عذر ترک نموده اند امر واجب را که ادای شهادت
ست پس حاصل این ست که بعد از گذشتن مدت تقادم متهم می شوند یقینا یا بکذب یا بفسق و این تهمت مانع قبول شهادت ست بخلاف
اقرار چه انسان عداوت نمیکند بر ذات خود و حد زنا و حد شرب خمر و حد دزدی خالص حق الله است لهذا صحیح ست رجوع مقر از اقرار بحد مذکوره
پس تقادم دران مانع قبول شهادت خواهد شد و حد قذف از حقوق عباد ست چه بسبب آن دفع میشود عار از کسیکه قذف نموده بود قاذف در
حق او لهذا صحیح نیست رجوع مقر از اقرار آن و تقادم در حقوق عباد مانع قبول شهادت نیست زیرا چه گواهان بسبب تاخیر شهادت در حقوق متهم بفسق
نمیشوند چه دعوی شرط قبول شهادت ست در حقوق عباد پس تاخیر آنها در ادای شهادت محمول خواهد شد بر اینکه مدعی دعوی آن نموده بود
بخلاف حد سرقه ف چه گواهی گواهان بر آن بسبب تقادم مقبول نمی شود بجهت آنکه گواهان آن بسبب تاخیر نمودن آنها در ادای
شهادت متهم بفسق میشوند ص زیرا چه دعوی برای حد مذکور شرط نیست چه این حد خالص حق الله تعالی ست و جز این نیست که دعوی شرط ست
برای مال و بجهت آنکه مدار عدم قبول شهادت در صورت تقادم بر این ست که حد خالص حق الله ست چه آن سبب اتهام گواهان ست بفسق
و تحقق تهمت در هر فرد آن معتبر نیست و بجهت آنکه دزدی واقع میشود غالبا در شب تاریک در حالیکه مالک مال در خواب و غفلت می ماند
پس واجب ست بر گواهان که مطلع گردانند مالک را بران ف و گواهی دهند بران ص چون در صورت تقادم آنها فی الحال گواهی نداده اند
پس بسبب ترک آن فاسق و گنهگار میگردند و بعد ازان باید دانست که تقادم چنانچه مانع قبول شهادت ست در ابتدا همچنین مانع اقامت حد ست

بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتی لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیه الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستة اشهر فانه قال بعد حین وهکذا اشار الطحاوی رح وابوحنیفة رح لم یقدر فی ذلک وفوضه الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمد رح انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو روایة عن ابی حنیفة وابی یوسف رح وهو الاصح وهذا اذا لم یکن بین القاضی وبینهم مسیرة شهر اما اذا کان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا یتحقق التهمة والتقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رح وعندهما یقدر بزوال الرائحة علی ما یاتی فی بابه ان شاء الله تعالی واذا شهدوا علی رجل انه زنی بفلانة وفلانة غائبة فانه یحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم یقطع والفرق ان بالغیبة ینعدم الدعوی وهی شرط فی السرقة دون الزنا

بعد از قضای قاضی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح پس اگر بگریزد مشهود علیه بعد زدن بعض حد بعد از ان گرفته آورده شود بعد از تقادم زمان پس استیفای باقی حد نموده نمیشود و درین هنگام زیراچه در باب حدود جاری نمودن تمام حد داخل ست در قضای قاضی ف یعنی از تتمه آن ست ف چه مقصود از قضا در حقوق عباد یا اعلام شخص مقضی له ست یا قادر گردانیدن شخص مقضی له ست برای استیفای حق او و این هر دو معنی بمجرد قضا حاصل میشود و تمام شدن آن بر استیفا موقوف نمی ماند اما او تعالی در حقوق خود مستغنی و بی نیاز ست ازین هر دو معنی چه او خود عالم و قادر ست و مقصود از قضا در حقوق الله نیابت قاضی ست از خدای تعالی در استیفای آن بنا بر آن استیفا از تتمه قضا ست در حقوق الله تعالی ھ پس بسبب تقادم چنانچه حکم نمیکند قاضی بحد همچنین اتمام و امضای آن نیز نخواهد شد و باید دانست که فقها اختلاف نموده اند در حد تقادم و در جامع صغیر اشاره کرده است باینکه حد آن شش ماه است زیراچه بلفظ حین که در باب تقادم مذکور ست مقدر بهمین شش ماه است و همچنین اشاره نموده است امام طحاوی رح و ابوحنیفه رح حد آن مقرر نکرده است بلکه مفوض نموده است آن را بسوی قاضی هر عصر و زمان و از محمد رح مرویست که او حد آن یکماه مقرر نموده است چه کمتر از ان عاجل ست و این یک روایت ست از ابوحنیفه و ابی یوسف رح و همین اصح ست و این وقتی ست که نباشد میان گواهان و میان قاضی مسافت یکماه و اما وقتیکه باشد میان آنها و میان قاضی مسافت یکماه پس درین صورت گواهی آنها مقبول ست زیراچه درین صورت مانع ادای شهادت در حق آنها متحقق ست و آن بعد مسافت ست از مکان قاضی پس آنها درین صورت متهم نیستند و حد تقادم در حد شرب نیز همچنین ست نزد محمد رح و نزد شیخین رح اندازه آن بزوال رائحه خمر ست و همین صحیح ست بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ + اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره غائب ست پس حد جاری نموده میشود بر شخص مذکور و اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه او دزدی نموده است مال فلان کس را و حال آنکه آنکس غائب ست پس دست آن شخص بریده نمیشود و فرق میان این هر دو مسئله این ست که تقدم دعوی شرط قبول شهادت ست در صورت دزدی نه در صورت زنا و بسبب غائب بودن صاحب مال دعوی متحقق نمیشود ف سوال باید که در صورت زنا نیز حد قائم کرده نشود بر شخص مذکور زیراچه احتمال ست که زن مذکوره اگر حاضر شود دعوی نماید که موجب شبهه باشد جواب

وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم وان شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يحد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر وان اقر بذلك حد لانه لا يخفى عليه امته او امرأته وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستكرهها وآخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهما وله انه اختلف المشهود عليه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لهما وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة وآخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود

ص احتمال مذکور موهوم ست واعتبار ندارد مسئله ۳ + اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی بانیکه او زنا کرده ست زنی را که آنها نمی شناسند آنرا پس حد واجب نمیشود بر شخص مذکور زیراچه احتمال ست که آن زن منکوحه او باشد یا کنیز او بلکه همین احتمال ظاهر ست ف از حال مسلمان ص واگر کسی اقرار کند بانیکه زنا کرده ست زنی را که او نمی شناسد آن را حد جاری کرده میشود بر آن کس چه اگر زن مذکوره منکوحه یا کنیز او می بود او می شناخت مسئله ۴ + اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی بانیکه او زنا کرده ست فلان زن را و اکراه نموده ست آنرا در فعل زنا و دو گواه دیگر گواهی دهند بانیکه زن مذکوره با آن راضی بود پس درینصورت حد از هر دو ساقط میشود نزد ابوحنیفه رح و همین قول زفر رح ست و صاحبین رح گفته اند که جاری نموده میشود حد بر شخص مذکور فقط زیراچه هر دو فریق گواهان متفق اند برانیکه شخص مذکور زنا کرده ست و آن موجب حد ست بر شخص مذکور و جز این نیست که یک فریق فقط گواهی داده بگناه زائد یعنی بانیکه اکراه نیز نموده ست زن مذکوره را بر فعل زنا ف و این موجب سقوط حد نیست از شخص مذکور ص بخلاف جانب زن مذکوره چه حد در حق او ساقط ست زیراچه اگر رضامندی او شرط وجوب حد ست در حق او پس رضامندی او ثابت نشد بسبب اختلاف گواهان و دلیل ابوحنیفه رح یکی این ست که مشهود به در صورت مذکوره مختلف شد در حق شخص مذکور زیراچه زنا فعل واحد ست که قائم میشود بزن و مرد ف و مشهود به در جانب زن مذکوره مختلف ست پس همچنین مختلف خواهد شد در جانب شخص مذکور ص دوم این ست که دو گواه که گواهی داده اند بر رضامندی زن مذکوره قاذف در حق آن زن اند ف پس آنها مدعی و خصم گشته اند لهذا گواهی آنها مقبول نخواهد شد سوال پس باید که حد قذف بر آنها واجب شود و حال آنکه چنین نیست جواب ص حد قذف ساقط میشود از آنها بسبب گواهی دو گواه دیگر که گواهی داده اند بر اکراه زیراچه زن مذکوره محصنه نیست چه صفت احصان از زن منتفی میشود وقتیکه باکراه زنا کنند آنرا کسی پس دو گواه رضامندی زن مذکوره مدعی و خصم زن مذکوره شده اند در قذف آنها بزن مذکوره و شهادت خصم مقبول نیست پس نصاب شهادت زنا یافته نشد مسئله ۵ + اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی بانیکه او زنا کرده ست زنی را در کوفه و دو گواه دیگر گواهی دهند بانیکه او زنا کرده ست زن مذکوره را در بصره پس درینصورت حد از زن و مرد هر دو ساقط میشود زیراچه مشهود به فعل زنا ست و آن مختلف شد بسبب اختلاف مکان و در هیچ یکی از آن در فعل زنا نصاب شهادت تمام یافته نشد ولیکن حد قذف ساقط میشود از گواهان مذکوران

خلافاً لزفر رح لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة وان اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين من غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق وان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهي بكر درئ الحد عنهما وعنهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسئلة ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة

بخلاف زفر رح بسبب شبهه اینکه فعل زنا در یکجا واحد است بنظر اتحاد زن و صورت نسبت زنا بر هم شهود وجه زنا کرده یک کس است و مزنیه نیز یک کس است در گواهی هر دو فریق گواهان و اگر اختلاف نمایند برین وجه که گواهی دهند دو کس بر شخصی بآنکه او زنا کرده است آن زن را در فلان زاویه خانه و دو کس دیگر گواهی دهند که او زنا کرده است با آن زن در زاویه دیگر از خانه مذکور پس درین صورت حد واجب میشود بر شخص مذکور و بر زن مذکوره نیز و این بنابر استحسان است و مقتضاے قیاس این است که حد واجب نشود چه مکان زنا درین صورت نیز مختلف است حقیقةً و وجه استحسان این است که توفیق میان هر دو گواهی درینجا ممکن است باینطور که جائز است که ابتدای فعل زنا شده باشد در یک زاویه از آن خانه و بعد از آن انتهای آن در زاویه دیگر شده باشد بسبب اضطراب ف و حرکات فاعل و مفعول ص و نیز احتمال است که فعل زنا واقع شده باشد در وسط آن خانه و لیکن کسیکه در مقدم آن خانه است گمان میبرد که آن فعل متحقق شده است در جانب مقدم آن خانه و کسیکه در موخر آن خانه باشد گمان میبرد که فعل مذکور واقع شده در جانب موخر آن خانه پس هر فریق گواهی میدهد موافق زعم خود ص مسئله ۶ اگر چهار گواه گواهی دهند بر شخصی بآنکه او زنا کرده است فلان زن را در وقت طلوع آفتاب در دیر هند ف و آن موضعی است قریب از کوفه که آنرا دیر عبد الرحمن میگویند ص و چهار کس دیگر گواهی دهند بآنکه او زنا کرده است زن مذکوره را در وقت طلوع آفتاب در نخیله ف و آن نیز موضعی است قریب کوفه ص پس درین صورت حد زنا ساقط است از زن و مرد هر دو و نیز حد قذف ساقط است از گواهان مذکوران اما سقوط حد زنا از زن و مرد مذکوران پس بجهت آن است که بیقین معلوم است که یکی از دو فریق گواهان کاذب است لیکن آن فریق معین نیست ف بلکه شبهه کذب دائر است میان هر دو فریق ص و اما سقوط حد قذف از گواهان مذکوران پس بجهت آن است که صدق یکی از دو فریق گواهان محتمل است و این احتمال در هر فرقه جاری است ف پس بر هیچ یکی از آن دو فرقه حد قذف جاری کرده نخواهد شد ص مسئله ۷ اگر چهار گواه گواهی دادند بر زنی بآنکه او زنا کرده است با فلان کس و حال آنکه زن مذکوره باکره است یعنی نظر کردند زنان بسوی آن و گفتند که او بکر است پس درین صورت حد زنا ساقط شود از زن و مرد مذکوران و حد قذف نیز ساقط میشود از گواهان مذکوران زیراچه گواهی زنان حجت است برای اسقاط حد زنا از زن و مرد مذکوران و حجت نیست

فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یجب علیہم وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا وہم عمیان
او محدودون فی قذف او احدہم عبد او محدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود
علیہ لانہ لا یثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وہم لیسوا من اہل اداء الشہادۃ والعبد لیس
باہل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء وان شہدوا بذلک وہم فساق
او ظہر انہم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اہل الاداء والتحمل وان کان فی ادائہ نوع قصور لتہمۃ
الفسق ولہذا لو قضی القاضی بشہادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادتہم شبہۃ الزنا وباعتبار قصور
فی الاداء لتہمۃ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحدان وسیاتی فیہ خلاف الشافعی رح بناء علی اصلہ ان
الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کالعبد عندہ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حدوا لانہم قذفۃ اذ لا حسبۃ عند نقصان
العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادتہم ثم وجد احدہم
عبدا او محدودا فی قذف فانہم یحدون لانہم قذفۃ اذ الشہود ثلثۃ ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب

برای ثبوت حد قذف در حق گواہان مذکوران لہذا اساقط می شود حد زنا از زن و مرد مذکوران و حد قذف واجب نمیشود بر گواہان مسئلہ ۸ اگر چہار
گواہ گواہی دہند بر شخصے باینکہ او زنا کردہ است فلان زن را و حال آنکہ آن گواہان نابینا اند یا محدود اند بحد قذف یا یکی از انہا بندہ است
یا محدود است بحد قذف پس درینصورت حد قذف واجب میشود بر گواہان مذکوران و بر شخص مذکور حد زنا واجب نمیشود زیرا چہ بگواہی گواہان مذکوران
مال ثابت نمیشود پس چگونہ بگواہی آنہا ثابت خواہد شد حد و گواہان مذکوران ف در صورتیکہ ہمہ نابینا اند یا محدود اند بحد قذف ص پس آنہا
اہلیت ادای شہادت ندارند و در صورتیکہ یکی از انہا بندہ باشد پس او اہلیت تحمل و ادای گواہی اصلا ندارد و ہمچنین اگر یکی از انہا محدود باشد
بحد قذف اہلیت ادای شہادت ندارد پس بسبب گواہی آنہا شبہہ زنا ثابت نمیشود زیرا چہ زنا ثابت میشود نزد امام بادای گواہی از گواہان
ف لہذا گواہی آنہا منقلب بقذف گشتہ و آنہا قاذف شدند پس حد قذف بر آنہا لازم آید ص مسئلہ ۹ اگر چہار گواہ گواہی دادند
بزنا در حالیکہ آنہا فاسق اند یا فسق آنہا بعد از ادای شہادت ظاہر شود پس درینصورت حد قذف بر آنہا لازم نمی آید زیرا چہ در ادای شہادت
فاسق اگر چہ نوعی از قصور است بسبب متہم بودن او بکذب بنابر فسق ولیکن او از اہل ادای شہادت و تحمل آن است لہذا اگر حکم کند قاضی
بنابر گواہی فاسق نافذ میشود حکم او نزد علمای ما رح پس در صورت مذکورہ بسبب گواہی آنہا شبہہ زنا ثابت خواہد شد ف پس حد قذف
از انہا ساقط خواہد شد ص و باعتبار قصور در ادای شہادت آنہا بنابر فسق آنہا ثابت می شود شبہہ عدم زنا لہذا اساقط میشود حد زنا از
مشہود علیہ و باید دانست کہ درین مسئلہ اختلاف شافعی رح متصور است بنابر آنکہ نزد او رح فاسق از اہل شہادت نیست پس آن مانند بندہ
است نزد او رح مسئلہ ۱۰ اگر گواہی دہند بزنا کمتر از چہار کس بر آنہا حد قذف لازم می آید زیرا چہ آنہا قاذف اند بجہت آنکہ ادای شہادت
اگر چہ طلب اجر مطلوب است لیکن ادای شہادت بزنا وقتی شمردہ میشود کہ آن شہادت شہادت باشد و گواہی کمتر از چہار کس درین باب
شہادت نیست تا اجر مطلوب شمردہ شود پس گواہی کمتر از چہار کس درین باب قذف است مسئلہ ۱۱ اگر چہار کس گواہی دادند بر شخصے
بزنا و حد زنا زدہ بر او قاضی بنابر گواہی آنہا بعد از ان معلوم شد کہ یکی از انہا بندہ یا محدود است بحد قذف پس درینصورت بر گواہان مذکوران حد
قذف لازم می آید چہ گواہان تا زنا درینصورت سہ کس اند و باید دانست کہ لازم نیست درینصورت بر گواہان مذکوران و نہ بر بیت المال ارش زدن

وان رُجِمَ فدیته علی بیت المال وهذا عند ابی حنیفة رہ و قالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمه الله معناه اذا کان جرحه وعلی هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلی هذا اذا رجع الشهود لا یضمنون عنده وعندهما یضمنون لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارجٌ عن الوسع فینتظم الجارح وغیره فیضاف الی شهادتهم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وهو عامل للمسلمین فتجب الغرامة فی مالهم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفة رہ ان الواجب هو الجلد وهو ضربٌ مؤلم غیر جارح ولا مهلك فلا یقع جارحًا ظاهرًا الا لمعنی فی الضارب وهو قلة هدایته فاقتصر علیه الا انه لا یجب علیه الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة وان شهد اربعة علی شهادة اربعة علی رجل بالزنا لم یحد لما فیها من زیادة الشبهة ولا ضرورة الی تحملها فان جاء الاولون فشهدوا علی المعاینة فی ذلك المکان لم یحد ایضا معناه شهدوا علی ذلك الزنا بعینه لان شهادتهم قد ردت من وجه بـ

واگر در صورت مذکوره رجم کرده باشد قاضی شخص مذکور را ف بنابر گواهی گواهان مذکوران ص پس دیت آن واجب میشود بر بیت المال و این حکم مذکور شد نزد ابو حنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که ارش زدن تازیانه نیز واجب ست بر بیت المال قال رض این اختلاف ست در صورتیکه بسبب زدن تازیانه مجروح شده باشد مشهود علیه و همچنین اختلاف ست اگر بمیرد مشهود علیه بسبب زدن تازیانه ف پس دیت آن واجب ست بر بیت المال نزد صاحبین رح بخلاف قول ابو حنیفه رح ص همچنین اگر رجوع نمایند گواهان ف بعد از آنکه مجروح شود مشهود علیه بسبب زدن تازیانه یا بمیرد ص پس آنها ضامن ارش جراحت نشوند در صورت اول وضامن دیت آن نشوند در صورت دوم نزد و صاحبین رح برخلاف قول ابو حنیفه رح و دلیل صاحبین رح این ست که بسبب گواهی آنها واجب شده ست مطلق ضرب ف خواه جارح باشد یا غیر جارح ص چه احتراز از جرح خارج ست از طاقت و وسعت زننده پس ضرب یکه واجب شده است بسبب گواهی گواهان شامل ست جارح و غیر جارح هر دو را ف جراحت منسوب خواهد شد بسوی گواهی گواهان لهذا ص ضامن آن خواهند شد ف وقتیکه رجوع نمایند از گواهی ص و در صورتیکه آنها رجوع ننمایند واجب خواهد شد دیت آن بر بیت المال زیراچه فعل جلاد منسوب ست بسوی قاضی و قاضی عمل میکند برای مسلمانان پس واجب خواهد شد تاوان فعل مذکور در مال مسلمانان ف که مال بیت المال ست ص چنانچه در صورت رجم و قصاص و دلیل ابو حنیفه رح این ست که واجب نیست ف بسبب گواهی گواهان ص مگر حد که عبارت ست از ضرب مولم که جارح و مهلك نباشد و جارح نمیشود ظاهرا مگر بسبب قصور زننده و آن این ست که زننده طریق زدن تازیانه را خوب نمیداند یا ترك احتیاط نموده ست پس جرح بسوی او منسوب خواهد شد فقط ف نه بسوی گواهی گواهان ص ولیکن بنابر روایت صحیح ضمان آن بر زننده واجب نمیشود تا مردمان از اقامت حد باز نمانند بجهت خوف ضمان مسئله ۱۲ اگر گواهی دهند چهار کس بر گواهی چهار کس بزنا بر شخصی پس حد زنا زده نمیشود بر شخص مذکور بجهت آنکه در گواهی بر گواهی زیاده شبهه ست ف چه هرگاه در نقل کلام واسطه کثیر باشد پس در آن شبهه زیاده واقع میشود ص و در اینجا هیچ ضرورت نیست در آنکه تحمل نمایند گواهان فرع شهادت اصل را پس اگر بعد از آن بیایند گواهان اول و گواهی دهند بر زنای مذکور بعینه در مکانیکه گواهان فرع گواهی داده بودند پس درین هنگام نیز حد زنا جاری کرده نمیشود بر مشهود علیه مذکور زیراچه گواهی گواهان اول رد شده است من وجه بسبب رد شدن

شهادة الفروع فی عین هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشهود لان عددهم
متکامل وامتناع الحد عن المشهود علیه لنوع شبهة وهی کافیة لدرء الحد لا لایجابه واذا شهد اربعة

علی رجل بالزنا فرجم فکلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدیة اما الغرامة فلانه بقی من یبقی
بشهادته ثلثة ارباع الحق فیکون التالف بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعی رح یجب القتل دون
المال بناء علی اصله فی شهود القصاص وسنبینه فی الدیات ان شاء الله تعالی واما الحد فمذهب علمائنا الثلثة رح
وقال زفر رح لا یحد لانه ان کان الراجع قاذف حی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فهو مرجوم بحکم القاضی
فیورث ذلک شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته
فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجة فینفسخ ما یبتنی علیه وهو القضاء فی حقه
فلا یورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غیره لانه غیر محصن فی حق غیره لقیام

القضاء فی حقه فان لم یحد المشهود علیه حتی رجع واحد منهم حدوا جمیعا وسقط

گواهی گواهان فرع در عین حادثه مذکوره چه گواهان فرع قائم بمقام گواهان اصل اند بسبب امر و تحمیل آنها مر گواهان فرع را ولیکن حد قذف زده نمیشود بر گواهان **ف** نه بر گواهان اصل نه بر گواهان فرع **ص** زیرا چه عدد آنها تمام و کامل است و منع حد زنا جاری کرده نشدن بر مشهود علیه بنابر نوعی از شبهه و شبهه مذکوره کافی ست برای دفع حد زنا نه برای وجوب حد قذف **ف** بر گواهان مذکوران **ص** مسئله ۱۳ اگر گواهی ادند چهار کس بر شخصی بزنا و رجم نموده شد آن شخص بعد از آن اگر رجوع نماید از گواهی مذکور یکی از گواهان حد قذف واجب میشود برا و فقط و هم ضمان ربع دیت اما وجوب ضمان ربع دیت پس بجهت آن ست که سه ربع حق باقی ماند بسبب باقی ماندن گواهی سه کس پس بسبب گواهی کسیکه رجوع کرد از گواهی خود تلف نشد مگر ربع حق و شافعی رح گفته ست که واجب میشود قتل آن کس که رجوع کرده نه مال بنابر قاعده شافعی رح در گواهان قصاص که بیان آن خواهد آمد در باب دیت انشاء الله تعالی اما وجوب حد قذف پس آن مذهب سه علمای ما رح ست و زفر رح میگوید که حد قذف واجب نمیشود زیرا چه قاذف مذکور اگر قاذف زنده ست پس آن باطل شد بسبب موت آن زنده **ف** چه آن مرده **ص** اگر قاذف مذکور قاذف مرده است پس آن مرده مرجوم ست بحکم قاضی و آن مورث شبهه ست **ف** در وجوب حد قذف **ص** دلیل علمای ما رح این ست که گواهی بزنا قذف نمیگردد بسبب رجوع مگر بجهت آنکه بسبب آن شهادت فسخ میشود پس آن گواهی در وقت رجوع قذف گردانیده می شود در حق میت **ف** و کسیکه قذف کند میت محصن را حد قذف زده میشود **ص** و آنچه زفر رح گفته است که میت مذکور مرجوم ست بحکم قاضی و آن مورث شبهه ست پس جواب آن این ست که گواهی مذکور که حجت ست هرگاه فسخ شد بسبب رجوع پس حکم قاضی که بنابر آن بود نیز فسخ خواهد شد در حق رجوع کننده پس حکم قاضی بر رجم مذکور مورث شبهه نخواهد شد **ف** برای سقوط حد قذف پس بر حد قذف جاری کرده خواهد شد بر رجوع کننده از گواهی خود **ص** بخلاف آنکه اگر قذف کند آن مرجوم را غیر رجوع کننده مذکور **ف** پس بر آن حد قذف قائم کرده نمیشود **ص** زیرا چه آن مرجوم محصن نیست در حق آن غیر بسبب آنکه حکم قاضی بر رجم آن مرجوم در حق غیر مذکور ثابت و معتبر ست **ف** و آنکه مذکور شد وقتی ست که رجوع کند یکی از گواهان بعد از رجم **ص** و اما اگر رجوع نماید یکی از گواهان پیش از اقامت رجم **ف** و بعد از حکم قاضی بآن **ص** پس درین صورت حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع آن گواهان و ساقط میشود

الحد عن المشهود عليه وقال محمد رحمه الله حدّ الراجع خاصة لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولهذا سقط الحد عن المشهود عليه ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حُدّوا جميعا وقال زفر رحمه الله يحد الراجع خاصة لانه لا يصدّق على غيره ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء به فاذا لم يتصل بقي قذفا فيحدون فان كانوا خمسة فرجع احدهم فلا شيء عليهم لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر حُدّا وغرما ربع الدية اما الحد فلما ذكرنا واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكوا فرجم فاذا الشهود مجوس او عبيد فالدية على المزكين عند ابي حنيفة رحمه الله معناه اذا رجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم

حد از مشهود علیه و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته ست که درین صورت حد قذف جاری نموده می شود بر رجوع کننده فقط زیرا چه گواهی گواهان موکد شده است بسبب حکم قاضی پس آن گواهی فسخ نخواهد شد مگر در حق رجوع کننده فقط چنانچه در صورتیکه رجوع کند یکی از گواهان بعد از اجرای رجم و دلیل شیخین رح این ست که اجرای حد از تتمه حکم قاضی ست پس رجوع در صورت مذکوره چنان شد که رجوع نماید یکی از گواهان پیش از حکم قاضی برجم لهذا در صورت مذکوره ساقط میشود حد از مشهود علیه و اگر رجوع نماید یکے از گواهان پیش از حکم قاضی برجم حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع گواهان و زفر رح میگوید که درینصورت نیز حد قذف جاری نموده میشود بر رجوع کننده فقط زیرا چه رجوع او مصدق نیست در حق غیر او و دلیل علمای ما رح این ست که کلام گواهان در اصل قذف ست و کلام آنها گواهی نمیگردد مگر بسبب حکم قاضی مطابق آن و هرگاه حکم قاضی یافته نشد پس آن کلام قذف باقی خواهد ماند ف چنانچه در اصل قذف بود ص پس حد قذف جاری نموده خواهد شد بر جمیع آنها و اگر پنج کس گواهی داده باشند ف و بعد از رجم رجوع کند یکی از پنج کس ص پس بر رجوع کننده مذکور هیچ لازم نمی آید زیرا چه بسبب باقی ماندن چهار گواه کل حق باقی ست و بعد از آن اگر رجوع نماید یکی از چهار گواه باقی پس درین هنگام حد قذف واجب میشود بر آن هر دو رجوع کننده و واجب میشود بر آن هر دو ربع دیت اما وجوب حد قذف پس بجهت آنست که مذکور شد ف که شهادت بزنا قذف میگردد بسبب رجوع ص و اما وجوب ربع دیت پس بجهت آنست که بسبب باقی ماندن سه گواه باقی مانده ربع حق چه معتبر بقای باقیان ست نه رجوع رجوع کنندگان بنا بر آنچه مقرر ست و معلوم ف در موضع آن پس در صورت مذکوره تلف نشده است بسبب رجوع دو رجوع کننده مگر ربع حق پس آن هر دو رجوع کننده ضامن ربع دیت خواهند شد ص مسئله ۱۴ + اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصے و تزکیه نموده شدند و بعد از آن رجم نموده شد شخص مذکور و بعد از آن معلوم شد که آن گواهان مجوسی اند یا بنده بانیطور که رجوع نمودند تزکیه کنندگان از تزکیه آنها و گفتند آنها مجوسی اند یا بنده پس درین صورت دیت آن واجب می شود بر تزکیه کنندگان نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که در صورت مذکوره دیت آن بر بیت المال ست و بعضے گفته اند که این اختلاف درینست که بگویند که ما آنان با وجود اطلاع بر حال آن گواهان تزکیه نموده بودیم

كما انهم اثنوا على الشهود خيرا فصار كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا على احصانه
وله ان الشهادة انما تصير حجة عاملة بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فيضاف الحكم
اليها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بينما اذا شهدوا بلفظة الشهادة او اخبروا
وهذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبيدا لا يضمنون لان العبد قد يكون
عدلا ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيًّا
وقد مات فلا يورث عنه واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه
ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا
معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة
بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح

و دلیل صاحبین رح این ست که جز این نیست که آن تزکیه کنندگان ثنا گفته اند در حق آن گواهان مانند ثنا تیکه بگویند در حق مشهود علیه باینطور
که گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه ف و درینصورت بر انها هیچ لازم نمی آید پس همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح
این ست که گواهی گواهان حجت و معتبر نشود مگر بسبب تزکیه ف تزکیه کنندگان ص پس تزکیه آنها در معنی علت علت ف حکم
ص است پس حکم مضاف و منسوب خواهد شد بسوی علت علت ف که تزکیه ست ص بخلاف آنکه گواهی دهند آنها باحصان
مشهود علیه چه احصان شرط محض ست و باید دانست که اگر تزکیه کنندگان تزکیه نمایند بلفظ شهادت ف باینطور که بگویند که گواهی
میدهیم باینکه آن گواهان حر و مسلمان اند ص یا ف بلفظ شهادت نگویند بلکه ص بگویند که آنها حر و مسلمان اند پس حکم در
هر دو صورت برابر ست و میان این هر دو صورت هیچ فرق نیست و آنچه مذکور شد وقتی ست که آنها گفته باشند در تزکیه گواهان که این
گواهان حر و مسلمان اند و اما وقتیکه بگویند که آنها عادل اند و بعد ازان ظاهر شود که آنها بنده اند پس درینصورت تزکیه کنندگان ضامن دیت
نمیشوند زیرا چه بنده نیز گاهی عادل میباشد و درینصورت بر گواهان نیز دیت واجب نیست چه کلام آنها گواهی نیست و حد قذف نیز بر آنها
واجب نیست زیرا چه آنها قذف نموده اند زنده را و بعد ازان زنده مرد پس وارث او را نمیرسد که حد قذف جاری کند بر قاذف آن ف
چه حد قذف میراث نمیشود و اگر تزکیه کنندگان قائم و ثابت باشند بر تزکیه خود یا نادانسته تزکیه نموده باشند و بعد ازان ظاهر شود
که گواهان مجوسی اند یا بنده اند پس بر تزکیه کنندگان هیچ چیز لازم نمی آید لیکن درینصورت دیت آن بر بیت المال ست ص ا مسئله ۱۵ ا اگر چهار کس
گواهی بزنا دادند بر شخصی و حکم کرد قاضی برجم او پس کشت آن شخص را کسی و بعد ازان معلوم شد که این گواهان بنده اند پس درینصورت
بر قاتل دیت لازم می آید ف بنا بر استحسان ص و مقتضای قیاس این ست که قصاص واجب شود زیرا چه قاتل کشته است انسان معصوم را
بغیر حق و وجه استحسان همین است که حکم قاضی برجم آن در وقت قتل صحیح بود بحسب ظاهر پس بنا بر ان شبهه ف اباحت قتل ص حاصل
شد بخلاف آنکه اگر قتل کند آنرا پیش از حکم قاضی ف برجم آن ص زیرا چه گواهی گواهان هنوز حجت نشده است و وجه دوم این ست که
که قاتل مذکور ظن کرده است که قتل شخص مذکور مباح ست بنا بر آنکه او اعتماد نموده است بر دلیل اباحت آن که حکم قاضی ست برجم آن

فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه عدة منه بسم وتجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل وان رجم ثم وجدوا عبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأتمر امره واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله فان لم تكن ولدت منه وشهد عليه بالاحصان رجل وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعي رح فالشافعي مر على اصله ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر يقول انه شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه

پس چنان شد که قتل کند کسی شخصی را بگمان آنکه او حربی است بنا بر آنکه بر آن شخص علامت حربیان است و در صورت دیت لازم می آید بر آنکس پس همچنین درینجا نیز و باید دانست که در صورت مذکوره دیت لازم می آید در مال قاتل مذکور نه بر عاقله آن زیرا چه قتل مذکور قتل عمد است و دیت قتل عمد بر عاقله واجب نمیشود و واجب میشود ادای آن دیت در سه سال زیرا چه آن دیت واجب شده است بسبب نفس قتل و اگر در صورت مذکوره ف قتل نکرد کسی آن شخص را بلکه ھ رجم کرد آنرا بحکم قاضی و بعد از آن معلوم شد که گواهان مذکوران بنده اند پس در صورت دیت آن بر بیت المال است چه رجم کننده امتثال امر قاضی نموده است پس فعل او که قتل است برجم منسوب است بسوی قاضی و اگر قاضی خود بدست خود رجم میکرد واجب میشد دیت آن بر بیت المال پس همچنین واجب خواهد شد دیت آن بر بیت المال در صورتیکه رجم کرد آن را کسی بامر قاضی بخلاف آنکه حکم کند قاضی برجم آن شخص و گردن آن زند کسی چه در صورت امتثال امر قاضی نکرده است آن کس مسئله ۱۶ اگر گواهی بزنا دهند گواهان بر شخصی و گویند آنها که مایان قصداً نظر کرده ایم ف بسوی موضع مخصوص در حالت زنا ھ پس گواهی آنها مقبول است ف و بسبب نظر کردن مذکور گواهی آنها مردود نمیشود ھ زیرا چه آنها را مباح است آن نظر تا آنها تحمل شهادت نمایند پس آنها مانند طبیب و قابله اند مسئله ۱۷ اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصی و او گفت که محصن نیستم و حال آنکه مر آن شخص را زنی است که فرزند زائیده است آن زن از شخص مذکور یعنی آن شخص انکار وطی میکند بعد تحقق جمیع شرائط پس رجم نموده میشود شخص مذکور زیرا چه حکم ثبوت نسب فرزند مذکور حکم است بآنکه شخص مذکور وطی نموده است زن خود را لهذا اگر طلاق دهد آنرا طلاق رجعی واقع میشود و احصان ثابت میشود بسبب حکم مذکور و اگر زن آن شخص فرزند نزائیده است لیکن گواهی دهند باحصان شخص مذکور یک مرد و دو زن پس در صورت نیز رجم نموده میشود شخص مذکور و زفر و شافعی رح میگویند که درین صورت رجم نموده نمیشود آن شخص پس این قول شافعی رح بنا بر آن که قاعده نزد او این است که گواهی زنان مقبول نیست در غیر دعوی مال و زفر رح میگوید که احصان اگرچه شرط حکم است ولیکن در معنی علت آن است چه بسبب آن جنایت شدید میشود پس حکم مضاف و منسوب میشود بسوی آن و هرگاه شرط مذکور در معنی علت و مشابه آنها شد پس مقبول نخواهد شد در آن گواهی زنان ف چنانچه مقبول نیست گواهی آنها در اصل جنایت که زنا است

فصار كما اذا شهدا ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا فانه تقبل لما ذكرنا ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرر به المسلم فان رجع شهود الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لزفر وهو فرع ما تقدم

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاخذ وريحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره

ص و چنان شد که اگر گواهی دهند دو ذمی بر ذمی در صورتیکه زنا کرده است بنده او که مسلمان است باینکه ذمی مذکور آزاد کرده است بنده گو را پیش از ارتکاب زنا پس این گواهی آنها مقبول نیست بنا بر آنچه مذکور شد که احصان چنان شرط است که در معنی علت است و دلیل علمای مارح این ست که احصان از خصائل حمیده است و آن مانع ست از ارتکاب زنا بنا بر آنچه سابق مذکور شده است پس احصان در معنی علت آن نخواهد بود پس گواهی گواهان مذکوران باحصان شخص مذکور باشد گواهی آنها است باحصان او در غیر حالت زنا ف و گواهی آنها باحصان او در حالت مذکوره مقبول ست پس همچنین مقبول خواهد شد در حالت زنا نیز ح بخلاف مسئله گواهی دو ذمی بر ذمی که نظیر آورده است آنرا زفر رح زیرا چه عتق بنده مذکور در ان مسئله ثابت ست بگواهی دو گواه مذکور ولیکن سبقت تاریخ عتق آن از وقت زنا ثابت نیست زیرا چه انکار آن تاریخ می کند مسلمان یا بسبب آن ضرر رسد بمسلمان پس اگر رجوع نمایند گواهان احصان پس آنها ضامن دیت نمیشوند بر خلاف قول زفر رح بنا بر آنچه مذکور شد والله اعلم

باب در بیان حد شرب مسئله ۱ اگر شراب خورد مسلمانی و بگیرند آنرا در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او یا بیارند آن را نزد قاضی در حالیکه او مست ست و گواهی دهند گواهان باینکه او شراب خورده است و بوی شراب از دهن او یافته شده است پس واجب میشود بران حد شرب و همچنین واجب میشود بران حد در صورتیکه او اقرار نماید بشرب خمر در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او زیرا چه جنایت شرب خمر ثابت شد بر او و تقادم زمان نیست ف بسبب آنکه ص بوی آن موجود ست و اصل دلیل بر این مسئله حدیث پیغمبر صلعم ست که هر که شراب خورد پس تازیانه زنید او را و اگر بار دیگر شراب خورد بار دیگر تازیانه زنید مسئله ۲ اگر اقرار کند کسی بخوردن شراب بعد رفتن بوی آن پس در نصورت حد زده نمیشود نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که زده میشود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه شراب خورده است بعد از زوال بوی آن و وجه آن این ست که تقادم مانع قبول شهادت ست در حد شرب باتفاق جمیع علمای مارح ولیکن محمد رح تقدیر و اندازه تقادم آن بزمان کرده است یعنی بیکماه بنا بر روایت اصح بسبب قیاس آن بر حد زنا زیرا چه تاخیر متحقق میشود بسبب گذشتن زمان نه بسبب زوال بوی و وجود بوی و عدم آن اعتبار ندارد چه بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود

كما قيل شعر يقولون لي انكه شربت مدامة * فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا * وعندهما يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رض فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة على الشرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتباره والتمييز بين الروائح ممكن للمستدل وانما يشتبه على الجهال واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد رح كما في حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رض ولا اجماع الا براي ابن مسعود رض وقد شرط قيام الرائحة على ما روينا فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم به في مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روي ان عمر رض اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ ونبين الكلام في حد السكر ومقدار حده المستحق عليه انشاء الله تعالى ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار فلا يحد السكران

چنانچه شاعری گفته ست مرا گفت هر کس که خوردی شراب * بگفتم که نه بل بهی خورده ام * و نزد شیخین رح تقدیر و اندازهٔ تقادم آن را بوی ست بنا بر دو وجه یکی قول عبد الله بن مسعود رض ست در وقتیکه شخصی را آورده بودند بحضور او بتهمت خمر خوردن که طلب تنفس نمائید از او پس اگر دریابید از وی بوی شراب پس تازیانه زنید او را دوم اینکه قیام اثر ف که عبارت از بوی آن ست ص دلیل قوی ست بر قرب عهد شرب خمر تقدیر بزمان کرده نمیشود مگر وقتیکه اعتبار اثر متعذر باشد ف چنانچه در باب زنا چنین ست در باب زنا شرعی که آن را دلیل گردانیده شود بر قرب عهد آن ص وانچه گفته ست آن را محمد رح که بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود پس جواب آن این ست که تمیز میان بوی شراب و میان بوی غیر آن ممکن ست مر صاحب تمیز و هوش را و اشتباه آن نیست مگر بر جاهل بی تمیز و اما اقرار بشرب خمر پس آن باطل نمیشود بسبب تقادم نزد محمد رح چنانچه اقرار بزنا باطل نمیشود بسبب تقادم نزد او و بنا بر آنچه تقریر آن گذشت و نزد شیخین رح حد شرب قائم کرده نمیشود مگر بشرطیکه بوی آن موجود باشد بجهت آنکه ابن مسعود رض شرط کرده است آن را چنانچه مذکور شد و حد شرب باجماع صحابه رض ثابت ست و اجماع صحابه بدون رای ابن مسعود رض منعقد نمیشود * مسئله ۳ * اگر گرفتند گواهان شارب خمر را در حالی که بوی آن می آید از دهن او و یا او مست ست و بردند آن را بشهری که دران قاضی ست و درین اثنا بوی آن یا مستی او زائل شد پیش از آنکه برسند نزد قاضی پس درین صورت حد شرب بران جاری کرده میشود نزد جمیع علمای ما رح زیرا که این عذر ست مانند بعد مسافت در حد زنا و گواهان متهم نمیشوند در صورتیکه چنین عذر یافته شود * مسئله ۴ * اگر شخصی مست شود بسبب خوردن نبیذ پس حد لازم می آید برو بجهت آنکه مرویست از عمر رض که او حد شرب قائم کرده است بر اعرابیکه مست شده بود بسبب خوردن نبیذ و باید دانست که کلام در بیان حد مستی و بیان مقدار تازیانه حد شرب خواهد آمد انشاء الله تعالی * مسئله ۵ * اگر بوی شراب آید از شخصی یا قی کند او شراب را پس برو حد شرب واجب نمیشود زیرا که بوی شراب که می آید از و محتمل ست ف یعنی احتمال ست که آن بوی از و بسبب خوردن شراب ست ص یا بسبب آنکه او میان شراب خواران نشسته بود ف چه بوی شراب می آید از کسیکه می نشیند میان آنها ص و همچنین خوردن شراب گاهی باکراه و اضطرار اتفاق میشود و درین صورت حد لازم نمی آید * مسئله ۶ * حد شراب واجب نمیشود مست

حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب
المكره لا يوجب الحد ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا
لاجماع الصحابة رض يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما مر ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد رح انه
لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا وان كان
عبدا فحده اربعون لان الرق منصف على ما عرف ومن اقر بشرب الخمر او السكر ثم رجع لم يحد لانه
خالص حق الله تعالى ويثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابي يوسف رح انه
يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنبينها هناك ان شاء الله ولا يقبل فيه شهادة
النساء مع الرجال لان فيها شبهة البدلية وتهمة الضلال والنسيان والسكران الذي يحد هو الذي
لا يعقل منطقا لا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عند ابي حنيفة رح
وقالا هو الذي يهذي ويختلط كلامه لانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشائخ رح

مگر وقتیکه معلوم شود که او مست شده است بسبب خوردن نبیذ وخورده است آنرا بالطوع ورغبت زیراچه آدمی گاهی مست می شود بسبب خوردن
چیزیکه مباح ست چون بنج وشیر اسپ ماده ونیز انسان گاهی شراب میخورد بسبب اکراه وآن موجب حد نیست مسئله ۷ حد قائم کرده نمیشود
بر شارب خمر در حالت مستی بلکه قائم کرده میشود بعد ازانکه مستی شراب ازو زائل گردد تا حاصل شود وانچه مقصود ست از شرعیت حد یعنی انزجار
مسئله ۸ حد شرب خمر وهمچنین حد مسکر یکه غیر خمر باشد در حق حر هشتاد تازیانه است چه اجماع صحابه رض برین ست وباید دانست که هشتاد
تازیانه متفرق زده میشود بر بدن آن چنانچه در حد زنا بنا بر آنچه در انجا مذکور شده است وبعد ازان باید دانست که بنا بر روایت مشهوره برهنه
نموده میشود شارب خمر در وقت زدن تازیانه واز محمد رح مرویست که برهنه کرده نمیشود زیراچه در باب حد شرب نص قاطع وارد نشده است
پس ضرورست که برای اظهار تخفیف در حد مذکور ترک نموده شود برهنه کردن او ووجه روایت مشهور این ست که اظهار تخفیف آن یکبار
نموده است ف باینطور که عدد تازیانه دران کم مقرر نموده شده است یعنی هشتاد تازیانه بخلاف حد زنا چه دران صد تازیانه است ص
پس حاجت نیست که بار دیگر تخفیف آن نموده شود وباید دانست که اگر شارب خمر بنده یا کنیز باشد پس حد شرب در حق او چهل تازیانه است
زیراچه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست بنا بر انچه بارها ذکر آن شده است مسئله ۹ اگر اقرار کند شخصی بشرب خمر یا شرب مسکر دیگر
چون نبیذ تمر مثلا ص وبعد ازان رجوع نماید از اقرار مذکور پس حد شرب برو جاری کرده نمیشود وجه حد شرب خالص حق الله تعالی ست
مسئله ۱۰ ثابت میشود شرب خمر بگواهی دو گواه ونیز ثابت میشود باقرار یکبار واز ابی یوسف رح مرویست که او شرط میکند اقرار دوبار
واین اختلاف مانند اختلاف ست در سرقه که بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی وباید دانست که گواهی زنان با مردان در حد شرب
مقبول نیست زیراچه در گواهی زن شبهه بدلیت ست ونیز تهمت نسیان وفراموشی ست مسئله ۱۱ باید دانست که حد سکر که موجب
حد ست این ست که سکر باین درجه باشد که صاحب سکر در یافت نکند کلام را اصلا نه قلیل را نه کثیر را وفرق نکند میان زن ومرد ف یعنی
نشناسد که این زن ست یا مرد ص قال رض این نزد ابی حنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که حد سکر مذکور این ست که صاحب سکر
هذیان گوید وکلام مختلط گوید چه این را سکران ومست میگویند در عرف وباید دانست که اکثر مشائخ رح مائل اند بسوی قول صاحبین رح

ودليل

ولہ انّہ یؤخذ فی اسباب الحدود باقصاها درءً للحد ونهایة السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبه التمییز بین شیٔ وشیٔ وما دون ذلك لا یعری عن شبهة الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذًا بالاحتیاط والشافعی رہ یعتبر ظهور اثره فی مشیته وحرکاته واطرافه وهذا مما یتفاوت فلا معنی لاعتباره ولا یحد السکران باقراره علی نفسه لزیادة احتمال الکذب فی اقراره فیحتال لدرئه لانه خالص حق الله تعالی بخلاف حد القذف لان فیه حق العبد والسکران فیه کالصاحی عقوبةً علیه کما فی سائر تصرفاته ولو ارتد السکران لا تبین منه امرأته لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وهذا قول ابی حنیفة ومحمد رہ وفی ظاهر الروایة تکون ردة

باب حد القذف

واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حده الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقوله تعالی والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوهم ثمانین جلدة الآیة والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارة الیه وهو اشتراط اربعة من الشهداء اذ هو مختص بالزنا ویشترط مطالبة المقذوف لان فیه

ودلیل ابی حنیفه رح این ست که شرب خمر از اسباب وجوب حد ست پس نهایت مرتبه آن اعتبار نمود خواهد شد چه در اسباب حد نهایت مرتبه سکر این ست که غالب شود سرور بر عقل باین درجه که باقی نماند او را تمیز میان این وآن وآنچه کمتر ازین مرتبه است پس آن خالی نیست از شبهه هشیاری وباید دانست که معتبر در حرمت مقدار مسکر غیر خمر همان حد سکر ست که صاحبین رح آنرا ذکر نموده اند چه در باب حرمت همین احتیاط ست وشافعی رح در حد سکر مذکور اعتبار نموده است ظهور اثر آن را در رفتار صاحب سکر و در حرکات و در اطراف او ف باینطور که جنبش کند پایهای او ومائل شود سر او در وقت رفتار ھ وعلمای مارح میگویند که این اثر مختلف ومتفاوت میشود ف اسکه گاهی اثر مذکور درست پیدا نمیشود وگاهی در غیر مست ظاهر میشود بسبب ضعف مثلا ھ پس اثر مذکور قابل اعتبار نیست مسئله ۱۴ اگر اقرار کند مست در حالت مستی بچیزی که موجب حد ست چون زنا وغیره پس بروی حد جاری کرده نمیشود چه در اقرار مذکور احتمال کذب ست پس این احتمال اعتبار نموده خواهد شد برای دفع حد چه حد خالص حق الله تعالی ست بخلاف حد قذف چه اگر اقرار کند کسی بقذف در حالت مستی پس حد قذف جاری کرده میشود بر او زیراچه حد قذف خالص حق الله نیست بلکه در ان حق عباد نیز هست پس مست در ان مانند هشیار بجهت عقوبت چنانچه در جمیع تصرفات او ف چون طلاق وعتاق وغیره ھ مسئله ۱۳ اگر مرتد شود مست در حالت مستی بس زن او بائن نمیگردد زیراچه کفر از باب اعتقاد ست وآن متحقق نمیشود در حالت مستی والله اعلم

باب در بیان حد قذف ف بدانکه معنی قذف در شرع این ست که نسبت زنا نماید کسی بسوی مرد محصن یا بسوی زن محصنه وآن کس را قاذف میگویند وآن زن ومرد را مقذوف ھ مسئله ۱ اگر شخصی قذف بزنای صریح نماید مرد محصن یا زن محصنه را پس درینصورت اگر مقذوف درخواست نماید از قاضی که حد قذف جاری کند بر شخص مذکور پس لازم ست قاضی را که حد قذف بران جاری نماید وحد قذف هشتاد تازیانه ست اگر قاذف حر باشد زیراچه حق تعالی در قرآن مجید فرموده ست که کسانیکه رمی کنند محصنات را وچهار گواه نیارند بران پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه ومراد از رمی دشنام بزنا ست باجماع ودر نص هم اشاره هست بآن چه شرط ا چهار گواه مخصوص ست بزنا وباید دانست که شرط اقامت حد قذف بر قاذف یکی این ست که مقذوف طلب آن نماید بسبب آنکه در ان

حقه من حيث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا قال ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا ولا يجرد من ثيابه
لان سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا غير انه ينزع عنه الفرو والحشو لان ذلك يمنع
ايصال الالم به وان كان القاذف عبدا جلد اربعين سوطا لمكان الرق والاحصان ان يكون المقذوف حرا عاقلا
بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزنا اما الحرية فلانه ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب اى الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا يلحق بالصبي والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منهما
والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والعفة لان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا
القاذف صادق فيه ومن نفى نسب غيره وقال لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة
قذف لامه لان النسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له
يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقة سبا له وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اباه
في اسباب المروة ولو قال لست بابن فلان يعني جده لم يحد لانه صادق في كلامه ولو نسبه الى جده

حق اوست باین جهت که دفع عار می شود از وی و دوم این ست که مقذوف محصن باشد بسبب آنکه این شرط در قرآن مذکور ست مسئله ۲
باید که هشتاد تازیانه متفرق زده شود بر اعضای قاذف بنا بر وجهیکه مذکور شده ست در حد زنا و باید دانست که قاذف عریان کرده نمیشود
در وقت زدن تازیانه زیراچه سبب آن یقینی نیست ف چه احتمال ست که قاذف صادق باشد ص پس در اجرای آن شدت نموده نخواهد شد
بخلاف حد زنا ولیکن پوستین و پارچه که در آن حشو باشد از بدن او کشیده میشود زیراچه بسبب این نوع لباس الم باو نمیرسد مسئله ۳ + اگر
قاذف بنده باشد پس حد قذف در حق او چهل تازیانه است چه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست ف بنا بر آنچه بارها مذکور شده است
ص و باید دانست که احصان عبارت ست از آنکه مقذوف حر و عاقل بالغ و مسلمان باشد و نیز عفیف باشد از فعل زنا ف اعنی از
تهمت زنا پاک باشد پس این پنج شرط احصان ست ص اما حریت مقذوف پس بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده ست که
بر آنها یعنی بر کنیزان نصف آن عقوبت ست که بر محصنات ست یعنی بر حرائر پس ازین معلوم شد که اطلاق محصن بر حره است و اما عقل و بلوغ
پس بجهت آن ست که عار لاحق نمیشود مر صبی و مجنون را بسبب عدم تحقق فعل زنا از ایشان و اما اسلام پس بجهت آن شرط احصان ست که
پیغمبر صلعم فرموده ست که مشرک محصن نیست و اما عفت از فعل زنا پس بجهت آن شرط است که عار لاحق نمیشود مر غیر عفیف را و نیز قاذف صادق
ست در حق او مسئله ۴ + اگر نفی کند شخصی نسب کسی را باینطور که بگوید باو که تو فرزند پدر خود نیستی پس حد قذف لازم می آید بر شخص مذکور
و این وقتی ست که مادر آن کس محصنه باشد زیراچه نفی مذکور در حقیقت قذف ست در حق مادر آن کس چه نسب منتفی نمیشود مگر از زانی نه از غیر زانی
مسئله ۵ + اگر شخصی در حالت غضب بگوید بکسی که تو نیستی پسر فلان و حال آنکه فلان پدر وی ست که نسب وی از و ثابت ست پس درین خصوص
بر شخص مذکور حد قذف لازم می آید و اگر بگوید این چنین در غیر حالت غضب پس درین صورت بر او حد قذف لازم نمی آید زیراچه در حالت غضب
مراد ازان سب و دشنام ست و در غیر حالت غضب مراد ازان عتاب ست باینطور که مقصود از نفی مذکور نفی مشابهت آنکس ست با پدر او در خصائل نیکو
چون مروت وغیره مسئله ۶ + اگر بگوید شخصی بکسی که تو پسر فلان نیستی و حال آنکه فلان جد وی ست پس درین صورت بر شخص مذکور حد قذف لازم
نمی آید چه او صادق ست در نفی مذکور و همچنین اگر نسبت کند کسی را بسوی جد او ف باینطور که بگوید باو که تو پسر فلان هستی و فلان جد او ست

لا يحد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة فطالب الابن بحده حد القاذف لانه قذف محصنة بعد موتها ولا يطالب بحد القذف للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد لان العار يلتحق به لمكان الجزئية فيكون القذف متناولا له معنى وعند الشافعي رح يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده على ما نبين وعندنا ولاية المطالبة ليس بطريق الارث بل لما ذكرناه ولهذا يثبت عندنا للمحروم عن الميراث بالقتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ويثبت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر رح واذا كان المقذوف محصنا جاز لابنه الكافر والعبد ان يطالب بالحد خلافا لزفر فهو يقول القذف يتناوله معنى لرجوع العار اليه وليس طريقه الارث عندنا فصار كما اذا كان متناولا له صورة ومعنى ولنا انه عيره بقذف محصن فياخذه بالحد وهذا لان الاحصان في الذي ينسب الى الزنا شرط ليقع تعييرا على الكمال ثم يرجع هذا التعيير الكامل الى ولده والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم يوجد التعيير على الكمال لفقد الاحصان في المنسوب الى الزنا وليس للعبد ان يطالب مولاه بقذف امه الحرة ولا للابن ان يطالب اباه بقذف امه الحرة المسلمة لان المولى لا يعاقب بسبب عبده وكذا الاب بسبب ابنه

ص پس حد قذف بر او لازم نمی آید زیرا چه فرزند فرزند نسبت نموده میشود بسوی جد مجازا و ف گفته میشود که فرزند اوست ص مسئله ۱۰۷ اگر بگوید شخصی کسی را یا پسر زانیه در حالی آنکه مادر آنکس مرده است و محصنه بود پس اگر آنکس مطالبه حد قذف نماید از شخص مذکور حد قذف بر او جاری نموده خواهد شد زیرا چه او قذف کرده است محصنه را بعد از موت آن و بدانکه مطالبه بحد قذف میت سزاوار نیست مگر کسی را که بسبب قذف جرح و قدح واقع میشود در نسب او و آن والد و ولد است زیرا چه عار لاحق میشود بولد مقذوف و بوالد او بسبب جزئیت پس قذف شامل میشود او را از روی معنی و نزد شافعی رح هر وارث را میرسد که مطالبه بحد قذف نماید برای میت زیرا چه حد قذف میراث میشود نزد او بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و نزد علمای ما رح ولایت مطالبه قذف برای میت بطریق میراث نیست بلکه بسبب وجهیکه مذکور شد که عار آن لاحق میشود بوی و لهذا مطالبه حد قذف برای میت میرسد مر کسی را که محروم است از میراث بسبب قتل مورث نیز میرسد مر فرزند دختر را چنانچه میرسد مر فرزند پسر را بخلاف قول محمد رح و همچنین میرسد مر فرزند فرزند را در حالت حیات فرزند بر خلاف قول زفر رح و همچنین اگر مقذوف میت محصن باشد جایز است مر پسر وی را که مطالبه نماید بحد قذف برای او اگرچه پسر مذکور کافر یا بنده باشد بر خلاف قول زفر رح و آنچه میگوید که اگرچه پسر حق مطالبه حد قذف مر پسر کافر را برای مقذوف میت است پس آن خالی نیست از اینکه حق مطالبه حد مذکور مر پسر مذکور را بطریق میراث است یا برای ذات اوست باین سبب که قذف مذکور شامل است مر او را از روی معنی چه عار آن لاحق میشود باو و این هر دو شق باطل است و اما بطلان شق اول پس بجهت آنست که حد قذف میراث نمیشود و اما بطلان شق دوم پس بجهت آنست که هرگاه قذف صریح در حق پسر مذکور موجب حد آن نیست بجهت آنکه او محصن نیست پس در صورتیکه قذف متحقق شود در حق او از روی معنی بطریق اولی موجب حد نخواهد شد و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکوره قذف کننده قذف محصن عیب لاحق کرده است مر پسر مذکور را پس پسر مذکور مواخذه خواهد کرد او را بحد قذف و سر آن این است که احصان مقذوف شرط است تا نسبت کردن زنا بوی نسبت عیب بسوی وی بر وجه کمال متحقق شود و بعد از آن همان نسبت عیب راجع میشود بسوی پسر مقذوف و در صورت مذکوره چنین است و پسر مذکور اگرچه کافر ولیکن کفر منافی اهلیت استحقاق نیست بخلاف وقتیکه قذف صریح متحقق شود در حق پسر مذکور چه در این صورت حد قذف لازم نمی آید زیرا چه در این صورت نسبت عیب بکمال یافته نمیشود بسبب نیافتن احصان در ذات مقذوف مسئله ۱۰۸ بنده را نمیرسد که مطالبه بحد قذف نماید خواجه خود را در صورتیکه خواجه مذکور قذف کند مادر حره او را و همچنین نمیرسد پسر را که مطالبه بحد قذف نماید پدر خود را در صورتیکه قذف نماید مادر آزاد او را که مسلمه است زیرا چه خواجه عقوبت کرده نمیشود بسبب بنده خود و نه پدر عقوبت کرده میشود بسبب پسر خود

ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده ولو كان لها ابن من غيره له ان يطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعي رح لا يبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له بناء على انه يورث عنده وعندنا لا يورث ولا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الاحكام واذا تعارضت الجهتان فالشافعي رح مال الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد باعتبار حاجته وغنى الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا يصح عفو المقذوف عندنا ويصح عنده ومنها انه لا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل وعنده لا يجري وعن ابي يوسف رح في العفو مثل قول الشافعي رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحكام والاول اظهر ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع

ولهذا قصاص کرده نمیشود پدر برای پسر خود و نه خواجه قصاص کرده میشود برای بنده خود و اگر مادر پسر مذکور را پسر دیگر باشد از جانب غیر پدر او پس آن پسر دیگر میرسد که مطالبه نماید بحد قذف مادر خود از پدر مذکور زیرا چه سبب آن که قذف است متحقق است در صورت مذکوره و مانع از مطالبه آن متحقق نیست در حق مطالب

مسئله ۹ اگر شخصی قذف کرد کسی را و بعد از آن مرد آنکس پس حد قذف ساقط میشود و شافعی رح گفته است که ساقط نمیشود و همچنین اگر بمیرد مقذوف بعد از جاری نمودن بعض حد بر قاذف پس باقی حد ساقط میشود نزد علمای ما رح و نزد شافعی رح ساقط نمیشود و این اختلاف بنا بر آن است که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح و میراث نمیشود نزد علمای ما رح و باید دانست که اختلاف نیست در اینکه در حد قذف حق الله است و هم حق عباد زیرا چه حد قذف مشروع شده است برای دفع عار از مقذوف و این نفع مخصوص است بمقذوف فقط پس بدین جهت حد قذف از حق عباد است و هم مشروع است برای انزجار لهذا حد قذف را حد میگویند و مقصود از مشروعیت حد این است که عالم از فساد خالی شود و این علامت است بر اینکه حد قذف حق الله است و همچنین بعضی از احکام آن دلالت میکند بر اینکه حد قذف حق عباد است ف و آن این است که حد قذف ثابت نمیشود مگر وقتیکه دعوی آن نماید کسی و این از لوازم حق عباد است ه و بعضی احکام آن دلالت میکند بر اینکه حد قذف حق الله تعالی است ف و آن این است که استیفای حد قذف مفوض است بسوی قاضی نه بسوی مقذوف ه ص حاصل آنکه در حد قذف هر دو جهت متعارض است و هرگاه دو جهت متعارض شد پس شافعی رح ترجیح داد جهت اول را که حق عباد است و آنرا غالب داشت بر حق الله جهت آنکه حق العبد مقدم است زیرا چه او محتاج است و الله تعالی غنی و بی نیاز است و علمای ما رح ترجیح میدهند حق الله را و آنرا غالب میدارند زیرا چه آنچه در نسبت از حق عباد پس متکفل و متعهد آن مولای اوست پس رعایت حق العبد نیز در ضمن آن حاصل میشود و عکس آن چنین نیست زیرا چه عبد را ولایت استیفای حق الله نیست مگر بطور نیابت و این قاعده جانبین مشهور است و بر آن متفرع میشود مسائل مختلف فیها بعضی از آن مسائل این است که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح و نزد علمای ما رح میراث نمیشود و میراث جاری میشود در حق عباد و جاری نمیشود در حق الله و بعضی از آن مسائل این است که عفو آن صحیح نیست نزد علمای ما رح و صحیح است نزد شافعی رح و بعضی از آن این است که جائز نیست عوض گرفتن از آن و تداخل در آن جاری است نزد علمای ما رح و نزد شافعی رح تداخل در آن جاری نیست و مروی است که قول ابی یوسف رح در عفو مثل قول شافعی رح است و بعض علمای ما گفته اند که در حد قذف حق العبد غالب است و تخریج احکام آن نموده اند لیکن اول اظهر است مسئله ۱۰ اگر شخصی اقرار کند بقذف و بعد از آن رجوع نماید از آن پس رجوع او مقبول نیست زیرا چه در آن حق مقذوف است پس او تکذیب آن خواهد کرد

بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه ومن قال للعربى يا نبطى لم يحد لانه يراد به التشبيه فى الاخلاق او عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربى لما قلنا ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه يراد به التشبيه فى الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه وان نسبه الى عمه او خاله او الى زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحاق واسمعيل كان عماله والثانى لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للتربية ومن قال لغيره زنأت فى الجبل وقال عنيت صعود الجبل حد وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب ع وارق الى الخيرات زناء فى الجبل ؛ وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل فى الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زانى او قال زنأت وذكر الجبل انما يعين الصعود مرادا اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل فيه ولو قال زنأت على الجبل قيل لا يحد لما قلنا وقيل يحد للمعنى الذى ذكرناه ومن قال لآخر يا زانى فقال لا بل انت فانهما يحدان لان معناه لا بل انت زان اذ هى كلمة عطف

بخلاف حديكه خالص حق الله است ف چه رجوع ازان مقبول است ص زيراچه دران كسى تكذيب او نيست مسئله ١١ اگر شخصى بگويد بعربى يا نبطى پس حد قذف بروى لازم نمى آيد زيراچه مراد ازين كلام مذكور تشبيه آن عربى است با نبطى در اخلاق يا در عدم فصاحت همچنين اگر بگويد بعربى كه تو عربى نيستى حد قذف لازم نمى آيد بنابر وجهيكه مذكور شد ف بايد دانست كه نبطى واحد نبط است وآن قومى است در سواد عراق و خارج كوفه كه معروف بخساست و دنائت اند ص مسئله ١٢ اگر بگويد شخصى بكسى كه يا پسر آب آسمان پس او قاذف نميشود زيراچه مراد ازين كلام مذكور تشبيه او در سخاوت وجود او در صفا چه آب آسمان موصوف و ملقب است بصفا و سخاوت مسئله ١٣ اگر شخصى نسبت كند كسى را بسوى عم او يا خال او يا بسوى شوهر مادر او ف يا بنطور كه بگويد كه تو پسر فلان هستى وحال آنكه فلان عم اوست يا خال اوست يا شوهر مادر اوست ص پس آن شخص قاذف نميشود زيراچه هر واحد ازينها را پدر گفته ميشود اما اول پس بجهت آنكه در قرآن مجيد آمده است كه گفته اند پسران يعقوب ع م خطاب به پدر خود كه خواهيم پرستيد خداى ترا و خداى آباى تو ابراهيم و اسمعيل و اسحاق را وحال آنكه اسمعيل ع م عم يعقوب ع م بود واما دوم پس بجهت قول ع م كه خال پدر است واما سوم پس بجهت آنكه شوهر مادر تربيت ميكند ربيب را مسئله ١٤ اگر شخصى بگويد بكسى زنأت فى الجبل ف بهمزه ص و بگويد كه مراد من ازين است كه صعود نمودى تو بر كوه پس او حد قذف زده مى شود نزد شيخين رح و محمد رح گفته است كه حد قذف زده نميشود زيراچه زنأت بهمزه بمعنى صعود است حقيقة و ذكر جبل دلالت ميكند برينكه معنى صعود مراد است و دليل شيخين رح اين است كه زنأت بهمزه مستعمل است در معنى زنا نيز زيراچه بعض عرب لفظ معتل را مهموز و مهموز را معتل ميخوانند و حالت غضب و دشنام دلالت ميكند براينكه معنى زنا مراد است پس حد زده خواهد شد چنانچه در صورتيكه بگويد زنأت بهمزه بدون ذكر جبل و بگويد كه مراد من صعود است و ذكر جبل دلالت نميكند بر معنى صعود مگر وقتيكه مقرون باشد بكلمه على زيراچه زنأت بمعنى صعود بلفظ على مستعمل ميشود مسئله ١٥ اگر بگويد زنأت على الجبل پس نزد بعضى حد قذف واجب نميشود زيراچه لفظ زنأت مقرون است بعلى پس معنى صعود مراد است و نزد بعضى حد قذف واجب ميشود زيراچه حالت غضب و دشنام دلالت ميكند براينكه معنى زنا مراد است مسئله ١٦ اگر شخصى گفت بكسى يا زانى و آنكس گفت آن شخص را كه نه بلكه تو پس درين صورت حد قذف بر هر دو لازم مى آيد زيراچه معنى قول كه نه بلكه تو اين است كه نه بلكه تو زانى هستى پس هر دو قاذف شدند بسبب نسبت نمودن هر يك فعل زنا را بسوى ديگر وسر آن اين است كه كلمه بل براى عطف است

یستدرك بها الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی ومن قال لامرأته یا زانیة فقالت لا بل انت حدت المرأة ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه یوجب اللعان وقذفها الحد وفی البداءة بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باهل له ولا ابطال فی عکسه اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد ولو قالت زنیت بك فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لها یا زانیة لوقوع الشك فی کل واحد منهما لانه یحتمل انها ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقها ایاه وانعدامه منه ویحتمل انها ارادت زنائی ما کان معك بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرك وهو المراد فی مثل هذه الحالة وعلی هذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأة لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قلنا ومن اقر بولد ثم نفاه فانه یلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفی بعده صار قاذفا فیلاعن وان نفاه ثم اقر به حد لانه لما اکذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروری صیر الیه ضرورة التکاذب والاصل فیه حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل والولد ولده فی الوجهین لاقراره به سابقا او لاحقا

و بسبب آن کلمه استدراک شود غلط مسئله ۱۷ اگر شخصی گفت بزن خود یا زانیه و آن زن گفت باو که نه بلکه تو پس درینصورت حد قذف ست لازم می آید بر زن مذکوره و لعان نیست درینصورت زیرا چه آن زن و شوی هر دو قاذف اند و لیکن قذف شوهر در حق زن موجب لعان و قذف زن در حق شوهر موجب حد قذف ست پس ابتدا نموده خواهد شد درینصورت باجرای حد قذف بر زن مذکوره تا باطل شود لعان زیرا چه محدود بحد قذف اهلیت لعان ندارد و اگر عمل بعکس نموده شود ف یعنی ابتدا نموده شود بلعان ص پس هیچیکی از حد و لعان باطل نمیشود پس ابتدا نموده خواهد شد بحد قذف تا ساقط شود لعان و حیله جستن برای اسقاط لعان مستحب ست چه لعان در معنی حد ست و اگر بگوید زن مذکوره در جواب شوهر مذکور که زنا کرده ام با تو پس درینصورت نه حد قذف ست و نه لعان چه درینصورت در حد و لعان هر دو شک ست زیرا چه احتمال ست که مراد آن زن زنا قبل نکاح باشد پس واجب خواهد شد حد زنا بر زن مذکوره نه لعان چه او تصدیق نموده شوهر مذکور را در نسبت دادن فعل زنا بسوی او و بر شوهر هیچ لازم نمی آید چه او تصدیق نکرده است زن مذکوره را و نیز احتمال ست که مراد او فعل زنا وطی بعد از نکاح باشد یعنی بگوید که زنای من همین ست که وطی کرده تو مرا بعد از نکاح زیرا چه من تمکین وطی نکرده ام هیچکس را سوای تو و ظاهرا همین مراد وی ست در چنین حالت و درینصورت واجب میشود لعان نه حد چه قذف درینصورت از جانب شوهر ست نه از جانب زن پس بسبب وقوع احتمال مذکور شک واقع شد در حد و لعان هر دو پس هر دو ساقط خواهد شد مسئله ۱۸ اگر شخصی اقرار کرد بنسب فرزند بچه خود و بعد ازان نفی کرد آنرا از خود پس درینصورت لعان لازم ست زیرا چه نسب فرزند مذکور لازم شده ست مر او را بسبب اقرار او پس بسبب نفی کردن آن از خود لازم می آید قذف در حق زن مذکوره که مادر فرزند مذکور ست پس لعان خواهد کرد و اگر اولا نفی کند فرزند مذکور را و بعد ازان اقرار کند بنسب آن پس درینصورت حد قذف لازم می آید باو زیرا چه او هرگاه تکذیب خود نمود پس باطل شد لعان زیرا چه لعان حد ضروریست که جاری کرده میشود بسبب ضرورت تکاذب و اصل دران حد قذف ست پس در صورتیکه تکاذب مرتفع گشت جاری نموده خواهد شد آنچه اصل ست و نسب فرزند مذکور ثابت ست ازان شخص در هر دو صورت چه او اقرار کرده ست بآن خواه اقرار او پیش از انکار ست چنانچه در صورت اول یا بعد از انکار ست چنانچه در صورت دوم ف سوال درصورت اول هرگاه واجب ست لعان پس باید که نسب فرزند مذکور ثابت نشود جواب ص قطع نسب از لوازم لعان نیست

واللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد وان قال ليس بابنی ولا بابنك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا يعرف لهم اب او قذف الملاعنة بولد والولد حی او قذفها بعد موت الولد فلا حد عليه لقيام امارة الزنا منها وهی ولادة ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا اليها وهی شرط الاحصان ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارة الزنا قال ومن وطی وطیا حراما فی غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فيه ان من وطی وطیا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطی المحرم لعينه وان كان

چه لعان صحیح می شود بدون قطع نسب فرزند چنانچه در صورتیکه نفی ولد کند کسی بعد از گذشتن مدت دراز از وقت ولادت **ف** پس درین صورت لعان لازم می آید و نسب ولد مذکور منقطع نمی شود بلکه نسب او ثابت می ماند و همچنین نسب فرزند منقطع میگردد بی آنکه لعان واجب شود چنانچه در صورتیکه نفی کند شوهر نسب فرزند زن خود را که کنیز است پس درین صورت نسب فرزند مذکور نفی می شود و لعان واجب نمی شود **ص مسئله ۱۹** + اگر بگوید کسی بزن خود که این فرزند که تو داری نه فرزند من است و نه فرزند تو پس درینصورت نه حد قذف است و نه لعان چه شوهر مذکور درینصورت انکار ولادت مینماید و شوهر بسبب انکار ولادت قاذف نمی شود و اگر شخصی قذف کند زنی را که با آن زن اولاد آن زن است لیکن پدر آنها معلوم نیست یا قذف کند زنی را که لعان نموده است بسبب نفی ولد خواه آن ولد زنده باشد هنوز یا زنده نباشد پس درینصورتها حد قذف لازم نمی آید بجهت آنکه علامت زنا یافته می شود در زن مذکوره و آن فرزندی است که آنرا پدر نیست پس عفت آن زن فوت شد بنظر علامت مذکوره و حال آنکه عفت معتقد و فست شرط وجوب حد قذف است بر قاذف و اگر قذف کند زنی را که لعان نموده است بسبب نسبت نمودن فعل زنا بوی بی سبب نفی ولد پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر قاذف مذکور چه علامت زنا یافته نمی شود در زن مذکوره **مسئله ۲۰** + اگر شخصی وطی حرام کند بازنی که او مالک وطی آن نیست پس بر قاذف او حد قذف لازم نمی آید بجهت آنکه عفت یافته نمی شود در مقذوف مذکور و آن شرط احصان وی است و بجهت آن که قاذف مذکور صادق است و باید دانست که قاعده این است که هر که مرتکب شود بوطیی که حرام لعینه است پس بسبب قذف او حد قذف لازم نمی آید زیرا چه زنا عبارت است از وطیی که حرام لعینه باشد و اگر مرتکب شده باشد

محرما لغیره یحد لانه لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجه او من وجه حرام لعینه وکذا الوطی فی الملک والحرمة مؤبدة فان کانت الحرمة موقتة فالحرمة لغیره وابو حنیفة رحه یشترط ان یکون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحدیث المشهور لتکون ثابتة من غیر تردد وبیانه ان من قذف رجلا وطیٔ جاریة مشترکة بینه وبین آخر فلا حد علیه لانعدام الملک من وجه وکذا اذا قذف امرأة زنت فی نصرانیتها لتحقق الزنا منها شرعا لانعدام الملک ولهذا وجب علیها الحد ولو قذف رجلا اتی امتهٔ وهی مجوسیة او امرأته وهی حائض او مکاتبة له فعلیه الحد لان الحرمة مع قیام الملک وهی موقتة فکانت الحرمة لغیره فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رح ان وطی المکاتبة یسقط الاحصان وهو قول زفر رح لان الملک زائل فی حق الوطی ولهذا یلزمه العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق

بعوض ملکیه که حرام لغیره است پس بسبب قذف او حد قذف لازم می آید چه وطی که حرام لغیره است زنا نیست وباید دانست که وطی انسان با زنیکه مملوک وی نیست بهیچ وجه **ف** چون زن اجنبیه **ص** یا مملوک او نیست من وجه چون کنیز مشترکه حرام لعینه است وهمچنین وطی او با زنیکه مملوک او است ولیکن وطی آن حرام است وی را بحرمت موبده **ف** چون کنیز وی که خواهر رضاعی وی است **ص** واما وطی با مملوکه که حرام است وطی آن بحرمت غیر موبده **ف** چون کنیزیکه خواهر آن موطوءه او است بملک نکاح **ص** یا ملک یمین پس آن حرام لغیره است وباید دانست که ابو حنیفه رح در صورت وطی حرام بحرمت موبده شرط نموده است که حرمت موبده ثابت باشد باجماع یا بحدیث مشهور تا آن حرمت ثابت شود بغیر شک و تردد وبیان آن این است که اگر قذف کند کسی شخصی را که وطی کرده است کنیزی مشترکه را در اینصورت حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور بسبب آنکه شخص مذکور وطی کرده است کنیزی را که **ف** من وجه مملوک وی است **ص** ومن وجه مملوک وی نیست وهمچنین حد قذف لازم نمی آید بر قاذف در صورتیکه قذف کند زن مسلمه را که زنا کرده بود در حالیکه زن مذکوره نصرانیه بود مثلا زیراچه از زن مذکوره زنا صادر شده است در غیر ملک من جمیع وجه لهذا حد زنا واجب می شود بر زن مذکوره واگر قذف کند کسی شخصی را که وطی کرده است کنیز خود را که مجوسیه است یا وطی کرده است زن خود را در حالت حیض یا وطی کرده است مکاتبه خود را پس بر قاذف مذکور حد قذف لازم می آید زیراچه حرمت وطی در اینصورتها باوجود ثبوت ملک حرمت موقت است **ف** تا آن زمان که زائل گردد عوارض مذکور اعنی کفر وحیض وعقد کتابت **ص** پس این حرمت حرمت لغیره است لهذا آن زنا نخواهد بود واز ابی یوسف رح مرویست که وطی مکاتبه موجب سقوط احصان است وهمین قول زفر رح است زیراچه مکاتبه مملوک خواجه نیست در حق وطی لهذا اگر وطی کند خواجه مکاتبه خود را لازم می آید بر او عقر آن وعلمای ما رح میگویند که ذات مکاتبه مملوک خواجه است

و وطی

والحرمة لغيره اذهي موقتة ولو قذف رجلا وطئ امته وهي اخته من الرضاعة لا يحد لان الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح ولو قذف مكاتبا مات وترك وفاء لا حد عليه لتمكن الشبهة في الحرية لمكان اختلاف الصحابة رض ولو قذف مجوسيا تزوج بامه ثم اسلم يحد عند ابي حنيفة رح وقالا لا حد عليه وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحارم له حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافا لهما وقد مر في النكاح واذا دخل الحربي دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فيه حق العبد وقد التزم ايفاء حقوق العباد ولانه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزما ان لا يؤذي وموجب اذاه واذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي رح تقبل اذا تاب وهي تعرف في الشهادات واذا حد الكافر في قذف لم تجز شهادته على اهل الذمة لان له الشهادة على جنسه فترد تتمة لحده فان اسلم قبلت شهادته عليهم وعلى المسلمين لان هذه شهادة استفادها بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد

و وطی آن در حق خواجه حرام لغیره است چه آن حرمت موقت است ف تا آنزمان که عاجز شود و مکاتبه از ادای بدل کتابت یا عقد کتابت فسخ نموده شود ص و اگر قذف کند کسی شخصی را که وطی کرده است کنیز خود را که خواهر رضاعی وی است پس حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور زیراچه وطی کنیز مذکوره حرام است در حق خواجه مذکور بحرمت مؤبده و همین صحیح است + مسئله ۲۱ + اگر قذف کند کسی مکاتبی را که مرده است و گذاشته است مال را بقدر بدل کتابت پس بر قاذف مذکور حد لازم نمی آید زیراچه در آزادی مکاتب مذکور شبهه است بنا بر آنکه در آزادی آن اختلاف صحابه رض ست + مسئله ۲۲ + اگر قذف کند کسی مسلمانی را که در حالت کفر خود نکاح کرده بود با مادر خود را پس بر قاذف مذکور حد آن لازم می آید نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حد قذف بر او لازم نیست این اختلاف بنا بر آن ست که نکاح مجوسی با محارم خود صحیح ست میان مجوسیان نزد ابو حنیفه رح و نزد صاحبین رح صحیح نیست و بیان آن گذشته است در کتاب النکاح + مسئله ۲۳ + اگر کافر مستامن در دار اسلام قذف کند مسلمانی را حد قذف بر او لازم می آید زیراچه در حد قذف حق عباد است و مستامن مذکور ایفای حقوق عباد را التزام نموده است چه او طمع این دارد که ایذا داده نشود پس التزام نموده است که او هم ایذا نه دهد کسی را و هم التزام نموده است موجب آنرا اگر ایذا دهد کسی را + مسئله ۲۴ + اگر حد قذف زده شود مسلمانی پس گواهی او مقبول نیست اگرچه او توبه نموده باشد و شافعی رح گفته است که گواهی او مقبول ست وقتیکه توبه نموده باشد و بیان آن خواهد آمد در باب شهادت + مسئله ۲۵ + اگر حد قذف زده شود بر کافری پس گواهی او مقبول نباشد در حق ذمیان زیراچه وی را اهلیت شهادت ست بر جنس او که ذمیان اند پس این شهادت رد نموده خواهد شد چه رد شهادت از تتمه حد قذف است و بعد ازان او اگر مسلمان شود پس گواهی او درین هنگام مقبول خواهد شد بر هر دو فریق یعنی ذمی و مسلمان زیراچه او را بعد از اسلام اهلیت شهادت نو حادث شده است که پیشتر ازان نبود پس رد این شهادت از تتمه حد قذف نیست

بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادتہ لانہ لا شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فرد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادتہ لان رد الشہادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رح انہ ترد شہادتہ اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح **قال** ومن قذف او زنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہ اما الآخران فلان المقصد من اقامۃ الحد حقا للہ تعالی الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبہۃ فوات المقصود فی الثانی وہذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا

بخلاف آنکہ اگر بندہ حد قذف زدہ شود و بعد ازان آزاد شود چہ گواہی او درین ہنگام مقبول نیست زیرا کہ او را اہلیت شہادت نبود در حالت رقیت تا رد آن از تتمہ حد قذف می شد پس رد گواہی او کہ بعد آزادی وی ست از تتمہ حد قذف خواہد بود در حق وے * مسئلہ ۲۶ * اگر یک تازیانہ زدہ شود بر کافری بسبب قذف و بعد ازان مسلمان شود آن کافر و بعد از اسلام باقی تازیانہ زدہ شود بر او پس درینصورت گواہی او مقبول ست زیرا چہ رد شہادت موجب اتمام و اکمال حد ست پس آن صفت ست و آنقدر حد کہ قائم کردہ شدہ ست بعد از اسلام بعض حد ست نہ حد پس رد شہادت صفت آن نخواہد شد و از ابی یوسف رح مروی ست کہ رد کردہ شود شہادت او چہ آنقدر حد کہ قائم کردہ شدہ ست بعد از اسلام اکثر ست و اقل تابع اکثر می شود و آنچہ اول مذکور شد اصح ست * مسئلہ ۲۷ * اگر زنا کرد شخصی چند بار یا شراب خورد چند بار و بعد ازان حد آن جاری کردہ شد بر او پس آن حد بمقابل جمیع آن زناہای سابق واقع می شود در صورت اول و بمقابل جمیع آن خوردن شراب واقع میشود در صورت دوم و ہمچنین اگر قذف کند چند بار و بعد ازان حد آن زدہ شود و دلیل صورت زنا و صورت شرب خمر این ست کہ حد درین دو صورت محض خالص حق اللہ ست و مقصود از اقامت آن انزجار خلق ست از ارتکاب چنین کار و احتمال حصول این مقصود بسبب اقامت حد یکبار قائم ست پس در حصول آن بسبب اقامت حد بار دیگر شک واقع شد ف پس حد بار دیگر قائم نمودہ نخواہد شد بسبب شک مذکور ص بخلاف آنکہ اگر زنا کند کسی و ہم قذف نماید و سرقہ کند و شراب خورد چہ درینصورت برای ہریک ازین امور حد علیحدہ قائم نمودہ می شود زیرا چہ این ہیشہ ہا ہریک جنس علیحدہ ست و مقصود از ہر جنس علیحدہ ست پس میان حد این امور تداخل نخواہد شد بجد زنا و حد شرب خمر و دلیل صورت قذف آنست کہ نزد علمای ما در حد قذف حق اللہ غالب ست بنابران ملحق خواہد شد

بهما وقال الشافعي رح ان اختلف المقذوف او المقذوف به وهو الزنا لا يتداخل لان المغلب فيه حق العبد عنده ٭ **فصل في التعزير**

حد قذف بعد ازان حد زنا یا حد شرب و شافعی رح گفته است که اگر در صورت تکرار قذف مقذوف مختلف باشد ف باینطور که مقذوف اول زید باشد مثلا و مقذوف ثانی عمرو
وسوم بکر ص یا مختلف باشد مقذوف به که فعل زناست ف باینطور که قاذف مذکور قذف نموده باشد اول زید را باینکه او زنا کرده است بفلان
و بعد ازان بار دیگر قذف نماید ورا باینکه او زنا نموده است بازن دیگر غیر اول ص پس درینصورت تداخل نیست بلکه بر هر قذف حد علیحده جاری
نموده خواهد شد چه نزد شافعی رح در حد قذف حق عباد غالب است والله اعلم

فصل در بیان تعزیر ف و آن در لغت بمعنی منع و تادیب است و در شرع عبارتست از عقوبتی که مقدر نیست شرعا بجهت حق الله یا بجهت حق العباد
و سبب آن معصیتی است که دران حد مقرر نیست فعلی باشد آن معصیت یا قولی و باید دانست که تعزیر مشروع است و مشروعیت آن ثابت است
بقرآن چه خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بزدن زوجات برای تادیب و تهذیب و همچنین در حدیث نیز آمده است که پیغمبر صلعم تعزیر نموده بود
شخصی را که گفته بود کسی را یا مخنث و برین اجماع صحابه رض است و بمقتضای عقل و قیاس این است که زجر از افعال قبیحه واجب است تا آدمی بآن
افعال خوگر نشود چه اگر خوگر شود آخر بتدریج مرتکب شود بگناهی که اقبح و افحش است و در فتاوی ترتاشی از امام سرخسی منقول است که تعزیر چیزی معین و مقدر
نیست بلکه آن مفوض است بسوی قاضی زیرا چه مقصود از تعزیر زجر است و احوال مردمان دران مختلف است بعضی ازان زجر پذیر میشود بسبب نصیحت و در حق
بعضی از انها احتیاج میشود بسوی زدن طپانچه و تازیانه و در حق بعضی از انها احتیاج است بسوی حبس و در فتاوی شافی مذکور است که تعزیر بر چهار مرتبه است یکی تعزیر اشراف
اشراف است و انها علوی و علما اند و تعزیر آنها باعلام است باین طور که قاضی بگوید بیکی از انها که بمن خبر رسیده است که تو چنین کار کرده و او پشیمان
شود بسبب گفتن قاضی دوم تعزیر اشراف است و آنها امرا اند و دهقانیان اند که تعزیر آنها بدو طریق است یکی اعلام دوم جر
یعنی کشیدن آنها تا بدروازه قاضی و خصومت نمودن با آنها و سوم تعزیر اوسط الناس است و آنها بازاریان اند و تعزیر آنها بجر و حبس است
و چهارم تعزیر اخسه و ارذال است و تعزیر آنها بجر و حبس و هم بضرب و از ابی یوسف رح مروی است که جائز است سلطان را که تعزیر بمال نماید
باین طور که قدری از مال بگیرد و نزد ابی حنیفه و محمد رح و نزد امام مالک و شافعی و امام احمد بن حنبل رح تعزیر بمال جائز نیست و امام ترتاشی رح
گفته است که تعزیری که واجب میشود برای حق الله پس اقامت آن جائز است مر هر واحد را و ابو جعفر هندوانی رح را پرسیدند که اگر بیند شخصی مردی
را که بازن او فعل زنا میکند آیا میرسد آن شخص را که قتل کند آنرا جواب داد که اگر او میداند که آن مرد باز خواهد ماند از ارتکاب زنا بفریاد و زدن بغیر
سلاح باید که قتل نکند آنرا و اگر بداند که آن مرد باز نخواهد ماند از فعل زنا مگر بقتل پس درین صورت جائز است آن شخص را که قتل کند آن مرد را
و اگر زن مذکوره راضی باشد بفعل زنا پس جائز است آن شخص را که بکشد آن زن را نیز و ازینکه مذکور شد معلوم میشود که تعزیر بضرب جائز است
انسان را اگر چه حاکم و محتسب نباشد و باین تصریح نموده است در منتقی و وجه آن این است که تعزیر مذکور از باب ازاله منکر است و پیغمبر صلعم
امر کرده است هر کس را باینکه ازاله منکر نماید بدست چه او صلعم فرموده است که هر که از شما ببیند منکر را پس باید که تغییر دهد آنرا بدست خود و اگر
قادر نباشد بران پس باید که منع کند بزبان تا آخر حدیث بخلاف حد چه ثابت نیست ولایت اقامت آن مگر والی و قاضی را و بخلاف تعزیری که واجب
میشود بجهت حق عباد بسبب قذف و مانند آن چه آن موقوفست بر دعوی لهذا قائم نمیکند آنرا مگر حاکم یا حکم وقتیکه هر دو مدعی و مدعی علیه حکم نمایند کسی را و بعد ازان
باید دانست که تعزیر در چیزیکه مشروع است وقتیکه مصلحت ببیند دران امام واجب است و همین قول امام مالک و احمد حنبل رح است و نزد شافعی تعزیر واجب نیست

ومن قذف عبداً او امۃً او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانہ جنایۃ قذف

وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا

فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانہ اذاہ والحق الشین بہ

ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولیٰ لانہ

من جنس ما یجب بہ الحد وفی الوجہ الثانیۃ الرای الی الامام ولو قال یا حمار او یا خنزیر لم یعزر لانہ

مسئلہ- اگر شخصی قذف بزنا کند بندہ یا کنیز یا ام ولد را یا کافر را تعزیر کردہ می شود زیرا چہ قذف مذکور جنایت قذف

ست و حد قذف دران واجب نیست بسبب آنکہ شرط آنکہ احصان بمقذوف ست یافتہ نمی شود پس تعزیر واجب خواہد شد و ہمچنین اگر قذف کند

کسی مسلمان را بغیر زنا یعنی دشنام دہد او را بانیطور کہ بگوید او را فاسق ویا کافر ویا خبیث یا دزد پس تعزیر لازم می آید برآنکس زیرا چہ او ایذا دادہ است مسلمان را و عیب

لاحق کردہ بآن و متصور نیست کہ حد واجب گردانیدہ شود از روی قیاس چہ قیاس را در ایجاب حد دخل نیست پس تعزیر واجب خواہد شد ولیکن در صورت

قذف بندہ وغیرہ رسانیدہ خواہد شد تعزیر بنہایت آن و در صورت دشنام مسلمان بفاسق وغیرہ مقدار تعزیر مفوض برای قاضی ووالی است فقلیل

یا کثیر ہر چہ مناسب داند جاری کند و اگر دشنام دہد بانیطور کہ بگوید او را حمار یا خنزیر پس در صورت تعزیر لازم نمی آید زیرا چہ گفتن حمار یا خنزیر

ما الحق الشين به للتيقن بنفيه وقيل في عرفنا يعزر لانه يعد سبا وقيل ان كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان كان من العامة لا يعزر وهذا احسن والتعزير اكثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو يوسف رح يبلغ التعزير خمسا وسبعين سوطا والاصل فيه قوله عليه السلام من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد رح نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه اليه وذلك اربعون سوطا فنقصا منه سوطا وابو يوسف رح اعتبر اقل الحد في الاحرار اذ الاصل هو الحرية ثم نقص سوطا في رواية عنه وهو قول زفر رح وهو القياس وفي هذه الرواية نقص خمسة وهو مأثور عن علي رض فقلده ثم قدر الادنى في الكتاب بثلث جلدات لان ما دونها لا يقع به الزجر وذكر مشائخنا ان ادناه على ما يراه الامام يقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر لانه يختلف باختلاف الناس وعن ابي يوسف رح انه على قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه يقرب كل نوع من بابه فيقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف قال وان رأى الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس فعل لانه صلح تعزيرا وقد ورد الشرع به في الجملة حتى جاز ان يكتفى به فجاز ان يضم اليه

عیب لاحق ... شود مر آن شخص را چه یقین معلوم ست که او حمار و خنزیر نیست و بعضی گفته اند که در زمانه ما تعزیر نموده می شود چه در عرف زمانه ما گفتن حمار و خنزیر دشنام و ایذا شمرده میشود و بعضی گفته اند که اگر آن شخص که او را چنین گفته است کسی از جمله اشراف باشد مانند فقیه یا علوی پس درین صورت تعزیر نموده میشود بر آنکس چه او بسبب گفتن مذکور در وحشت انداخته است آن مرد اشراف را و اگر آن شخص از قبیله عوام است پس تعزیر لازم نیست قال شیخ این قول احسن ست و باید دانست که اکثر عدد تازیانه در تعزیر سی و نه تازیانه است و اقل آن سه تازیانه و این نزد ابی حنیفه رح و امام محمد رح ست و امام ابو یوسف رح گفته است که اکثر عدد در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه است و اصل در تعیین نمودن اکثر عدد تازیانه در تعزیر قول پیغمبر صلعم ست که او صلعم فرموده است کسیکه تازیانه زند بقدر حد در صورتیکه حد مقرر نیست پس آنکس از معتدان ست ف الخ یعنی از جمله تجاوز کنندگان از حد است ص پس ازین حدیث معلوم شد که رسانیدن عدد تازیانه در تعزیر بمقداریکه در حد است جائز نیست و هرگاه رسانیدن این بقدر حد جائز نگشت پس ابوحنیفه و محمد رح نظر کرده اند بسوی حدیکه ادنی ست و آن حد قذف ست در حق بنده و محمول کردند حد را که در حدیث مذکور ست برهمین حد که ادنی ست و آن چهل تازیانه است پس یک تازیانه ازان کم نمودند و اکثر عدد تازیانه تعزیر سی و نه تازیانه مقرر نمودند و ابو یوسف رح اعتبار نموده است کمتر حدی را که در حق حر است چه حریت اصل ست و این هشتاد تازیانه است و پنج تازیانه ازان کم نموده اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه مقرر نموده زیرا چه همین منقول ست از علی رض و ابو یوسف رح تقلید علی رض نموده و یک روایت از ابی یوسف رح این ست که او یک تازیانه کم نموده است و گفته است که اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و نه است و آن قول زفر رح ست و همین موافق قیاس ست و بعد ازان باید دانست که کمترین عدد تازیانه تعزیر را بر سه تازیانه اندازه نموده است محمد رح در کتاب زیرا چه به کمتر ازان زجر متحقق نمیشود و مشائخ رح گفته اند ادنی درجه تعزیر مفوض ست بسوی امام و قاضی پس بهر قدر که بداند که زجر حاصل میشود بهمان قدر اندازه نماید چه حصول زجر مختلف می شود باختلاف مردمان و از ابی یوسف رح مرویست که مقدار آن بنا بر مقدار عظم گناه و صغر آن ست و نیز مرویست از ابی یوسف رح که تعزیر هر گناه نموده میشود قریب بحدیکه در ان باب ست پس تعزیر لمس بوسه نموده میشود قریب بحد زنا و تعزیر دشنام بغیر زنا قریب بحد قذف نموده میشود و باید دانست که اگر امام مصلحت بیند درانکه جمع کند در تعزیر میان ضرب تازیانه و حبس پس جائز است زیرا که هر دو نماید چه حبس صلاحیت این دارد که تعزیر شود و در شرع نیز فی الجمله آمده است چه مرویست که پیغمبر صلعم شخصی را حبس نموده و بسبب التعزیر چون حبس ...

وهذا لم يشرع في التعزير بالتهمة قبل ثبوته كما شرع في الحد لانه من التعزير **قال** واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوات المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء **قال** ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رض ولانه اعظم جناية حتى شرع فيه الرجم ثم حد الشرب لان سببه متيقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقات تتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق **و**قال الشافعي رح تجب الدية في بيت المال لان الاتلاف خطاء فيه اذ التعزير للتاديب غير انه تجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل

لهذا در معصیتی که تعزیر واجب می شود بعد از ثبوت آن حبس جائز نیست پیش از ثبوت آن به سبب تهمت زیرا که حبس تعزیر ست بخلاف معصیتی که دران حد ست چه دران حبس نموده می شود متهم به سبب تهمت زیرا چه تعزیر کمتر از حد ست ولهذا جائز ست که اکتفا نموده شود در تعزیر به حبس هرگاه چنین شد پس جائز ست که جمع نموده شود حبس با ضرب **ص مسئله ۲** ـ اشد ضرب تعزیر ست در تعزیر زیرا چه تخفیف باعتبار عدد تازیانه دران اعتبار نموده شده ست پس تخفیف باعتبار وصف اعتبار نموده نخواهد شد وگرنه مقصود فوت میشود لهذا تخفیف نموده نمیشود در تعزیر باینطور که متفرق زده شود تازیانه بر اعضا و بعد ازان اشد ضرب معتبر ست در حد زنا چه آن ثابت ست بقرآن مجید و حد شرب ثابت ست بقول صحابه رض و نیز زنا جرم عظیم ست حتی که رجم دران مشروع ست و بعد ازان شدت ضرب در حد شرب خمر ست چه سبب آن متیقن ست و بعد ازان شدت ضرب معتبر ست در حد قذف بجهت آنکه شک ست در سبب آن که قذف ست چه قذف احتمال صدق و کذب هر دو دارد و بجهت آنکه شدت دران اعتبار نموده شده ست باینطور که گواهی قاذف مردود ست پس بار دیگر شدت از روی وصف اعتبار نموده نخواهد شد **مسئله ۳** ـ اگر حد زند کسی را امام یا تعزیر نماید و آنکس بمیرد به سبب آن حد و تعزیر پس خون او هدر است یعنی بعوض آن هیچ لازم نمی آید زیرا چه امام مامور ست بآن و آنچه می کند بامر شرع می کند و فعل مامور مقید بشرط سلامت نیست مانند فصاد و بزاغ ای نشترزن **ف** ـ یعنی اگر کسی امر کند بفصاد که فصد نماید و او بامر آنکس فصد آن نماید و آنکس بمیرد پس بر فصاد مذکور هیچ لازم نمی آید همچنین درینجا نیز **ص** بخلاف شوهر وقتیکه تعزیر نماید زوجه خود را چه فعل او مقید بسلامتی ست زیرا چه شوهر امباح ست که تعزیر نماید زوجه خود را و اباحت فعل مقید ست بشرط سلامتی چون مرور در راه و شافعی رح میگوید که در صورت مذکوره واجب میشود دیت آن در بیت المال زیرا چه اهلاک در تعزیر و حد قتل خطا ست چه تعزیر برای تادیب ست نه برای اهلاک لیکن دیت آن واجب بر بیت المال زیرا چه نفع عمل امام عائد ست بسوی عامه مسلمانان پس تاوان واجب خواهد شد در مال آنها که مال بیت المال ست و علمای ما رح میگویند که امام هرگاه اقامت حق الله نمود بر کسی بامر حق تعالی و به سبب آن مرد آنکس پس چنان ست که گویا او بمیرانید حق تعالی مر او را بلا واسطه پس ضمان واجب نخواهد شد والله اعلم

کتاب در بیان سرقه

ف ـ باید دانست که در لغت عبارت ست از گرفتن چیزی که از آن غیر ست بطور

الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالى الامن استرق السمع وقد زيدت عليه اوصاف في الشريعة على مايأتيك بيانه انشاء الله تعالى والمعنى اللغوى مراعى فيها ابتداء وانتهاء اوابتداء لاغير كما اذانقب الجدار على الاستسرار واخذ المال من المالك مكابرة على الجهار في الكبرى اعنى قطع الطريق مسارقة عين الامام لانه هو المتصدى لحفظ الطريق باعوانه وفي الصغرى مسارقة عين المالك اومن يقوم مقامه

قال واذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم اومايبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لاشبهة فيه وجب عليه القطع والاصل فيه قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا الآية ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجناية لاتتحقق دونهما والقطع جزاء الجناية ولابد من التقدير بالمال الخطير لان الرغبات تفتر في الحقير وكذا اخذه لايخفى فلايتحقق ركنه ولاحكمة الزجر لانها فيما يغلب

خفیه و در شرع عبارت ست از انیکه انسان مکلف به ظلم بگیرد مال غیر را بطریق خفیه در حالیکه آن مال محرز باشد یعنی محفوظ باشد از نیکه دست غیر بآن برسد و قیمت آن کم از ده درم نباشد و مملوک غیر باشد بلاشبهه ف و باید دانست که احراز بر دو نوع ست یکی احراز بمکان اعنی بسبب مکانی که بنای آن برای محافظت است چون خانه و دکان و دوم احراز بحافظ است اعنی بسبب نگهبان ص و باید دانست که معنی لغوی سرقه یعنی بخفیه گرفتن مرعی ست در معنی شرعی آن ابتداء و انتهاء ف در صورتیکه سرقه نماید سارق در روز روشن ص و معنی لغوی ابتداء معتبر ست فقط ف در صورتیکه سرقه نماید سارق در وقت شب ص و صورت آن این ست که نقب زند در دیوار خانه خفیةً و بعد از در آمدن در خانه بگیرد مال را آشکارا بزور و غلبه ف و وجه آن این ست که اکثر سرقه ها در وقت شب آخر منجر می شود باینکه بزور و غلبه می گیرد دزد مال را چه وقت شب وقتی ست که فریاد رس نمیرسد بمظلوم پس اگر اکتفا نموده نشود بجهت تحقق سرقه باینکه خفیةً داخل شود دزد در حرز خانه مالک هرآئینه در اکثر سرقه ها ممتنع شود بریدن دست دزدان بخلاف وقتیکه سرقه متحقق شود در روز روشن چه در روز فریاد رس میرسد بمظلوم پس سرقه در روز روشن منجر نمیشود بگرفتن مال بزور و غلبه آشکارا لهذا برای تحقق سرقه در روز معنی لغوی اعتبار نموده شد در ابتدا و انتها ص و باید دانست که در سرقه کبری اعنی قطع طریق خفیه گرفتن از چشم امام متحقق ست چه محافظت و نگهبانی راه بر امام ست باین طور که محافظت آن نماید باعانت اعوان و انصار خود و در سرقه صغری خفیه و پوشیدگی از چشم مالک یافته می شود یا از چشم کسی که قائم مقام مالک ست مسئله ۱۔ اگر دزدی نماید عاقل و بالغ از حرزیکه دران شبهه نیست ده درم را یا چیزی را که قیمت آن ده درم باشد پس بریدن دست او واجب میشود بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده ست که ببرید دست دزد را خواه مرد باشد یا زن ولیکن اعتبار نمودن شرط عقل و بلوغ ضرور ست زیراچه جنایت متحقق نمیشود بدون آن و قطع دست جزای جنایت ست و نیز ضرور ست که شرط نموده شود که مال دزدیده مال خطیر و کثیر باشد ف نه قلیل و حقیر ص زیراچه رغبت کم ست در گرفتن مال حقیر و نیز مال قلیل را بخفیه نمی گیرند ف بلکه بظاهر میگیرند ص پس رکن سرقه که عبارت ست از گرفتن مال بخفیه یافته نمیشود در صورت گرفتن مال قلیل و نیافته میشود حکمت زجر چه رعایت آن نموده میشود در چیزیکه کثیر الوقوع باشد و دزدی مال قلیل کثیر الوقوع نیست بسبب قلت رغبت ف پس ضرور ست که مالیکه بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده میشود کثیر و خطیر باشد

والنقدر بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعي رح التقدير بربع دينار وعند مالك رح بثلثة دراهم لهما ان القطع على عهد رسول الله عليه السلام ما كان الا في ثمن المجن واقل ما نقل في تقديره ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتيقن به اولى غير ان الشافعي رح يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله عليه السلام اثنى عشر درهما والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاكثر في هذا الباب اولى احتيالا لدرء الحد وهذا لان في الاقل شبهة عدم الجناية وهي دارئة للحد وقد تأيد ذلك بقوله عليه السلام لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واسم الدراهم ينطلق على المضروبة عرفا فهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو الاصح رعاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا يجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقيل لانه المتعارف في عامة البلاد وقوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم تعتبر قيمته بها وان كان ذهبا ولا بد من حرز لا شبهة فيه لان الشبهة دارئة وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى قال والعبد والحر في القطع سواء لان النص لم يفصل ولان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فيعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبرنا في الزنا

ف ولیکن در مقدار آن اختلاف ست پس نزد علمای ما رح مقدار آن ده درم ست و نزد شافعی رح مقدار آن ربع دینار ست و نزد مالک رح سه درهم ست و دلیل امام مالک و شافعی رح اینست که قطع دست دزد در عهد رسول صلعم نبود مگر در مقدار بهای سپر و کمتر قیمت سپر که منقول ست سه درم ست و اعتبار نمودن کمتر اولی ست چه آن متیقن ست ولیکن شافعی رح میگوید که قیمت دینار در عهد رسول صلعم دوازده درم بود و ربع آن سه درم ست و علمای ما رح میگویند که اعتبار کردن مقدار اکثر درین باب اولی ست چه دران حیله جستن ست برای دفع حد و سر آن اینست که در کمتر شبهه عدم جنایت ست و شبهه موجب سقوط حد ست و مؤید مذهب علمای ما رح ست قول رسول صلعم که قطع نیست مگر در دینار یا ده درم و باید دانست که اسم درهم اطلاق نموده میشود در عرف و مضروب و ازین معلوم شد که مال سرقه ده درم مضروب باشد یا چیزی باشد که قیمت آن ده درم مضروب باشد چنانچه همین مذکور ست در کتاب و همین ظاهر روایت ست و همین اصح ست چه دران رعایت کمال جنایت ست پس اگر بدزدد کسی بوزن ده درم نقره را که مضروب نیست و قیمت آن کم ست از ده درم ضرب پس قطع دست او واجب نمیشود و باید دانست که معتبر در وزن درهم وزن سبعه ست چه همین وزن متعارف در اکثر بلاد و باید دانست که در انچه مذکور شد که یا بدزدد چیزی را که قیمت آن ده درم باشد اشارت ست باینکه غیر درهم قیمت نموده میشود بدرهم اگرچه آن طلا باشد و باید دانست که ضرور ست که دزدیده باشد مال را از حرزیکه دران شبهه نباشد زیرا چه شبهه دران موجب سقوط حد ست بنابرانچه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ - بنده و آزاد در قطع دست برابر ست بجهت آنکه نصی که درین باب آمده ست دران فرق نیست میان بنده و آزاد و بجهت آنکه تنصیف درینجا متعذر ست پس دست او بریده خواهد شد مانند دست آزاد بجهت محافظت اموال مردمان مسئله ۳ - قطع دست واجب میشود بسبب اقرار یکبار نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح گفته ست که دست دزد بریده نمیشود به سبب اقرار مگر وقتیکه دو بار اقرار کند و مرویست از ابی یوسف رح که اقرار دو بار در دو مجلس مختلف باشد زیرا چه اقرار حجت ست مانند بینه پس قیاس نموده خواهد شد اقرار بر بینه و در بینه دو گواه ضرور ست پس همچنین در اقرار نیز دو بار شرط نموده خواهد شد چنانچه در زنا قیاس نموده شده ست اقرار بر بینه ف لهذا دران اقرار چهار بار شرط نموده شده ست نسبت گواه

ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى به كما في القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة
الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لانه لا تهمة وباب الرجوع في حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع في حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال
يكذبه واشتراط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع **قال** ويجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما في سائر
الحقوق وينبغي ان يسألهما الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها للزيادة في الاحتياط كما مر في الحدود
ويحبسه الى ان يسأل عن الشهود للتهمة **قال** واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان
اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام كالخشب والحشيش والقصب والسمك والطير والصيد والزرنيخ والمغرة والنورة والاصل فيه
حديث عائشة رض قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام في الشئ التافه اي الحقير وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير تقل
الرغبات فيه والطباع لا تضن به فقلما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع في سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فيها

صح ودليل ابي حنيفه ومحمد رح انيست كه سرقه ظاهر ميشود به سبب اقرار يكبار پس اكتفا نموده خواهد شد بآن چنانچه اكتفا نموده ميشود بآن
در قصاص وحد قذف وقياس آن بر گواهي معقول نيست چه بسبب زيادتي گواه در گواهي تهمت كذب كم ميگردد در حق گواهان وتكرار اقرار
هيچ فائده ندارد چه تهمت نيست در حق مقر تا آن تهمت بسبب تكرار اقرار كم شود وهمچنين در تكرار اقرار فائده هم نيست كه بعد از تكرار اقرار باب
رجوع وانكار مسدود گردد چه باب رجوع وانكار در حق حد مسدود نميشود به سبب تكرار اقرار و در حق مال صحيح نيست رجوع وانكار بعد از
اقرار اگرچه يكبار باشد زيرا چه صاحب مال تكذيب انكار آن مينمايد واشتراط تكرار اقرار در زنا بر خلاف قياس ست پس قياس اقرار
بسرقه بران صحيح نيست **مسئله ۴** - قطع دست دزد واجب ميشود به گواهي دو گواه بجهت آنكه به سبب گواهي دو گواه سرقه ظاهر ميشود
چنانچه در جميع حقوق وبايد دانست كه سزاوار ست كه بپرسد امام از گواهان كيفيت سرقه را وهم ماهيت آن و زمان ومكان آن بجهت زيادتي
احتياط چنانچه بيان آن گذشت در باب زنا وغيره وبايد كه امام دزد را در مجلس نگاهدارد بجهت تهمت تا آن زمان كه تفتيش نمايد از احوال گواهان
مسئله ۵ - اگر جماعتي دزدي نمودند ورسيد بهر واحد ازانها ده درم پس دست انها بريده ميشود واگر كمتر از ده درم رسد پس دست انها
بريده نمي شود زيرا چه موجب آن دزديدن نصاب سرقه است يعني ده درم وقطع دست واجب مي شود بر هر واحد بسبب جنايت
مذكور و پس اعتبار نموده خواهد شد در حق هر واحد كمال نصاب سرقه كه عبارت ست از ده درم والله اعلم

باب در بيان چيزي كه به سبب دزديدن آن دست دزد بريده ميشود وچيزيكه به سبب دزديدن آن دست او بريده نميشود

مسئله ۱ - بريده نميشود دست دزد به سبب دزدي چيز حقير كه مباح ست در دار اسلام چون هيزم وكاه ونى وماهي وطير وصيد و
زرنيخ واهك وگل سرخ بجهت آنكه عايشه رض گفتست كه در عهد رسول صلعم بريده نشد دست دزد بسبب دزديدن تافه يعني چيز حقير
وبجهت آنكه چيزيكه جنس آن مباح ست در اصل خلقت باعتبار صورت وهم مرغوب نيست چون اشياى مذكوره پس رغبت مردمان در ان
كم ست وطبيعت انسان نيز بآن بخل نميكند پس كمتر ست كه بگيرد كسي چنين چيز را بدون مرضي مالك وهرگاه چنين شد پس حاجت نيست
كه در گرفتن چنين چيز زجري مقرر نموده شود يعني حد ولهذا قطع دست واجب نيست بسبب دزديدن كمتر از ده درم وبجهت آنكه حرز

ناقص لا یوی ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارة لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکة العامة التی کانت فیه وهو علی تلک الصفة تورث الشبهة والحد یندرئ بها ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قوله علیه السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف رح انه یجب القطع فی کل شئ الا الطین والتراب والسرقین وهو قول الشافعی رح والحجة علیه ماذکرنا **قال** ولا قطع فیما یتسارع الیه الفساد کاللبن واللحم والفواکه الرطبة لقوله علیه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیه السلام لا قطع فی الطعام والمراد والله اعلم ما یتسارع الیه الفساد کالمهیا للاکل منه وما فی معناه کاللحم والثمر لانه یقطع فی الحنطة والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیها لقوله علیه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواه الجرین والجران قطع قلنا اخرجه علی وفاق العادة والذی یوویه الجرین فی عادتهم هو الیابس من الثمر وفیه القطع **قال** ولا قطع فی الفاکهة علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز ولا یقطع فی الاشربة المطربة لان السارق یتاول

ناقص ست لهذا چوب ها انداخته می شود بیرون و در اندرون سرا داخل کرده نمیشود مگر برای بنای عمارت نه برای احراز و محافظت وطیر پرواز می کند و صید می گریزد و همچنین چیزیکه جنس آن مباح ست در اصل چون اشیای مذکوره پس آن در اصل مشترک ست میان همه و این شرکت موجب شبهه است و بسبب آن حد مندفع میشود و باید دانست که ماهی خشک نمکین و ماهی تازه هر دو برابر ست و همچنین داخل ست در طیر ماکیان و بط و کبوتر چه قول پیغمبر صلعم که قطع نیست در طیر مطلق ست و شامل ست ماکیان وغیره را که مذکور شد و از ابی یوسف رح مرویست که قطع دست واجب ست بسبب دزدیدن هر چیز مگر بسبب دزدیدن تراب و گل و سرگین و همین قول شافعی رح ست لیکن حدیث عایشه رض که مذکور شد حجت ست بر آنها رح **مسئله ۲** - قطع نیست در چیزیکه بشتاب فاسد و متغیر میگردد چون شیر و گوشت و فواکه رطب بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمی شود دست دزد به سبب دزدیدن ثمر و کثر و کثر بمعنی جمار **ف** بضم جیم و تشدید میم ست اعنی مغز میانه درخت خرما که آنرا شحم النخل خوانند **ص** و بعضی گفته اند که کثر عبارت ست از ودی **ف** اعنی نونهال درخت **ص** و بجهت قول رسول صلعم که بریده نمی شود دست به سبب دزدیدن طعام و باید دانست که مراد از طعام که درین حدیث مذکور ست آن چیز ست که بشتاب متغیر و فاسد میشود چون طعامیکه تیار نموده میشود برای خوردن و آنچه در معنی آنست چون گوشت و ثمر و مراد از طعام مذکور گندم نیست زیرا چه اگر دزد کسی گندم را یا شکر را دست او بریده میشود اجماعا و شافعی رح گفته ست که به سبب دزدیدن چیزهای مذکور قطع دست ست بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدیدن ثمر و کثر و هر گاه نگاه دارند **ف** آنرا در جرین یا جران اعنی در جائیکه خرما خشک می کنند در ان **ص** پس بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده می شود و علمای ما رح میگویند که معنی حدیث مذکور اینست که بریده میشود دست دزد به سبب دزدیدن خرمای خشک بنا بر عادت چه عادت آنها همین بود که خرمای خشک را نگاه میداشتند در جرین و به سبب دزدیدن خرمای خشک نزد ما یان نیز بریده میشود دست دزد **مسئله ۳** - قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن ثمر که بر درخت ست و همچنین قطع دست نیست به سبب دزدیدن زراعتیکه هنوز درویده نشده ست چه این چیزها محرز نیست **مسئله ۴** - بریده نمیشود دست به سبب دزدیدن شرابهای مسکر بجهت آنکه دزد را امید رسد که تاویل کند

فی تناولها الاراقة ولان بعضها لیس بمال وفی مالیة بعضها اختلاف فیتحقق شبهة عدم المالیة قال ولا فی الطنبور لانه من المعازف ولا فی سرقة المصحف وان کان علیه حلیة وقال الشافعی رح یقطع لانه مال متقوم حتی یجوز بیعه وعن ابی یوسف رح مثله وعنه ایضا انه یقطع اذا بلغت الحلیة نصابا لانها لیست من المصحف فیعتبر بانفرادها ووجه الظاهر ان الآخذ یتاول فی اخذه القراءة والنظر فیه ولانه لا مالیة له علی اعتبار المکتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق والحلیة وانما هی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیة فیها خمر وقیمة الآنیة تربو علی النصاب ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانه یحرز بباب الدار ما فیها ولا یحرز بباب المسجد ما فیه حتی لا یجب القطع بسرقة متاعه قال ولا الصلیب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه یتاول من اخذها الکسر نهیا عن المنکر بخلاف الدرهم الذی علیه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا یثبت شبهة اباحة الکسر وعن ابی یوسف رح انه ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع

در گرفتن آن باینطور که بگوید که بقصد ریختن گرفته بودم و بجهت آنکه بعضی از شرابهای مسکر مال نیست فاما چون خمر و در مالیت بعضی ازان اختلاف ست چون منصف و باذق پس دران شبهه عدم مالیت ست مسئله ـ بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدیدن طنبور زیرا چه آن از آلات لهو ست مسئله ـ قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن مصحف اگرچه بران مصحف حلیه باشد و این ظاهر روایت ست و شافعی رح میگوید که به سبب دزدیدن آن قطع دست واجب ست زیرا چه مصحف مال متقوم ست لهذا جائز ست بیع آن و از ابی یوسف رح دو روایت ست یکی مثل قول شافعی رح ست و دوم اینست که دست دزد بریده میشود به سبب دزدیدن مصحف وقتیکه قیمت حلیه آن کم از ده درم نباشد زیرا چه آن حلیه داخل مصحف نیست پس آن علحده اعتبار نموده خواهد شد و وجه ظاهر روایت یکی اینست که گیرنده مصحف را میرسد که تاویل کند و بگوید که من آنرا برای خواندن و دیدن گرفته بودم و دوم اینست که مصحف مال نیست باعتبار آنچه مکتوب ست دران و احراز و محافظت آن نموده نمیشود مگر برای آنچه مکتوب ست دران نه برای جلد آن و نه برای اوراق و حلیه آن و جز این نیست که این چیزها تابع ست و تابع اعتبار ندارد چنانچه اگر بدزدد کسی آوندی را که دران خمر ست و حال آنکه قیمت آن آوند زیاده از ده درم ست درینصورت بریده نمیشود دست دزد پس همچنین درینجا نیز مسئله ـ دست دزد بریده نمیشود به سبب دزدیدن دروازه مسجد چه آن محرز نیست پس آن مانند دروازه خانه است بلکه دروازه مسجد بطریق اولی محرز نیست چه بدروازه خانه احراز نموده میشود چیزیکه اندرون خانه است و بدروازه مسجد احراز نموده نمیشود چیزیکه اندرون مسجد لهذا قطع دست واجب نمیشود به سبب دزدیدن متاعی که در مسجد ست مسئله ـ قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن صلیب اگرچه از طلا باشد و نه به سبب دزدیدن شطرنج و نه بسبب دزدیدن نرد اگرچه آن از طلا باشد زیرا چه دزد مذکور را میرسد که تاویل کند و بگوید که من گرفته بودم این چیزها را برای شکستن بقصد نهی عن المنکر بخلاف درهمی که بران تمثال بت باشد چه بسبب دزدیدن آن قطع دست لازم می آید زیرا چه درهم مذکوره برای عبادت موضوع نیست تا شکستن آن مباح باشد حتی که بگوید من برای شکستن گرفته بودم و از ابی یوسف رح مرویست که اگر صلیب مذکور در معبد نصاری باشد پس به سبب دزدیدن آن قطع دست واجب نیست

لعدم الحرز وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز ولا قطع على سارق الصبي الحر وان
كان عليه حلي لان الحر ليس بمال وما عليه من الحلي تبع له ولانه يتأول في اخذه الصبي اسكاته
او حمله الى مرضعته وقال ابو يوسف رح يقطع اذا كان عليه حلي هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده
فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون
في يد نفسه ولا قطع في سرقة العبد الكبير لانه غصب او خداع ويقطع في سرقة العبد الصغير لتحققها
بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف رح
لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه آدمي من وجه مال من وجه ولهما
انه مال مطلق لكونه منتفعا به او بعرض ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الآدمية
ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال الا في دفاتر الحساب لان ما فيها
لا يقصد بالاخذ فكان المقصود هو الكواغذ قال ولا في سرقة كلب ولا فهد لان من جنسهما يوجد

بجهت آنکه حرز یافته نمیشود و اگر در خانه دیگر باشد پس درینصورت بریده می شود دست دزد آن چه درین صورت هم مالیت و هم احراز
بوجه کمال یافته میشود مسئله ۹ — دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن صبی که حر است اگرچه در اعضای ان زیور باشد
بجهت آنکه حر مال نیست و زیور تابع آنست و بجهت آنکه دزد مذکور را میرسد که تاویل نماید و بگوید که صبی مذکور بیگریست من او را برای خاموش
گردانیدن گرفته بودم یا برای این گرفته بودم که او را برسانم نزد دایه او و ابو یوسف رح میگوید که دست او بریده میشود در صورتیکه قیمت زیور
آن کم از ده درهم نباشد زیرا چه بسبب دزدیدن زیور فقط قطع دست واجب میشود پس همچنین واجب خواهد شد قطع دست وقتیکه
بدزدد آنرا مع شی زائد و همچنین اختلاف ست در صورتیکه بدزدد آوند نقره را که دران نبیذ ست یا ثرید و باید دانست که اختلاف در صورتیست
که صبی مذکور قادر بر مشی و تکلم نباشد چه این صبی در دست خود نیست مسئله ۱۰ — قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن بنده
کبیر چه آن دزدی نیست بلکه غصب ست یا فریب مسئله ۱۱ — دست دزد بریده می شود بسبب دزدیدن بنده صغیر چه معنی دزدی
یافته میشود درینصورت ولیکن اگر آن بنده صغیر چنان باشد که بیان احوال خود کند پس درینصورت قطع دست واجب نیست زیرا
صغیر مذکور و بالغ برابر ست در اینکه هردو در دست خود اند و ابو یوسف رح گفته است که قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن
بنده اگرچه او صغیر غیر عاقل باشد و تکلم نمی کند و این استحسان ست زیرا چه بنده آدمی ست من وجه پس باین وجه مال نیست و مال
من وجه و دلیل ابیحنیفه و محمد رح اینست که آن بنده صغیر مال ست مطلقا چه آن منتفع به ست فی الحال **ف** باینطور که آنرا فروخته
بهای آن گرفته شود **ص** ونیز منتفع به است باعتبار مال باینطور که استخدام نموده شود ازو بعد ازان که قابل خدمت گردد پس
آن مال ست ولیکن معنی آدمیت نیز دران یافته میشود مسئله ۱۲ — بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن دفتر کتاب
خواه دفتر اشعار باشد خواه دفتر فقه زیرا چه مقصود نیست مگر انچه دران مکتوب ست و آن مال نیست ولیکن باید دانست که به سبب
دزدیدن دفتر حساب بریده میشود دست دزد زیرا چه انچه دران مکتوب ست گرفتن آن مقصود نیست بلکه مقصود گرفتن کاغذ آن
دفتر ست و آن مال متقوم ست مسئله ۱۳ — دست دزد بریده نمیشود به سبب دزدیدن سگ و یوز بجهت آنکه جنس آن

مباح الاصل غیر مرغوب فیه ولان الاختلاف بین العلماء ظاهر فی مالیة الکلب فاورث شبهة ولا قطع
فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لانه عندهما لا قیمة لها وعند ابی حنیفة رح آخذها یتأول الکسر فیها
ویقطع فی الساج والقنا والابنوس والصندل لانها اموال محرزة لکونها عزیزة عند الناس ولا توجد بصفة
مباحة فی دار الاسلام **قال** ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانها من اعز الاموال
وانفسها ولا توجد مباح الاصل بصورتها فی دار الاسلام غیر مرغوب فیها فصارت کالذهب والفضة
واذا اتخذ من الخشب اوان وابواب قطع فیها لانه بالصنعة التحق بالاموال النفیسة الا تری انها تحرز بخلاف
الحصیر لان الصنعة فیه لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیة قالوا یجب القطع
فی سرقتها لغلبة الصنعة علی الاصل وانما یجب القطع فی غیر المرکب وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد
حمله لان الثقیل منه لا یرغب فی سرقته ولا قطع علی خائن ولا خائنة لقصور فی الحرز ولا منتهب ولا مختلس لانه
یجاهر بفعله کیف وقد قال النبی علیه السلام لا قطع فی مختلس ولا منتهب ولا خائن ولا قطع علی النباش وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح

مباح الاصل است وهم مرغوب نیست وحجت آنکه در مالیت سگ اختلاف ظاهر است میان علمای ما رح پس این صورت شبهه است در مالیت
آن **مسئله ۱۴** — دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن دف ونه بسبب دزدیدن دهل وبربط ومزمار اما نزد صاحبین رح پس
بجهت آنکه نزد اوشان این چیزها را قیمت نیست لهذا اگر ضائع کند آنرا کسی ضامن آن نمیشود واما نزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه گیرنده
تاویل خواهد کرد وخواهد گفت که من برای شکستن گرفته بودم آنرا **مسئله ۱۵** — بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن نی نیزه
وآبنوس وصندل وساج **ف** که بزبان هندی آنرا ساکن وساگوان میگویند **ص** زیرا چه این چیزها مال محرز است چه این چیزها
نفیس است نزد مردمان وباعتبار صورت خود مباح یافته نمیشود در دار اسلام **مسئله ۱۶** — بریده میشود دست دزد بسبب نگین
نگین سبز ویاقوت وزبرجد چه این چیزها از اموال نفیس است ویافته نمی شود باعتبار صورت خود مباح الاصل در دار اسلام وغیر مرغوب
هم نیست پس این چیزها مانند طلا ونقره است **مسئله ۱۷** — بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن ظروف چوبین ودروازه چوبین
که مرکب بدیوار نباشد وصندوق چوبین **ف** اگرچه بسبب دزدیدن چوب دست دزد بریده نمیشود **ص** زیرا چه این چیزها بسبب
صنعت بمنزله اموال نفیس گشته است لهذا این چیزها در حرز نگاه داشته میشود بخلاف بوریا زیرا چه صنعت در آن غالب نیست بر جنس آن
لهذا بوریا فرش میشود در غیر حرز وفقها گفته اند که بسبب دزدیدن بوریای بغدادی قطع دست واجب میشود زیرا چه صنعت در آن غالب است
بر اصل وباید دانست که بسبب دزدیدن دروازه چوبین وچوب که غیر مرکب است قطع دست وقتی واجب میشود که آن دروازه چوب
سبک باشد بایطور که برداشتن آن بر یک کس گران نباشد زیرا چه آنچه از آن ثقیل وگران باشد پس رغبت دزدیدن آن کم است
مردزدان را **مسئله ۱۸** — دست خائن وخائنه بریده نمیشود **ف** در صورتیکه خیانت کند مودع در مال ودیعت **ص**
زیرا چه مال ودیعت در حرز مالک نیست وهمچنین بریده نمیشود دست غارتگر ومختلس **ف** اعنی کسیکه مال را از دست مردم بسبب غفلت میرباید
ص زیرا چه فعل آنها دزدی نیست چه آنها مال را آشکارا می برند نه بطریق خفیه وپیغمبر صلعم فرموده است که بریده نمیشود دست مختلس
ونه دست غارتگر ونه دست خائن وبریده نمیشود دست نباش **ف** اعنی کفن دزد **ص** این نزد ابی حنیفه ومحمد رح است

وقال ابو يوسف والشافعي رح عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم
محرز بمثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة
ولان الشبهة تمكنت في الملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل
في المقصود وهو الانزجار لان الجناية في نفسها نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وان
كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت
لما بينا ولا يقطع السارق من بيت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه شركة لما قلنا و
من له على آخر دراهم فسرق منه مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه سواء استحسانا لان
التاجيل لتاخير المطالبة وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار حقه يصير شريكا فيه وان سرق منه
عروضا قطع لانه ليس له ولاية الاستيفاء منه الا بيعا بالتراضي وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له ان ياخذه عند بعض العلماء قضاء
من حقه او رهنا بحقه قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون اتصال الدعوى به حتى لو ادعى ذلك درئ عنه الحد لانه ظن

و ابو یوسف و شافعی رح گفته اند که بریدن دست نباش واجب ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه بدزدد کفن را قطع می کنیم دست
آنرا و بجهت آنکه کفن مال متقوم و محرز بحرز مثل خود ست پس بریده خواهد شد دست دزد به سبب دزدیدن آن و دلیل ابوحنیفه و محمد رح
یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریده نمیشود دست مختفی یعنی نباش چه بزبان اهل مدینه نباش را مختفی میگویند و دوم اینست
که در مملوک بودن کفن شبهه است زیراچه میت مالک آن نیست حقیقة ف چه او جماد ست و وارث او نیز ص مالک آن نیست چه حاجت میت
مقدم ست بر وارث و نیز خلل ست در چیزیکه مقصود ست از قطع دست یعنی انزجار زیراچه این جنایت نادر الوقوع ست و حدیثیکه
آورده اند آنرا ابو یوسف و شافعی رح مرفوع نیست یا محمول ست بر سیاست و در صورتیکه قبر در خانه مقفل باشد نیز اختلاف
ست و همین صحیح ست و همین اختلاف ست در صورتیکه بدزدد کفن مرده را از تابوتیکه میان قافله است مسئله ۱۹ — قطع دست
نیست به سبب دزدیدن مال بیت المال زیراچه آن مال عامه مسلمانان ست و دزد هم نیز شریک ست دران مسئله ۲۰ —
اگر بدزدد کسی از مالیکه او شریک ست دران پس درینصورت بریدن دست او واجب نمیشود مسئله ۲۱ — اگر بدزدد دائن
از مال مدیون خود مثل دین خود را پس قطع دست او واجب نمیشود زیراچه آن دزدی نیست بلکه استیفای حق خود ست و دین
موجل و غیر موجل دران برابر ست زیراچه تاجیل برای تاخیر مطالبه است و همین ست حکم اگر بدزدد چیزی زیاده از حق خود زیراچه او
شریک ست دران بمقدار حق خود و اگر بدزدد از مال مدیون متاع و رخت او را پس درینصورت قطع دست واجب میشود زیراچه
نمیرسد دائن را که بگیرد حق خود را از متاع و رخت مدیون مگر باینطور که آنرا فروخته بگیرد برضای مدیون و از ابی یوسف رح مرویست
که درینصورت نیز قطع دست او واجب نیست زیراچه نزد بعض علما میرسد دائن را که بگیرد متاع رخت مدیون را بطریق استیفای
حق خود یا بطریق رهن و علمای ما جواب میگویند که برین قول بعض علما دلیل ظاهر نیست پس گرفتن آن بطریق استیفا یا رهن
معتبر نخواهد بود بدون دعوی پس اگر دعوی آن نماید دائن مذکور ف باینطور که بگوید گرفته ام من آن رخت مدیون را مگر
بطریق رهن بمقابل حق خود یا بجهت استیفای حق خود ص پس درینصورت حد سرقه ساقط میشود از دائن مذکور چه او ظن آن کرده ست

في موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه دنانير قيل يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقود جنس واحد ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف رح وهو قول الشافعي رح لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك ان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لان الملك قد اختلف باختلاف سببه ولان تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجر فيعرى الاقامة عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحدود في القذف المقذوف الاول قال فان تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزلا فسرقه وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب به

در موضع اختلاف ف واگر باشد حق او درهم و بدزدد دینار را پس درینصورت نیز اختلاف ست بعضی گفته اند که دست او بریده میشود زیراچه آن دینار حق او نیست و بعضی گفته اند که دست او بریده نمیشود زیراچه نقود یعنی درهم و دینار جنس واحد ست

مسئله ۲۲- اگر شخصی دزدید متاع معین را و بسبب آن بریده شد دست او و بعد ازان واپس داد شخص مذکور آن متاع را بمالکش و باز دزدید شخص مذکور آن متاع را بعینه یعنی آنکه حال آن متاع متغیر شده باشد پس بسبب این دزدی دوم پای او بریده نمیشود بنا بر استحسان و مقتضای قیاس این ست که پای وی بریده شود و این یک روایت ست از ابی یوسف رح و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده ست که اگر باز دزدی نماید باز ببرید پای او را و درین هیچ فرق نیست ف میان آنکه مسروق دوم عین مسروق اول باشد یا غیر آن ص و بجهت آنکه سرقهٔ دوم سرقهٔ کامل ست مانند سرقهٔ اولی بلکه قبیح تر ست از اولی زیراچه باوجودیکه دست او بریده شده بسبب بار اول معهذا دزدی کرده بسبب بار دیگر و چنان شد که بفروشد آن رخت را مالکش بدست دزد آن و باز خرید کند آنرا ازو و بعد ازان بدزدد آن رخت را دزد مذکور و وجه استحسان یکی این ست که بسبب قطع دست دزد ساقط میشود عصمت محل که مسروق ست ف اعنی به سبب بریدن دست سارق مال مسروق معصوم نمیماند بجهت حق عباد ص بنا برانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و بعد از واپس دادن آن بمالکش اگرچه عصمت آن عود میکند و باز معصوم میشود ولیکن شبهه سقوط عصمت یعنی بنظر اینکه آن مال همان مال ست که عصمت آن ساقط شده بود و مالک آن نیز همان مالک اول ست و موجب سقوط آن که قطع دست دزد ست نیز قائم ست بخلاف مسئله که نظیر آورده ست آنرا شافعی رح زیراچه ملک دران مختلف شده ست بسبب اختلاف سبب آن و دوم اینست که تکرار دزدی مال مذکور از دزد مذکور بعد از بریده شدن دست او نادر الوقوع ست پس اقامت حد بر او بار دیگر خالی از مقصود میشود چه مقصود از اقامت حد تقلیل جنایت مذکوره ست و آن حاصل ست بغیر اقامت حد بار دیگر پس چنان شد که قذف کند محدود بحد قذف مقذوف اول را بار دیگر ف بهمان زنای اول چه او حد قذف زده نمیشود بار دیگر ص و این همه که مذکور شد و قتیست که عین مسروق متغیر نشده باشد بعد از واپس دادن آن نزد مالکش

وهذا هو علامة التبدل في كل محل واذا تبدل انتفت الشبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب القطع ثانيا

فصل

في الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابويه او ولده او ذي رحم محرم منه لم يقطع فالاول وهو الولاد للبسوطة في المال وفي الدخول في الحرز والثاني للمعنى الثاني ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة الظاهرة منها بخلاف الصديق لانه عاداه بالسرقة وفي الثاني خلاف الشافعي رح لانه الحقها بالقرابة البعيدة وقد بيناه في العتاق ولو سرق من بيت ذي رحم محرم متاع غيره ينبغي ان لا يقطع ولو سرق ماله من بيت غيره يقطع اعتبارا للحرز وعدمه وان سرق من امه من الرضاعة قطع وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنى فيها عادة وجه الظاهر انه

واگر متغیر گردد همین مسروق از حال سابق باین طور که دزدی شود کسی ریسمان را و بسبب آن دست او بریده شد و واپس داد آن ریسمان را بمالکش و بعد ازان پارچه بافته شد ازان ریسمان و بعد ازان بار دیگر دزدی شود آن پارچه را دزد مذکور پس درینصورت بار دیگر پای او بریده میشود زیرا که همین مسروق متغیر و متبدل گشته است بسبب بافیدن لهذا اگر غصب کند کسی ریسمان را و بافد آن را پس غاصب مالک آن میشود بسبب بافتن آن و همین علامت تبدل و تغیر است در هر چیز و هرگاه متبدل گشت همین مسروق پس منتفی شد شبهه که ناشی شده بود بسبب اتحاد محل و بافتن قطع دست بسبب آن پس قطع واجب خواهد شد یعنی پا بار دیگر والله اعلم

فصل در بیان حرز و گرفتن چیزی ازان **مسئله ۱** — اگر شخصی بدزدد چیزی را از مال مادر یا پدر یا پسر او بریده نمیشود بجهت آنکه یکی ازینها مال دیگر را بطریق انبساط میگیرد و تصرف مینماید بجهت آنکه یکی ازینها در حرز دیگر بطریق انبساط داخل میشود همچنین اگر بدزدد از مال ذی رحم محرم خود دست او بریده نمیشود بنا بر وجه دوم لهذا مباح است در شرع نظر کردن بسوی بعض از اعضای محارم بخلاف دو کس که باهم دوست اند یعنی اگر یکی ازان بدزدد چیزی را از مال دیگر دست او بریده میشود چرا که بسبب دزدیدن مال دیگر دوست او نماند و باید دانست که در صورت دزدیدن مال ذی رحم محرم خود خلاف شافعی رح ست چرا که او قرابت محارم را که سوای مادر و پدر و فرزند ست قرابت بعیده شمرده است و بیان آن در کتاب العتاق گذشته است **مسئله ۲** — اگر شخصی بدزدد از خانه ذی رحم محرم متاع غیر ذی رحم محرم را پس سزاوار اینست که دست او بریده نشود و اگر بدزدد مال ذی رحم محرم را از خانه غیر او دست او بریده میشود زیرا که در صورت اول دزدیدن از حرز یافته نمیشود و در صورت دوم حرز یافته میشود **مسئله ۳** — اگر بدزدد کسی چیزی را از مال مادر رضاعی خود دست او بریده میشود و این ظاهر روایت است و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده نمیشود زیرا که انسان داخل میشود نزد مادر رضاعی خود بدون استئذان و بدون حشمت بخلاف خواهر رضاعی چه وجهی که مذکور شد در صورت مادر رضاعی یافته نمیشود درین صورت از روی عادت و وجه ظاهر روایت اینست که میان انسان و مادر رضاعی او اگرچه حرمت

لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا او التقبيل عن شهوة واقرب من ذلك الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما يشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب

واذا سرق احد الزوجين من الآخر او العبد من سيده او من امرأة سيده او من زوج سيدته لم يقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة لا يسكنان فيه فكذلك الجواب عندنا خلافا للشافعي رح لتبسوطة بينهما في الاموال عادة ودلالة وهو نظير الخلاف في الشهادة ولو سرق المولى من مكاتبه لم يقطع لان له في اكسابه حقا وكذلك السارق من المغنم لان له فيه نصيبا وهو ماثور عن علي رض درءا وتعليلا

قال والحرز على نوعين حرز لمعنى فيه كالبيوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعيف الحرز لا بد منه لان الاستسرار لا يتحقق دونه ثم هو قد يكون بالمكان وهو المكان المعد لاحراز الامتعة كالدور والبيوت والصندوق والحانوت وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق او في المسجد وعنده متاعه فهو محرز به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سرق

ولیکن قرابت نیست و محرمیت بلا قرابت محترم نیست عادةً چنانچه محرمیت که ثابت می شود به سبب زنا یا به سبب
دادن بوسه بشهوت لهذا اگر بدزدد کسی چیزی را از خانهٔ دختر رضاعی خود دست او بریده می شود باوجود یکه میان او و میان دختر مذکور
محرمیت است پس به سبب دزدیدن مال مادر رضاعی قطع واجب می شود و سر آن اینست که رضاعت کم مشهور می شود پس انبساط
نمی کند با مادر رضاعی بجهت احتراز از موضع تهمت بخلاف مادر نسبی مسئله ـ اگر بدزدد یکی از زن و شوهر از مال دیگر
یا بنده از مال خواجه یا از مال زن خواجه یا از مال شوهر بانوی خود پس در هر صورت دست او بریده نشود زیراچه در هر صورت ماذون
ماذون است عادةً باینکه داخل شود در خانهٔ مالک و اگر بدزدد یکی از زن و شوهر مال را از حرز دیگر که مختص است بدیگر فقط باینطور
که بدزدد از خانهٔ دیگر که مختص است بآن دیگر و هر دو سکونت نمی کنند در آن پس درین صورت نیز دست او بریده نشود نزد علمای ما رح
بر خلاف قول شافعی رح چه انبساط است میان زن و شوهر در تصرف مال عادةً و دلالةً ف چه عقد نکاح دلالت می کند
باینکه انبساط است میان ایشان انتهی ص و این اختلاف شافعی رح درینجا نظیر اختلاف ایشان است در شهادت ف
یعنی گواهی یکی از زن و شوهر در حق دیگر مقبول نیست نزد علمای ما رح و نزد شافعی رح مقبول است ص مسئله ـ
اگر بدزدد خواجه چیزی را از مال مکاتب خود دست او بریده نشود زیراچه در کسب مکاتب حق خواجه است همچنین بریده نمی شود
دست دزدیکه بدزدد از مال غنیمت چیزی را زیراچه در آن حق او و نصیب اوست و این مسئله از جهت دلیل و حکم منقول است از
علی رض مسئله ـ باید دانست که حرز بر دو نوع است یکی آنکه حرز است بنا بر معنیکه در آن است چون سرای و خانه و دوم
حرز است بنا بر محافظت محافظ قال رض برای تحقق سرقه حرز ضرور است زیراچه خفیه گرفتن متحقق نمی شود بدون حرز و لیکن
باید دانست که حرز گاهی می شود به سبب مکان یعنی مکانیکه مهیا و مقرر است برای احراز متاع و رخت چون سرای و خانه
و دکان و انبار و صندوق و گاهی حرز متحقق می شود به سبب حافظ یعنی نگهبان چنانچه اگر نشیند کسی در اثنای راه یا در مسجد
و نزد او متاع اوست پس آن متاع محرز است به سبب آنکس و رسول صلعم قطع نموده است دست کسی را که دزدیده بود ردای

صفوان من تحت رأسه وهو نائم فی المسجد وفی المحرز بالمکان لایعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحیح لانه محرز بدونه وهو البیت وان لم یکن له باب وکان وهو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لایجب القطع الا بالاخراج منه لقیام یده قبله بخلاف المحرز بالحافظ حیث یجب القطع فیه کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فیتم السرقة ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحیح لانه یعد النائم عند متاعه حافظا له فی العادة وعلی هذا لایضمن المودع والمستعیر بمثله لانه لیس بتضییع بخلاف ما اختاره فی الفتاوی قال ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبه عنده یحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزین ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخوله فیه لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منها لیلا

صفوان را از زیر سر او درحالیکه صفوان خفته بود در مسجد و باید دانست که در چیزیکه محرز ست بسبب مکان معتبر نیست احراز آن به سبب حافظ و نگهبان و همین صحیح ست چه آن چیز محرز ست بدون نگهبان بسبب مکان چون خانه و مانند آن اگرچه خانه را دروازه نباشد یا باشد دروازه ولیکن مفتوح باشد لهذا اگر بدزدد کسی ازچنین خانه متاع آنرا دست او بریده میشود زیراچه بنای خانه و مانند آن برای احراز ست ولیکن دست او بریده نمیشود مگر بشرطیکه بیرون کند متاع را ازان خانه چه پیشتر ازان آن متاع در دست صاحب خانه است بخلاف چیزیکه محرز ست به سبب نگاهبان چه بمجرد گرفتن آن چیز دست دزد بریده میشود زیراچه بمجرد گرفتن آن چیز قبضهٔ مالک ازان زائل میگردد پس سعی سرقه بمجرد گرفتن آن تمام میشود و باید دانست که فرق نیست میان اینکه نگاهبان بیدار باشد یا خفته و متاع زیر بدن او باشد یا نزد او و همین صحیح ست زیراچه خفته نزد متاع خود نگاهبان آن شمرده میشود در عرف و عادت و علی هذا ضامن نمیشود مودع و مستعیر و درصورتیکه خفته باشد مودع نزد مال ودیعت و خفته باشد مستعیر نزد مال مستعار و ضائع شود آن مال زیراچه خفتن آنها ترک محافظت آن مال نیست بخلاف انچه اختیار نموده شده است در فتاوی ف یعنی در بعض فتاوی مذکور ست که اگر مودع یا مستعیر ودیعت یا عاریت را زیر سر خود نهاده بر پهلو خسپید و آن مال را دزد ببرد پس آن مودع و مستعیر ضامن آن میشود ص مسئله - اگر بدزدد کسی چیزیرا از مکانیکه حرز ست چون خانه یا از مکانیکه حرز نیست چون صحرا درحالیکه صاحب آن چیز نزد آن چیز نگهبانی آن مینماید پس دست او بریده میشود زیراچه او دزدیده ست مال محرز را به یکی از دو نوع حرز مسئله - اگر بدزدد کسی مال را از حمام یا از خانه که اذن داده است صاحب آن خانه مردمان را بدخول آن دست او بریده نمیشود زیراچه اذن دخول یافته میشود در حمام عادةً و در خانه مذکور حقیقةً پس در حرز بودن آن مکان خلل هست بسبب اذن دخول و این وقتی ست که دزدیده باشد متاع را از حمام یا از خانهٔ مذکور در وقت اذن و ازین قبیل ست دکانهای تاجران و کاروان سرا زیراچه صاحب آن اذن میدهد مردمان را باینکه داخل شوند در دکان و کاروان سرا ولیکن اگر بدزدد کسی مال را ازان دکان یا از کاروان سرا در وقت شب دست او بریده میشود

لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار ومن سرق من المسجد متاعًا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بنى لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذى اذن للناس فى دخوله حيث لا يقطع لانه بنى للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن اضافه لان البيت لم يبق حرزا فى حقه لكونه ماذونا فى دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة ومن سرق سرقة فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها فى يد صاحبها معنى فيتمكن شبهة عدم الاخذ فان كانت دار فيها مقاصير فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع لان كل مقصورة باعتبار ساكنها حرز على حدة وان اغار انسان من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع لما بينا واذا نقب اللص البيت فدخل واخذ المال وناوله آخر خارج البيت فلا قطع عليهما لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه والثانى لم يوجد منه هتك الحرز فلم يتم السرقة من كل واحد

چه بنای آن برای احراز مال است و اذن دخول دران مختص است بروز مسئله ۹ - اگر بدزدد کسی متاعی را از مسجد وحال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده میشود چه آن متاع محرز است بسبب نگاهبان واگر بدزدد متاعی را از حمام یا از خانه که صاحب آن اذن داده است مردمانرا بدخول آن وحال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده نمیشود وفرق میان مسجد ومیان حمام وخانه مذکور اینست که بنای مسجد برای احراز مال نیست پس احراز بسبب نگاهبان است دران بسبب بخلاف حمام وخانه مذکور چه بنای آن برای احراز است پس احراز دران به سبب نگاهبان معتبر نیست ف ودر حرز بودن آن خانه وحمام خلل شده است بسبب اذن دادنش پس دست دزد مذکور بریده نخواهد شد ص مسئله ۱۰ - اگر مهمان بدزدد متاع میزبان را دست او بریده نمی شود زیراچه خانه میزبان در حق مهمان حرز نیست چه مهمان ماذون است بآنکه داخل شود درخانه میزبان وبجهت آنکه مهمان بمنزله اهل خانه میزبان است پس فعل مهمان مذکور خیانت است نه دزدی مسئله ۱۱ - اگر دزدید کسی چیزی را از سرای شخصی وبیرون نبرد آنرا از سرای مذکور دست او بریده نمیشود بجهت آنکه سرای بتمامه حرز واحد است پس ضرور است که بیرون برد آن چیز را از سرای مذکور تا سرقه متحقق شود وبجهت آنکه سرای وآنچه در آنست در دست صاحب است از روی معنی پس متحقق میشود شبهه این که دزد گرفته است آن چیز را هنوز مسئله ۱۲ - اگر باشد سرای که دران خانها ومنزلها متعدد است ف وساکنان هر خانه ببعض آن سرای محتاج نیستند مگر برای مرور مانند کوچه ص وبدزدد کسی چیزی را از آن خانها ومنزلها وبیرون کند آن چیز را بصحن مذکور پس دست او بریده میشود زیراچه هر خانه از خانهای مذکوره باعتبار ساکنان آن حرز علیحده است لهذا اگر بدزدد کسی از ساکنان خانهای مذکوره چیزی را از خانه دیگر دست او بریده می شود مسئله ۱۳ - اگر نقب زند دزدی بدیوار خانه ودرآید دران خانه وبگیرد مال را وبدهد آنرا بدیگری که بیرون خانه مذکور است بر سر نقب پس درینصورت قطع دست واجب نمیشود بهیچ یکی ازان دوکس زیراچه دزدیکه اندرون خانه است مال را بدست خود بیرون نبرده است از آنخانه وآن مال پیش از اخراج درآمده است در قبضه دیگری که آن قبضه معتبر است وآن دزد دیگر هتک حرز نکرده است چه او در حرز خانه داخل نشده است پس معنی سرقه بهیچ یکی ازان دوکس

وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یده وناولها الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یده فتناولها من ید الداخل فعلیهما القطع وهی بناء علی مسئلة تأتی بعد هذا ان شاء الله تعالی وان القاه فی الطریق وخرج فاخذه قطع وقال زفر لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا الاخذ من السکة کما لو اخذه غیره ولنا ان الرمی حیلة یعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیه ید معتبرة فاعتبر الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذه فهو مضیع لا سارق **قال** وکذلک ان حمله علی حمار فساقه واخرجه لان سیره مضاف الیه لسوقه واذا دخل الحرز جماعة فتولی بعضهم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رح هذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان الاخراج وجد منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونة کما فی السرقة الکبری وهذا لان المعتاد فیما بینهم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد ومن نقب البیت

و از ابی یوسف رح مروی ست که اگر دزدی که داخل ست اندرون خانه بیرون کند دست خود را از راه نقب و بدهد بدزد دیگر که خارج ست پس درینصورت دست آن داخل بریده میشود فقط و اگر آن خارج داخل کند دست خود را اندرون خانه و بگیرد مال را از دست داخل پس دست آن هر دو بریده میشود و بنای این بر مسئله آینده است که مذکور خواهد شد بعد ازین ان شاء الله تعالی و اگر آن داخل انداخت مال را در راه و بعد از ان خود بیرون شود از خانه و بگیرد آن مال را دست او بریده میشود و زفر رح گفته است که بریده نمی شود زیرا چه انداختن مال در راه موجب قطع دست نیست چنانچه بیرون رود از خانه و نگیرد آن مال را و همچنین گرفتن آن مال از ان کوچه نیز موجب قطع دست نیست چنانچه اگر میگرفت آن مال را کسی دیگر و علمای ما رح میگویند که انداختن مال را در راه حیله است برای گرفتن آن دایم عادت دزدان ست بجهت آنکه بیرون شدن از خانه مع مال و متاع متعذر ست یا بجهت آنکه تا فارغ شوند برای جنگ با صاحب خانه یا برای گریختن و در صورت مذکوره بران مال قبضه دیگر نشده است پس انداختن و گرفتن همه فعل واحد شمرده میشود و در صورتیکه بیرون شود از خانه مذکوره و آن مال را نگیرد پس آن شخص ضائع کننده آن مال است نه دزد و همچنین اگر بار کند مال را بر خری مثلا و براند و بیرون کند آنرا از خانه پس درینصورت دست او بریده میشود زیرا چه سیر آن خر منسوب ست بسوی آن دزد بسبب راندن او و اگر داخل شود جماعتی در حرز کسی و بعضی از ایشان بگیرد مال را و بعضی استاده باشند پس دست جمیع آنها بریده میشود قال رض این بنا بر استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که بریده نشود مگر دست آنکس که مال را گرفته بیرون خانه برده است فقط و همین قول زفر رح ست زیرا چه او خارج کرده است مال را از حرز پس معنی سرقه دران یافته میشود فقط و علمای ما رح میگویند که از روی معنی جمیع آنها بیرون برده اند مال را چه آنها معاونت نموده اند چنانچه در سرقه کبری **ف** که قطع طریق ست چنین می کنند که بعضی از آنها مال می گیرد و بعضی از آنها مستعد بجنگ استاده می مانند **ص** و سر آن این ست که عادت همین ست که بعضی از آنها مال میگیرد و باقیان دامن بر کمر بسته مستعد می باشند برای دفع صاحب مال پس اگر دست اینها بریده نشود سد باب حد لازم می آید **مسئله ۱۴** - اگر نقب زند شخصی بدیوار خانه و از راه نقب

وادخل يده فيه واخذ شيئا لا يقطع وعن ابي يوسف في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي فاخرج الغطريفي ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد وان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة

انداز دست خود را دران خانه وبگیرد چیزی را دست او بریده نمیشود واین ظاهر روایت است واز ابی یوسف رح یک روایت اینست که دست او بریده میشود زیراچه بیرون کرده است مال را از حرز ومقصود از سرقه همین است پس داخل شدن در حرز شرط نیست چنانچه اگر انداز د دست خود را در صندوق صراف وبرآرد ازان درهم یا دینار را بی آنکه خود درآید در صندوق پس دست او بریده میشود ولیکن چنین درینجا نیز وجه ظاهر روایت این است که هتک حرز بر وجه کمال شرط تحقق سرقه است تا شبهه عدم آن باقی نماند وهتک حرز بر وجه کمال متحقق میشود در صورتیکه داخل شود دزد در حرز واعتبار نمودن آن ممکن است ودرآمدن شدن در حرز همین عادت دزدان است پس آن معتبر خواهد بود بخلاف صندوق چه همین دست انداختن دران ممکن است نه داخل شدن انسان دران وبخلاف آنچه سابق مذکور شده در صورتیکه بعضی از دزدان چیزی را بگیرند وبرون برند وبعضی ازآنها استاده مانند مستعد برای دفع صاحب مال زیراچه عادت دزدان همین است مسئله ١٥- اگر شخصی درهم خود را در آستین خود نگاهدارد وگره بندد بانیطور که گرهش از بالای آستین باشد وبیاید کیسه بری وچاک کند موضع آن درهم را از آستینش وبگیرد آنرا پس دست او بریده نمیشود واگر آن شخص نگاهدارد درهم را در آستین خود وگره بندد بانیطور که گرهش اندرون آستین باشد وببرد آنرا کیسه بری بانیطور که دست خود داخل نماید در آستینش وچاک کند موضع دراهم را وبیرون آرد دراهم را پس درینصورت دست او بریده میشود چه او درینصورت انداخته است دست خود را در حرز که آستین آن شخص است ودر صورت اول گرفته آن درهم را از بالای آستین واگر چاک کند موضع درهم را بلکه بکشاید بند آنرا وبگیرد درهم را پس حکم عکس میشود یعنی در صورت اول بریده میشود دست او ودر صورت دوم بریده نمیشود ف زیراچه در صورت اول هرگاه گرهش از بالای آستین است پس بسبب کشادن آن درهم بگو می افتد در اندرون آستین پس احتیاج میشود برای گرفتن آن بانیکه دست انداز د در آستین پس قطع دست لازم می آید چرا که درین صورت درهم را از اندرون حرز گرفته است وهتک حرز نموده است ودر صورت دوم هرگاه گرهش از اندرون آستین است پس بسبب کشادن آن درهم مذکور بر بالای آستین ظاهر میشود وآنرا از بالای آستین میگیرد نه از اندرون آن وبرای گرفتن آن هتک حرز نمیکند پس دست او بریده نمیشود چه او هتک حرز ننموده است وبدانکه از لفظ صره که درینجا مذکور است مراد موضع درهم از آستین است که کیسه بند ١٥

وعن ابی یوسف رح انه یقطع علی کل حال لانه محرز اما بالکم او بصاحبه قلنا الحرز هو الکم لانه یعتمده وانما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانه لیس بمحرز مقصودا فیتمکن شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوالق فی مثل هذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة فیه صیانتها کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع وان سرق جوالقا فیه متاع وصاحبه یحفظه او نائم علیه قطع معناه اذا کان الجوالق فی موضع هو لیس بحرز کالطریق ونحوه حتی یکون محرزا بصاحبه لکونه مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم علیه یعد حفظا عادة وکذا النوم بقربه منه علی ما اخترناه من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبه نائم علیه وحیث یکون حافظا له وهذا یؤکد ما قلنا من القول المختار فصل فی کیفیة القطع واثباته قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناه من قبل

وازابی یوسف رح یک روایت ست که درجمیع صورت دست او بریده می شود زیراچه مال مذکور محرز ست به صاحب آن مال دریک صورت و به آستین او درصورت دیگر وعلماے مارح می گویند که حرز درصورت مذکوره همان آستین آن کس ست چه او اعتماد نموده است بران ومقصود او قطع مسافت ست درحالت مشی واستراحت ست درحالت غیرمشی پس محافظت ونگاهبانی نمودن مقصود او نیست و آستین او درین صورت مانند جوال ست مسئله ۱۶ - اگر بدزدد کسی شتری را از قطار یا باری را ازان دست او بریده نمی شود زیراچه در محرز بودن اشتر و بار شبهه است وسرآن این ست که قصد راننده وکشنده وسوار قطع مسافت ونقل متاع درخت ست نه محافظت ونگاهبانی واگر همراه آن بارها شخصی باشد برای محافظت پس گفته اند فقهاکه درین صورت دست آن دزد بریده می شود واگر دزد مذکور بشگافد جوال را وبگیرد انچه درجوال ست پس دست او بریده می شود زیراچه جوال درچنین صورت حرز ست چه مقصود از نهادن متاع درجوال مذکور محافظت آنست مانند آستین پس درصورت مذکوره معنی سرقه که گرفتن مال ست از حرز یافته می شود وچون معنی سرقه متحقق شد دست او بریده خواهد شد مسئله ۱۷ - اگر شخصی بدزدد جوالی را که دران متاع ست از غیرحرز چون راه ومانند آن درحالیکه صاحب آن متاع نگاهبانی آن مینماید یا خفته است بران پس دست او بریده میشود زیراچه آن متاع محرز ست به سبب محافظت صاحب آن متاع چه معتبر محافظت معتاد ست ونشستن صاحب جوال مذکور نزد آن جوال یا خفتن او بران محافظت آن شمرده میشود عادةً وهمچنین خفتن نزد آن نیز محافظت آن شمرده میشود وهمین مختار ست والله اعلم بالصواب

فصل دربیان کیفیت قطع دست یا پاے دزد واثبات آن مسئله ۱ - بریده می شود دست راست دزد از سربند دست وبعد ازان داغ کرده میشود امّا بریدن دست پس آن بنا برآیت قرآن ست که سابق مذکور شده است

واليمين بقرأة عبد الله بن مسعود رض ومن الزند لان الاسم يتناول اليد الى الابط وهذا المفصل اعنى الرسغ متيقن به كيف وقد صح ان النبى عليه السلام امر بقطع يد السارق من الزند والحسم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه ولانه لو لم يحسم يفضى الى التلف والحد زاجر لا متلف فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثا لم يقطع وخلد فى السجن حتى يتوب وهذا استحسان ويعزر ايضا ذكره المشائخ رح وقال الشافعى رح فى الثالث يقطع يده اليسرى وفى الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى مفسرا كما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولى فى كونها جناية

اما تخصيص بريدن دست راست پس آن بنا بر قرأة عبد الله بن مسعود رض ست **ف** چه در قرأة او آمده است كه ببريد دستهاى راست ايشانرا **ص** واما تخصيص بريدن دست از سر بند دست پس آن بجهت اين ست كه اسم يد كه در قرآن مذكور ست شامل ست دست را تا به بغل وسر بند دست دران داخل ست پس آن متيقن ست لهذا بران حمل نموده شد وهمچنين به نقل صحيح از پيغمبر عليه السلام آمده است كه او عليه السلام امر كرده است به بريدن دست دزد از سر بند دست واما داغ كردن پس آن بجهت اينست كه پيغمبر عليه السلام فرموده است كه ببريد دست دزد را وداغ كنيد آنرا وبجهت آنكه اگر داغ كرده نشود مفضى به هلاكت ميشود وحد براى زجر ست نه براى هلاك پس اگر آن دزد دست بريده بار ديگر دزدى نمايد بريده ميشود پاى چپ او واگر باز دزدى نمايد بار سوم هيچ عضو او بريده نميشود بلكه در حبس دائم داشته ميشود تا آنزمان كه توبه كند **ف** ودر باب اينكه توبه از و ظاهر وثابت شود اختلاف ست بعضى گفته اند كه آن مفوض ست بسوى امام وقاضى وبعضى گفته اند كه در حبس داشته ميشود تا يكسال وبعضى گفته اند كه در حبس داشته ميشود تا آنزمان كه بميرد وبعضى گفته اند كه علامت توبه اينست كه نور صلاح از ناصيه او هويدا گردد **ص** وبايد دانست كه انچه مذكور شد كه اگر دزدى نمايد بار سوم هيچ عضو او بريده نميشود بلكه در حبس دائم داشته ميشود بنا بر استحسان ست ونيز تعزير نموده ميشود چنانچه ذكر نموده اند اين را مشائخ رح وشافعى رح گفته است كه در مرتبه سوم بريده ميشود دست چپ ودر مرتبه چهارم بريده ميشود پاى راست او بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه هر كه دزدى نمايد ببريد دست او را واگر باز دزدى نمايد باز ببريد پس اگر باز دزدى نمايد بار سوم باز ببريد وباز اگر دزدى نمايد بار چهارم باز ببريد وباز اگر دزدى نمايد بار پنجم پس بكشيد او را وهم تفصيل مطابق مذهب او مرويست از پيغمبر صلعم **ف** چنانچه ابو هريره روايت كرده است كه پيغمبر صلعم فرموده است كه هر كه دزدى نمايد بريده ميشود دست راست او واگر بار ديگر دزدى نمايد بريده ميشود پاى چپ او واگر باز دزدى نمايد بار سوم بريده ميشود دست چپ او واگر باز دزدى نمايد بار چهارم بريده ميشود پاى راست او **ص** وبجهت آنكه دزدى نمودن بار سوم جنايت ست مثل دزدى اول

بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علي رض فيه انى لاستحيى من الله تعالى ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي عليها وبهذا حاجّ بقية الصحابة رض فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فيما يغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فيستوفى ما امكن جبرا لحقه والحديث طعن فيه الطحاوى رح او نحمله على السياسة واذا كان السارق اشل اليد اليسرى او اقطع او مقطوع الرجل اليمنى لم يقطع لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشا او مشيا وكذا اذا كانت رجله اليمنى شلاء لما قلنا وكذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء او الاصبعان منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام فان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة او شلاء قطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا في البطش بخلاف فوت الاصبعين لانهما تنزلان منزلة الابهام في نقصان البطش **قال** واذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا في سرقة سرقها فقطع يساره عمدا او خطأ فلا شئ عليه عند ابي حنيفة رح وقالا لا شئ عليه في الخطاء ويضمن في العمد وقال زفر رح يضمن في الخطاء ايضا وهو القياس والمراد

بلکه فوق آنست پس بسبب دزدی سوم حد مشروع خواهد شد بطریق اولی و دلیل علمای ما حنفیه این ست که علی رض فرموده ست در حق کسیکه دزدی شود و باشد در بار سوم که هر آئینه من حیا می کنم از خدا تعالی در اینکه بگذارم او را دستی که با آن طعام خورد و استنجا نماید و بگذارم پای را که مشی کند با آن و علی رض باین قول حجت آورد بر صحابه دیگر و غالب آمد بر آنها و آنها نیز قائل شدند بقول علی رض پس اجماع منعقد شد بران و دوم این ست که بریدن دست چپ در بار سوم و بریدن پای راست در بار چهارم اهلاک ست باعتبار معنی چه بسبب بریدن دست چپ در بار سوم فوت میشود یک جنس منفعت و حد مشروع ست برای زجر نه برای اهلاک و سوم این ست که دزدیدن بار سوم نادر الوقوع ست و زجر مشروع ست در چیزی که کثیر الوقوع باشد بخلاف قصاص ف در اطراف بدن ص چه آن حق عباد ست پس استیفای آن نماید بنده هر قدر که ممکن باشد بجهت حق خود و حدیثیکه دلیل آورده ست امام شافعی رح پس آن مطعون ست چه در ان طعن کرده ست طحاوی رح یا محمول بر سیاست **مسئله** ۲ اگر دست چپ دزد شل باشد یا بریده یا پای راست او بریده یا شل باشد پس بریده نشود دست راست او و نه پای چپ او چه اگر بریده شود فوت میشود جنس منفعت بطش یا مشی و همچنین دست راست دزد بریده نشود در صورتیکه نر انگشت چپ شل باشد یا بریده یا دو انگشت دیگر سوای نر انگشت شل باشد یا بریده زیرا چه بغیر نر انگشت قوت بطش حاصل نمیشود و در صورتیکه یک انگشت چپ سوای نر انگشت شل باشد یا بریده پس بریده میشود دست راست او زیرا چه بسبب نبودن یک انگشت سوای نر انگشت هیچ خلل واقع نمیشود در قوت بطش بخلاف وقتیکه دو انگشت نباشد چه دو انگشت سوای نر انگشت بمنزله نر انگشت ست در قوت بطش پس بسبب فوت آن خلل واقع میشود در قوت بطش **مسئله** اگر بگوید حاکم بجلاد که ببر دست راست این دزد را و ببرد جلاد مذکور دست چپ او را عمداً یا خطاءً پس هیچ چیز لازم نمی آید بر جلاد مذکور نزد امام ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که در صورت عمد ضمان دست مذکور لازم می آید بران و در صورت خطا هیچ لازم نمی آید بران و زفر رح گفته است که در صورت خطا نیز ضمان لازم می آید بران و همین موافق قیاس ست و باید دانست که مراد

بالخطاء هو الخطاء في الاجتهاد اما الخطاء في معرفة اليمين واليسار لا يجعل عفوا وقيل
يجعل عذرا ايضا له انه قطع يدا معصومة والخطأ في حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه
اخطأ في اجتهاده اذ ليس في النص تعيين اليمين والخطأ في الاجتهاد موضوع ولهما انه
قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل لانه تعمد الظلم فلا يعفى وان كان في المجتهدات
وكان ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابي حنيفة رح انه اتلف واخلف
من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا لو قطعه
غير الحداد لا يضمن ايضا هو الصحيح ولو اخرج السارق يساره وقال هذه يميني لا يضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره

از خطا درینجا خطا در اجتهاد ست یعنی اجتهاد کرد در اینکه بریدن دست چپ نیز جائز ست بنظر آنکه آیه قرآن که بنا بر آن دست دزد بریده
میشود مطلق ست وتخصیص دست راست دران مذکور نیست واما اگر خطا کند در شناختن دست چپ و دست راست وبگوید که
من همین دست را دست راست دانسته ام پس این خطا عذر نیست زیرا چه جهل در چیزیکه مشهور ست عذر نیست وبعضی گفته اند که این
خطا نیز عذر ست ودلیل زفر رح اینست که جلاد مذکور بریده است دستی را که بریدن آن روا نیست وخطا در حق عباد معاف
نیست پس او ضامن آن خواهد شد وجواب آن اینست که جلاد مذکور خطا کرده است در اجتهاد خود بنا بر آنکه در آیه مذکور تعیین دست
راست مذکور نیست وخطا در اجتهاد معاف ست ودلیل صاحبین رح اینست که جلاد مذکور در صورت عمد بنا حق وبغیر تاویل
بریده است عضوی را که بریدن آن روا نیست چه او بقصد وعمد ظلم نموده است پس معاف نخواهد شد اگرچه در موضع اجتهاد باشد
وبایستی که قصاص واجب می شد ولیکن آن واجب نشد بلکه آن ممتنع ست بنا بر شبهه اجتهاد ودلیل ابی حنیفه رح این ست
که جلاد مذکور تلف کرده است عضوی را وخلف گذاشته است از جنس آن عضوی را که بهتر ازان ست پس آن اتلاف شمرده
نمیشود چنانچه اگر گواهی دهد کسی بر شخصی باینکه فروخته است آن شخص فلان متاع خود را بهائیکه بمثل قیمت آن ست وبعد ازان
رجوع نماید آنکس از گواهی خود ف پس بر آنکس هیچ لازم نمی آید چه او اگرچه تلف کرده است مال آن شخص را ولیکن عوض آن
رسیده است بمالک آن مال چیزیکه بمثل آن مال ست بسبب گواهی مذکور همچنین درینجا نیز ص وباید دانست که بنا بر دلیل
ابی حنیفه رح لازم می آید که اگر ببرد دست چپ دزد مذکور را غیر جلاد مذکور پس آن غیر نیز ضامن آن نشود وهمین صحیح ست واگر
آن دزد بیرون آرد دست چپ خود را وبگوید بجلاد مذکور که این دست راست من ست وببرد آنرا جلاد مذکور پس او ضامن آن نشود
نزد علمای ما رح زیرا چه او بریده است دست چپ آن دزد را بامر آن دزد وبعد ازان باید دانست که در صورتیکه جلاد مذکور دست چپ آن دزد را
عمداً ببرد پس بر دزد مذکور ضمان مال مسروق لازم می آید نزد علمای ما رح ف اما نزد صاحبین رح پس ظاهر ست چه نزد ایشان در صورت عمد ضمان می آید بر جلاد مذکور پس
قطع دست مذکور حد سرقه واقع نخواهد شد وچون حد نشد بر سارق پس او ضامن مال مسروق خواهد شد چه در مذهب ایشان هم قطع دست وضمان مال لازم نمی آید

ثم في العمد عنده عليه اي السارق ضمان المال لانه لم يقع حدا و في الخطاء كذلك على هذه الطريقة

و على طريقة الاجتهاد لا يضمن ولا يقطع السارق الا ان يحضر المسروق منه فيطالب بالسرقة لان

الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعي في الاقرار لان

الجناية على مال الغير لا تظهر الا بخصومته وكذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستيفاء من

القضاء في باب الحدود وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان يقطعوا السارق منهم

ولرب الوديعة ان يقطعه ايضا وكذا المغصوب منه وقال زفر والشافعي رح لا يقطع

ص واما نزد ابی حنیفہ رح پس بجہت آنکہ نزد او رح نیز بریدن دست مذکور حد سرقہ واقع نمی شود ف و سقوط ضمان آن از ذمہ جلاد مذکور بجہت این نیست کہ بریدن دست مذکور حد واقع شدہ ست بلکہ بجہت آن ست کہ او گذاشتہ ست بعوض آن دست دستے را کہ بہتر از آن ست ص چنانچہ مذکور شد و در صورت خطا نیز ہمین حکم ست پس در ینصورت نیز بر سارق مذکور ضمان مال مسروق لازم مے آید نزد ابی حنیفہ رح بنا بر یک وجہ و آن اینست کہ بریدن دست مذکور حد سرقہ واقع نمی شود و بنا بر وجہ دیگر ضمان مال مسروق بر سارق مذکور نمی آید و آن وجہ دیگر این ست کہ بریدن دست مذکور حد سرقہ واقع میشود بنا بر اجتہاد جلاد مذکور بنظر آیہ قرآن کہ مطلق ست چنانچہ سابق مذکور شد مسئلہ ۴ حکم کردہ نمیشود ببریدن دست دزد مگر وقتیکہ حاضر شود مسروق منہ ف اعنی کسیکہ دزد دیدہ شدہ ست مال از نزد او ص و دعوی سرقہ نماید زیرا چہ خصومت شرط ظہور دزدی ست و درین حکم ہیچ فرق نیست میان صورتیکہ دزدی ثابت شود باقرار دزد و میان صورتیکہ دزدی ثابت شود بگواہی گواہان زیرا چہ جنایت بر مال غیر ظاہر نمیشود مگر بخصومت او و اینکہ مذکور شد نزد علمای ما رح ست و شافعی رح گفتہ ست در صورت اقرار حضور مسروق منہ و دعوی سرقہ در کار نیست ف و باید دانست کہ در فتح القدیر مذکور ست کہ این مذہب مختار شافعی رح نیست بلکہ مختار نزد او اینست کہ اقرار مانند بینہ است ص مسئلہ ۵ باید دانست کہ نزد علمای ما رح دست دزد بریدہ نمیشود اگر غایب شود مسروق منہ در وقت بریدن دست دزد زیرا چہ استیفای حد از تتمہ قضای قاضی ست در باب حدود مسئلہ ۶ اگر بدزدد کسی مال ودیعت را از نزد مودع یا مال مغصوب را از نزد غاصب یا مال ربوا را از نزد صاحب ربوا بایطور کہ شخصی خرید کند بست درم را بعوض دہ درم مثلا و قبض کند آنرا و بدزدد کسی از نزد او آن بست درم را کہ دہ درم دران ربوا ست پس آنہا را میرسد کہ خصومت نمایند و ببرند دست دزد مذکور و ہمچنین در صورت ودیعت و غصب میرسد مالک ودیعت و مغصوب منہ را کہ خصومت نماید و ببرد دست دزد مذکور را و زفر و شافعی رح گفتہ اند کہ دست دزد مذکور بریدہ نمیشود

بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رح بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه

بسبب خصومت غاصب و مودع و همین اختلاف ست در صورتیکه بدزد و کسی مال را از نزد مستعیر و مستاجر و مضارب و بضاعت گیرنده و قابض مال بقصد شرا و مرتهن و هر کسیکه مال در دست او باشد و او را محافظت آن میرسد و مالک نباشد ف چون متولی وقف و پدر و وصی ص و در هیمصورتها دست دزد مذکور بریده میشود بسبب خصومت مالک آن مال مسروق لیکن در صورت راهن بریده نمیشود دست دزد مذکور بسبب خصومت راهن مگر بشرطیکه مال مسروق موجود باشد در دست آن دزد بعد از ادای دین مرتهن زیراچه راهن را حق بمطالبه آن نیست بدون ادای دین و باید دانست که قاعده نزد شافعی رح اینست که مودع و غاصب و مستعیر وغیره را نمیرسد که خصومت نمایند برای واپس گرفتن مال و بنا برین قاعده میگوید شافعی رح که دست دزد مذکور بریده نمیشود بسبب خصومت آنها و زفر رح میگوید که ولایت خصومت آنها را ثابت ست برای واپس گرفتن مال بجهت ضرورت محافظت آن پس آن ولایت ظاهر نخواهد شد در حق بریدن دست دزد چه اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود محافظت مال فوت میشود ف و اگر ضائع شود آن مال نزد دزد پس او ضامن آن مال نمیشود بعد از بریده شدن دست [illegible] پس اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود مال صاحب مال محفوظ نمی ماند بلکه ضائع می شود ص و علمای ما رح میگویند که دزدی فی نفسه موجب قطع ست و آن در صورت های مذکوره ظاهر و ثابت ست نزد قاضی بحجت شرعی بعد از خصومتیکه معتبر ست مطلقا نه بنا بر ضرورت زیراچه خصومت آنها برای اظهار دزدی بجهت حاجت آنهاست بسوی واپس گرفتن مال پس آن خصومت معتبر ست مطلقا مانند خصومت مالک چه اعتبار خصومت مالک برای اظهار دزدی بجهت آنست که او محتاج ست بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا آنچه مقصود ازان ست حاصل نماید و این معنی یافته میشود در خصومت مودع و غاصب و مستعیر وغیره چه آنها نیز محتاج اند بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا آنچه مقصود ازان ست حاصل نمایند زیراچه مستعیر و مستاجر محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا انتفاع بگیرد بآن و مرتهن و مودع محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا بدهد آنرا بمالکش تا خلاص شود از [illegible] آنها از عهده ضمان و از عهده التزام محافظت و هرگاه ثابت شد که خصومت آنها معتبر ست مطلقا مانند خصومت مالک پس قول [illegible]

وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضر المالك وغاب المؤتمن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية لحاجته اذ الرد واجب عليه

وانچه گفته بود که اگر به سبب خصومت آنها دست دزد بریده شود محافظت مال فوت میشود پس جواب آن این ست که سقوط عصمت و محافظت مال درینصورت ضمنی و ضروریست چه هرگاه ثابت شد که خصومت آنها مانند خصومت مالک ست پس به سبب خصومت آنها دست دزد بریده خواهد شد و از لوازم بریدن دست این ست که عصمت مال مسروق ساقط شود پس سقوط عصمت مال مذکور امر ضمنی ضروریست معتبر نیست ف سوال اگرچه خصومت آنها معتبرست ولیکن باید که تا مالک حاضر نشود دست دزد مذکور بعد از خصومت آنها بریده نشود زیراچه احتمال ست که اگر مالک حاضر شود اقرار کند باینکه آن مال از ان دزد مذکور ست جواب ص این احتمال موهوم ست پس آن معتبر نیست چنانچه احتمال موهوم معتبر نیست درصورتیکه حاضر باشد مالک و غائب باشد مستینکه دزد از نزد او دزدیده بود آن مال را چه دست او بریده میشود به سبب خصومت مالک بنا بر ظاهر روایت اگرچه احتمال ست که مستامن مذکور حاضر شود و بگوید که من دزد مذکور را اذن داده بودم برای درآمدن درحرزیکه دران مال مذکور بود چه این احتمال موهوم ست مسئلہ — اگر بریده شود دست دزدی به سبب دزدیدن او مالی را و بعد از ان دزد دیگر بدزدد آن مال را از نزد دزد مذکور پس نمیرسد آن دزد را نه مالک آن مال را که ببرد دست دزد دوم را زیراچه آن مال غیر متقوم ست در حق دزد اول لهذا اگر هلاک شود آن مال نزد او ضمان آن بر او واجب نمیشود ف و نیز آن مال معصوم نیست در حق مالک لهذا اگر هلاک شود آن مال نزد دزد اول نمیرسد مالک را که ضمان آن بگیرد از و ص پس دزدی مذکور موجب بریدن دست نیست و باید دانست که بنا بر یک روایت دزد اول را میرسد که واپس بگیرد آن مال را از دزد دوم به سبب آنکه او محتاج ست بسوی واپس گرفتن مال مذکور از دزد دوم تا او واپس دهد آن مال را بمالکش چه واپس دادن آن مال بمالکش واجب ست بر او ف و بنا بر روایت دیگر دزد اول را نمیرسد که واپس بگیرد مال مذکور را از دزد دوم زیراچه قبضه او بران مال صحیح نبود چه قبضه صحیح عبارت از قبضه ملکیت یا قبضه ضمان یا قبضه امانت و قبضه دزد اول بران مال هیچکی ازین قبضها نیست و در فتح القدیر مذکور ست که احسن درینصورت اینست که اگر مالک حاضر باشد بدهد قاضی آن مال را باو و گرنه نزد خود امانت نگاه دارد و نه بدهد آنرا بدزد اول و نگذارد آنرا نزد دزد دوم زیراچه خیانت آن ظاهر شده است

ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاول او بعد ما درئ الحد لشبهة یقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد فصار کالغاصب ومن سرق سرقة فردها علی المالك قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انه یقطع اعتبارا بما اذا ردّه بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البینة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقی تقدیرا واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوهبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه وکذلك اذا باعها المالك ایاه وقال زفر والشافعی رح یقطع وهو روایة عن ابی یوسف رح لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یتبین قیام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستیفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالی وهو ظاهر عنده واذا کان کذلك یشترط قیام الخصومة عند الاستیفاء

ف ـ اگر بدزدد دزد دوم آن مال را پیش از بریده شدن دست دزد اول یا بعد از انکه حد سرقه ساقط شود از وبه سبب شبهه پس بخصومت بریده میشود دست دزد دوم بسبب خصومت دزد اول زیراچه آن مال درینصورت متقوم ست در حق دزد اول چه آن مال غیر متقوم میشود در حق او مگر به سبب بریده شدن دست او و درینصورت دست او بریده نشده است پس دزد اول درینصورت مانند غاصب ست **مسئله**- اگر واپس دهد دزد مال دزدی را بمالکش پیش از انکه دعوی آن نماید مالک و ببرد قضیه آنرا پیش حاکم پس بنا بر ظاهر روایت بریده نمیشود دست دزد مذکور و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده میشود در صورت مذکوره بنا بر قیاس آن بر صورتیکه واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و وجه ظاهر روایت انیست که خصومت شرط ظهور دزدی ست زیراچه دزدی ظاهر نمیشود مگر به بینه و بینه حجت گردانیده نشده است مگر برای قطع خصومت و قطع خصومت بدون تحقق خصومت متصور نیست پس ثابت شد که خصومت شرط ظهور دزدی ست و در صورت مذکوره خصومت منقطع شده است به سبب رسیدن مال بمالکش چه همین مقصود ست از خصومت و آن حاصل گشت پس شرط ظهور دزدی یافته نمیشود در صورت مذکوره پس دزدی ظاهر نشد و هرگاه دزدی ظاهر نشد دست دزد مذکور بریده نخواهد شد چه دست دزد بریده نمیشود بدون ظهور دزدی او بخلاف انکه دزد اگر واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و بعد از اقامت بینه چه درینصورت دست دزد بریده میشود زیراچه خصومت بانتها رسیده است پس این خصومت بعد از واپس دادن مال باقی شمرده میشود در وقت بریدن دست آن دزد **مسئله ۹**- اگر حکم کند قاضی ببریدن دست دزدی و بعد ازان بگیرد آن مال دزدیده را مالکش و هبه و تسلیم کند آنرا بآن دزد پس دست او بریده نمیشود و همچنین اگر بفروشد آنرا بدست دزد مذکور و زفر و شافعی رح گفته اند که دست دزد مذکور بریده میشود و این یک روایت ست از ابی یوسف رح زیراچه در صورت مذکوره دزدی آن دزد تمام و ظاهر شده است و به سبب هبه یا بیع مذکور ظاهر نمیشود که دزد مذکور مالک آن مال ست در وقت دزدیدن آن پس این هبه و بیع موجب شبهه نیست و علمای ما رح میگویند که امضا یعنی استیفای حد که قطع دست ست مثلا از تتمه قضای قاضی ست درین باب زیراچه درین باب حاجت نیست باینکه بزبان بگوید قاضی که حکم نمودم چه این گفتن برای اظهار حق ست و اعلام آن بصاحب حق و حد که بریدن دست سارق ست حق الله ست و آن ظاهر ست نزد صاحب حق که الله تعالی ست و هرگاه چنین شد پس قیام خصومت شرط نموده خواهد شد در وقت استیفای حد مذکور و در صورت مذکوره خصومت یافته نشد در وقت استیفای

وصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء **قال** وكذلك اذا انقصت قيمتها من النصاب يعني قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمد رح انه يقطع وهو قول زفر والشافعي رح اعتبارا بالنقصان في العين ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا بخلاف النقصان في العين لانه مضمون عليه فكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلك كله اما نقصان السعر غير مضمون فافترقا واذا ادعى السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم يقم بينة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة وقال الشافعي رح لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي الى سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة وتتحقق بمجرد الدعوى للاحتمال ولا معتبر بما قال بدليل صحة الرجوع بعد الاقرار واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما على الشركة فان سرقا ثم غاب احدهما وشهد الشاهدان على سرقتهما قطع الآخر في قول ابي حنيفة رح الآخر وهو قولهما وكان يقول اولا لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي الشبهة

پس چنان شد که مالک آن مال مالک گردد آن دزد را پیش از قضای قاضی **مسئله ۱۰** — اگر قیمت مال دزدیده کم گردد از نصاب سرقه که ده درم است بسبب کمی نرخ پیش از استیفای حد بعد از قضای قاضی پس دست دزد بریده نمیشود و باز محمد رح مرویست که دست او بریده میشود و همین قول زفر و شافعی رح ست بنا بر قیاس این صورت بر صورتیکه ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده **ف** باین طور که مثلاً دزدیده باشد دزدی ده درم کسی را و بعد از ان یک درم از ان ضائع شود و درینصورت دست دزد بریده میشود پس همچنین درینجا نیز **ص** و علمای ما رح میگویند که کمال نصاب سرقه هرگاه شرط قطع دست ست پس قیام آن شرط نمود خواهد در وقت استیفای حد مذکور بنا بر انچه مذکور شد که استیفای حد از تتمهٔ قضای قاضی ست بخلاف آنکه اگر ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده چه درینصورت نصاب مذکور کم نگردیده است زیرا چه ضمان آن چیز بر سارق لازم ست چنانچه اگر کل مال دزدیده هلاک شود اما نقصان قیمت بسبب کمی نرخ پس ضمان آن نیست پس فرق میان این و آن ظاهر شد **مسئله ۱۱** — اگر بعد از گواهی گواهان باینکه او دزدی نموده است آن مال را دعوی کند دزد که این مال مملوک من ست دست او بریده نمیشود اگرچه آن دزد بینه را قائم نکند بر دعوی خود و شافعی رح گفته است که حد سرقه ساقط نمیشود بمجرد دعوی مذکور زیرا چه هر دزد میتواند که دعوی نماید باین که آن مال مملوک من ست و اگر بمجرد دعوی مذکور حد سرقه ساقط شود سد باب حد لازم می آید و علمای ما رح میگویند که شبهه موجب سقوط حد ست و آن متحقق ست بمجرد دعوی چه دعوی احتمال صدق دارد و انچه شافعی رح گفته است که هیچ دزدی از دعوی مذکور عاجز نیست پس آن معتبر نیست بجهت آنکه رجوع و انکار بعد از اقرار صحیح ست با وجودیکه هر مقر میتواند که انکار کند بعد از اقرار **مسئله ۱۲** — اگر اقرار بدزدی نمایند دو کس و بعد از ان بگوید یکی از انها که این مال مال منست پس دست هیچ یکی از ایشان بریده نمیشود بجهت آنکه رجوع معتبر و صحیح ست در حق رجوع کننده پس آن مورث شبهه هست در حق دیگر زیرا چه دزدی درصورت مذکوره ثابت میشود باقرار هر دو بر سبیل شرکت پس فعل هر دو یکیست و اگر دزدی نمایند دو کس و بعد از ان غائب شود یکی از انها و گواهی دهند دو گواه بدزدی هر دو بر حاضر پس دست دزد حاضر بریده میشود بنا بر قول اخیر ابی حنیفه رح و همین قول صاحبین رح ست و ابو حنیفه رح اول قائل بود باینکه دست آن دزد حاضر بریده نمیشود زیرا چه اگر آن غائب حاضر شود احتمال هست که دعوی نماید امری را که موجب شبهه است

وجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوما والمعدوم لا يورث الشبهة ولا يعتبر توهم حدوث الشبهة على ما مر وإذا أقر العبد المحجور عليه بسرقة عشرة دراهم بعينها فانه يقطع وترد السرقة الى المسروق منه وهذا عند ابی حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يقطع والعشرة للمولى وقال محمد رح لا يقطع والعشرة للمولى وهو قول زفر رح ومعنى هذا اذا كذبه المولى ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع فی الوجهين وقال زفر رح لا يقطع فی الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يؤاخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمی ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة فی هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمد رح فی المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد فی سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع

ووجه قول اخير ابی حنيفه رح اینست که غیبت مالک ثبوت سرقه است درحق غائب **ف** چه قضای قاضی بر غائب جائز نیست **ص** پس آن سرقه غائب گویا معدوم ست ومعدوم صورت شبهه نمیشود وتوهم حدوث شبهه معتبر نیست بنابر انچه سابق مذکور شد **مسئله ١٢** اگر اقرار کند بنده محجور باینکه دزدیده است این ده درم را که موجود است پس دست او بریده میشود ومال واپس داده میشود به مسروق منه واین نزد ابی حنیفه رح ست وابو یوسف رح گفته است که دست او بریده میشود وآن ده درم ازان خواجه او میگردد ومحمد رح گفته است که دست او بریده نمیشود وآن ده درم ازآن خواجه اوست وهمین قول زفر رح ست واین همه وقتی ست که تکذیب او نماید خواجه او واگر اقرار کند بنده مذکور باینکه دزدیده است مالی را که موجود نیست بلکه مستهلک شده است پس دست او بریده میشود نزد جمیع علمای ما رح که مذکور شدند واگر بنده مذکور ماذون باشد پس دست او بریده میشود در جمیع صورت وبقول زفر رح بریدن دست واجب نمیشود در هیچ یکی از صورتهای مذکوره زیرا چه قاعده نزد زفر رح اینست که اقرار بنده بحدود وقصاص صحیح نیست بجهت آنکه آن اقرار وارد میشود بر ذات او یا بر اطراف بدن او وذات او واطراف او مال خواجه اوست پس آن اقرار اقرار ست بر غیر واقرار بر غیر مقبول نیست ولیکن مواخذه نموده میشود از بنده ماذون باینکه ضمان آن مال دزدیده بدهد اگر آن مال مستهلک شده باشد واگر آن موجود باشد گفته میشود باو که همان مال بده چه اقرار او صحیح ست بآن مال بسبب آنکه بنده ماذون مذکور مسلط است بر اقرار مال مذکور از جانب خواجه خود واما بنده محجور پس اقرار او بمال نیز صحیح نیست وعلمای ما رح میگویند که اقرار او بحد صحیح ست بجهت آنکه او آدمی ست وبعد ازان آن اقرار متعدی میشود بسوی مالیت بتبعیت پس اقرار او بآن جهت نیز صحیح میشود که مال ست ونیز بنده متهم نیست در اقرار نمودن بحد زیرا چه اقرار مذکور مشتمل ست بر ضرر او **ف** چه دست او بریده میشود بنا بر اقرار مذکور **ص** وچنین اقرار مقبول ست بر غیر ودلیل محمد رح در صورتیکه بنده مذکور محجور باشد اینست که اقرار او بمال باطل ست لهذا صحیح نیست اقرار او بغصب پس آن مال که در دست بنده محجور ست مال خواجه ویست ودست بنده بریده نمیشود بسبب دزدیدن مال خواجه وسوی قول محمد رح اینست که مال اصل ست در دعوی دزدی وبریدن دست دزد تابع آن ست لهذا مسموع میشود خصومت در مال بدون بریدن دست دزد **ف** اعنی صاحب مال اگر دعوی مال نماید نه دعوی قطع دست پس دعوی وخصومت او مسموع ست

ويثبت المال دونه وفي عكسه لا تسمع ولا يثبت واذا بطل فيما هو الاصل بطل في التبع بخلاف المأذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق القطع تبعا ولابي يوسف رح انه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح على ماذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر وان كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من زيد ولابي حنيفة رح ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه بخلاف مسئلة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فافترقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها

ص وهمچنین ثابت میشود مال بدون قطع ف درصورتیکه گواهی دهند یک مرد و دو زن وهمچنین ثابت میشود مال بدون قطع دست درصورتیکه اقرار بدزدی نماید دزد و بعد ازان رجوع وانکار آن کند ص واگر امر برعکس باشد مسموع نیست ف یعنی اگر بگوید صاحب مال که من میخواهم که دست او بریده شود و مال نمیخواهم پس این مسموع نیست ص وهمچنین ثابت نمیشود قطع دست بدون ثابت شدن مال ف پس ظاهر شد که مال درین باب اصل ست وقطع دست تابع ص وهرگاه اقرار بنده مجبور صحیح نیست در اصل که مال ست پس اقرار او صحیح نخواهد شد در حق قطع دست که تابع آنست بخلاف بنده ماذون چه اقرار او بمالیکه در دست او ست صحیح پس صحیح خواهد شد اقرار او در حق قطع دست که تابع آنست و دلیل ابی یوسف رح انیست که درصورت مذکوره بنده مجبور اقرار نموده است بدو چیز یکی قطع دست واین اقرار او بر ذات او ست بنا بر آنچه سابق مذکور شده است که او آدمی ست پس این اقرار صحیح خواهد بود دوم مال واین اقرار بر خواجه او ست پس این اقرار صحیح نخواهد شد در حق خواجه او وقطع دست واجب میشود بدون مال چنانچه اگر اقرار کند حر بدزدی نمودن پارچه که در دست زید ست بانیطور که بگوید دزدی نموده ام من این پارچه را از نزد عمرو وزید بگوید که این پارچه من ست پس بریده میشود دست این مقر اگرچه اقرار او مقبول نیست دران پارچه بعینه لهذا گرفته نمیشود آن پارچه از زید وابوحنیفه رح میگوید که اقرار بنده مجبور بسبب سرقه صحیح ست بنا بر آنچه مذکور شد که او آدمی ست پس صحیح خواهد شد اقرار او بمال بنا بر صحت اقرار او بسبب سرقه زیراچه اقرار مذکور در حالت بقاست نه در حالت ابتدای سرقه ومال در حالت بقای آن تابع قطع دست ست لهذا عصمت آن مال ساقط میشود باعتبار قطع دست واستیفای قطع دست نموده میشود بعد از استهلاک مال مذکور بخلاف مسئله حر که مذکور شد چه دران قطع دست واجب ست نه استرداد مال بجهت آنکه دست دزد بریده میشود بسبب دزدیدن مال از نزد مودع آن ف پس جائز ست که پارچه مذکور از آن زید باشد ومذکور دزدیده باشد آنرا از نزد عمرو که مودع آنست ص واما درصورتیکه بدزدد بنده مال خواجه خود را پس بسبب آن دست او بریده نمیشود پس فرق ظاهر شد میان این ومیان مسئله حر ف وانچه مذکور شد وقتی ست که خواجه بنده مذکور تکذیب او نماید در اقرار او ص واگر خواجه تصدیق او نماید پس دست او بریده می شود در جمیع صورتها

لزوال المانع **قال** واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت الى صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رح يضمن فيهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه

بسبب زائل شدن مانع آن **ف** كه حق خواجه است **ص** مسئله ۱۴- اگر بعد از بريده شدن دست دزد عين مال دزديده موجود باشد در دست دزد مذكور پس آن مال داده ميشود بمالكش چه آن مال هنوز در ملك او باقي ست و اگر آن مال باقي نباشد در دست دزد مذكور پس ضمان آن بر وي لازم نيست نه در صورت هلاك و نه در صورت استهلاك و اين يك روايت ست ابي يوسف رح از ابي حنيفه رح و همين مشهور ست و حسن رح روايت كرده است از ابي حنيفه رح كه ضمان آن واجب ست در صورت استهلاك و شافعي رح گفته است كه در هر دو صورت ضمان آن واجب است **ف** و بسبب بريده شدن دست دزد ضمان مال ساقط نميشود **ص** زيرا چه قطع دست و ضمان مال هر دو حق ست و سبب هر يك علحده است چه قطع دست حق شرع ست و سبب آن اينست كه او باز نماند از ارتكاب چيزيكه منع نموده بود شارع وي را از ارتكاب آن و ضمان مال حق عباد ست و سبب آن گرفتن مال ست پس هر دو واجب خواهد شد چنانچه اگر هلاك كند كسي صيدي را كه مملوك انساني ست در حرم يا بخورد خمر را كه مملوك ذمي ست **ف** پس در صورت اول جزاء و ضمان مال هر دو لازم مي آيد و در صورت دوم حد شرب و ضمان مال هر دو لازم مي آيد همچنين در ينجا نيز **ص** و دليل علماي ما رح يكي اين ست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه ضمان نيست بر دزد بعد از بريده شدن دست او و دوم اينست كه وجوب ضمان منافي قطع دست ست زيرا چه اگر ضمان مال دزديده واجب شود بر دزد پس او بسبب دادن ضمان مالك آن خواهد شد از وقتيكه گرفته بود و آنرا بطريق استناد و در ينصورت هنگام ظاهر خواهد شد كه او گرفته است مال خود را پس قطع دست او ممتنع خواهد شد و حال آنكه قطع دست او واجب ست باجماع پس ضمان مال او نخواهد شد چه اين منافي آنست و دليل سوم اينست كه عصمت مال مذكور در سرقه ساقط ميشود يعني معصوم نمياند بجهت حق عباد چه اگر آن مال معصوم ماند بجهت حق عباد پس آن مال في نفسه مباح ميشود و حرام نميشود مگر بجهت حق عباد **ف** و اين حرمت لغيره است نه حرمت لعينه **ص** و چيزيكه مباح ست في نفسه بموجب حد نميشود پس لازم مي آيد كه قطع دست او واجب نشود بسبب شبهه اباحت و حال آنكه قطع دست او واجب ست باجماع پس ثابت شد كه مال مذكور در حالت سرقه حرام لعينه ميگردد بجهت حق شرع مانند مردار و ضمان مردار واجب نيست وليكن سقوط عصمت مال مذكور در حق استهلاك ظاهر نميشود چه استهلاك فعل ديگر ست غير سرقه و ضرور نيست كه سقوط عصمت مال مذكور در حق آن نيز اعتبار نموده شود

وکذا الشبهة تعتبر فیما هو السبب دون غیره ووجه المشهور ان الاستهلاک اتمام مقصوده فتعتبر شبهة فیه وکذا یظهر سقوط العصمة فی حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها فی حق الهلاک لانتفاء المماثلة **قال**

ومن سرق سرقات فقطع فی احدهما فهو لجمیعها ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفة رح وقالا یضمن کلها الا التی قطع لها ومعنی المسئلة اذا حضر احدهم فان حضروا جمیعا وقطعت یده لخصومتهم لا یضمن شیئا بالاتفاق فی السرقات کلها لهما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبین فلم یقع القطع لها

وهمچنین شبهه اباحت اعتبار نموده میشود در چیزیکه سبب قطع دست ست اعنی سرقه نه در غیر آن که استهلاک ست **ف** وبرین مبنی ست آنچه روایت کرده است آنرا حسن رح از ابی حنیفه رح که در صورت استهلاک ضمان مال واجب میشود **ص** ووجه روایت مشهور اینست که استهلاک اتمام مقصود ست **ف** چه مقصود از دزدیدن مال استهلاک آنست **ص** پس شبهه اباحت مذکور را اعتبار نموده خواهد شد در آن **ف** پس ضمان آن لازم نخواهد شد چه او گویا مال مباح را هلاک کرده است **ص** وهمچنین سقوط عصمت مال مذکور نیز اعتبار نموده میشود در حق ضمان **ف** در صورت استهلاک **ص** چه سقوط عصمت آن درینصورت از لوازم سقوط آنست در صورت هلاک **ف** اعنی عصمت مال مذکور درینصورت نیز ساقط است ومعصوم نیست تا ضمان آن لازم آید چنانچه در صورت هلاک نیست **ص** چه اگر عصمت مال مذکور در صورت استهلاک فقط باقیماند وضمان آن واجب گردانیده شود پس مماثلت فوت میشود میان مال مضمون که مال دزدی ست ومیان مالیکه ضمان آنست **ف** چه این مال معصوم ست بجهت حق عباد در حالت هلاک واستهلاک حتی اگر غصب کند آنرا کسی ضامن آن میشود خواه هلاک شود آن مال یا هلاک وتصرف کند آنرا غاصب ومال مضمون که مال دزدی ست معصوم ست بجهت حق عباد در صورت استهلاک فقط و مماثلت نیست میان مالیکه معصوم ست در یک حالت فقط ومالیکه معصوم ست در هر حال وحال آنکه مماثلت میان مال مضمون ومیان ضمان آن لازم ست پس ثابت شد که در صورت استهلاک نیز عصمت مال مذکور ساقط است وضمان آن واجب نیست چنانچه در صورت هلاک **ص** مسئله ۱۵ - اگر شخصی چند بار دزدی نمود وبعد از ان دست او بریده شد بسبب یک دزدی پس آن بمقابل همه دزدیها واقع میشود وضمان مال هیچ یکی از دزدیهای مذکوره لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که دزد مذکور ضامن مال جمیع دزدیها میشود مگر دزدیکه بسبب آن دست او بریده شده ست واین در صورتی ست که یکی از صاحبان مال حاضر شود واگر جمیع آنها حاضر شوند ودست آن دزد بریده شود بسبب خصومت جمیع آنها پس درینصورت دزد مذکور ضامن هیچ چیز نمیشود برای هیچ یکی از آنها بالاتفاق همه علاء ودلیل صاحبین رح اینست که حاضر نائب غائب نیست وخصومت صاحب مال برای اثبات دزدی ضرور ست تا ظاهر شود دزدی ودر صورت مذکوره خصومت از جانب غائبان یافته نشد پس دزدی آن دزد در حق آنها ظاهر نشد پس قطع دست دزد مذکور بسبب دزدی مال آنها نشد

فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقًا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل
والخصومة شرط الظهور عند القاضي اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه
يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم في البعض

باب ما يحدث السارق في السرقة

ومن سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم قطع وعن ابي يوسف رح انه
لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة و تملك المضمون
وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان
لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة

پس اموال آنها معصوم ماند ف لهذا ضمان آن واجب خواهد شد ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که بمقابل جمیع آن
دزدیها قطع واحد واجب ست بجهت حق الله تعالی زیراچه در حدود تداخل واجب ست ف بقدر امکان اعنی اکتفا نموده میشود
بحد واحد ص و خصومت شرط ظهور سرقه است نزد قاضی ف و آن یافته شد و اما وجوب حد سرقه پس آن بسبب جنایت
ص پس هرگاه قاضی استیفای حد واحد نمود پس استیفا کرد چیزیرا که واجب بود در تمامها آیا نمی بینی که نفع آن که انزجارست بسوی
جمیع آنها عائد و راجع ست پس آن قطع واحد بمقابل جمیع آن دزدیها واقع ست ف لهذا ضمان مال هیچ یکی ازان دزدیها لازم
نخواهد بود ص و همین اختلاف ست درصورتیکه بدزدد [illegible] بارها مال یک کس را هر بار بقدر نصاب و آن کس بجهت یکبار خصومت
نماید ف و به سبب آن دست دزد مذکور بریده شود اعنی نزد ابی حنیفه رح بر او ضمان مال هیچ یکی از دزدیهای دیگر لازم نمی آید و نزد صاحبین
رح بر او ضمان مال دزدیهای دیگر لازم می آید والله اعلم ص

باب دربیان تصرفات دزد در مال مسروق مسئله - اگر بدزدد دزدی پارچه و پاره کند آنرا در اندرون سرای صاحب پارچه و بعد ازان بیرون آن سرای
ببرد آنرا و حال آنکه قیمت آن پارچه بعد از پاره کردن آن ده درهم ست پس دست آن دزد بریده میشود و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده نمیشود
زیراچه دزد مذکور هرگاه پاره کرد آن پارچه را این سبب ملک او دران یافته شد و آن خرق فاحش ست چه خرق فاحش از اسباب ملک ست
بجهت آنکه به سبب خرق فاحش بر او ضمان قیمت آن واجب میشود پس مضمون مملوک او میگردد بعد از دادن ضمان و دزد مذکور هرگاه بعد از پاره
کردن آن پارچه بیرون کرده است آنرا از سرای صاحب پارچه پس درینصورت دزدی متحقق نشد چه دزد مذکور بیرون کرده است از سرای
مذکور چیزیرا که دران سبب ملک او یافته شده است و درینصورت دست دزد بریده نمیشود چنانچه بریده نمیشود درصورتیکه مشتری بدزدد
مبیعی را که دران خیار بائع ست ف چه سبب ملک که شراست یافته شده است دران چنین درینجا نیز ص و
ابو حنیفه و محمد رح می گویند که گرفتن آن مع خرق فاحش سبب وجوب ضمان ست نه سبب ملک و جز این نیست که ملک
ثابت می شود بعد از اداء ضمان بجهت آنکه اگر ملک ثابت نشود مجتمع می شود بدل و مبدل هر دو در ملک احد و مثل آن مورث شبهه نیست

كتقبيض الاخذ وكما اذا سرق البائع معيبًا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يُقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندًا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشًا فان كان يسيرًا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه ومن سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه وترد الدراهم والدنانير الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله في الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له

مانند گرفتن فقط بدون خرق ف یعنی مجرد گرفتن بیرگاه سبب ملک میگردد بعد از ادای ضمان و معهذا صورت شبهه نیست پس همچنین گرفتن مع خرق که سبب وجوب ضمان ست و بعد از ادای ضمان سبب ملک میگردد صورت شبهه نخواهد شد ص و نظیر مسئلهٔ مذکوره اینست که اگر بدزدد بائع از نزد مشتری مبیع معیوب را که بدست او فروخته بود ف پس دست او بریده میشود اگرچه سبب رد آن مبیع که عیب ست بالآخره سبب ملک بائع میگردد و متحقق ست و معهذا دست او بریده میشود پس همچنین درینجا نیز ص بخلاف آنچه ذکر کرد آنرا ابو یوسف رح ف که اگر مشتری بدزدد مبیعی را که دران خیار بائع ست ص زیراچه بیع موضوع ست برای افادهٔ ملک و باید دانست که این اختلاف در صورتی ست که اختیار کند صاحب پارچه که بگیرد آن پارچه را مع ضمان نقصان و اگر اختیار کند که بگذارد پارچهٔ مذکور را و ضمان بگیرد از دزد مذکور قیمت آنرا پس درین صورت دست او بریده نمیشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیراچه دزد مذکور مالک آن پارچه میگردد از وقت گرفتن آن بطریق استناد پس چنان شد که هبه کند مالک بدزد مال دزدیده را چه دست او بریده نمیشود بسبب شبهه ملک و همچنین درینجا نیز و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که بسبب خرق نقصان فاحش شده باشد و اگر نقصان قلیل باشد پس دست آن دزد بریده میشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیراچه درینصورت یافته نمیشود سبب ملک چه درینصورت مالک اختیار ندارد که بگیرد جمیع قیمت آنرا بطریق ضمان مسئله ۲ ـ اگر بدزدد شخصی گوسفندی او بعد از آن ذبح کند آنرا اندرون سرای مالک و بعد از آن بیرون برد آنرا از سرای مذکور پس دست او بریده نمیشود زیراچه درینصورت دزدی مذکور بالآخره دزدی گوشت ست و بسبب دزدیدن گوشت دست دزد بریده نمیشود مسئله ۳ ـ اگر دزد دید کسی آنقدر طلا و نقره را که بسبب دزدیدن آن دست بریده می‌شود و بعد از آن درهم و دینار ساخت آنرا پس دست او بریده می‌شود و آن درهم و دینار واپس داده میشود بمسروق منه و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که مسروق منه را نمیرسد که بگیرد آن درهم و دینار را و اصل این مسئله در صورت غصب ست ف یعنی اگر غصب کند کسی درهم یا دینار را و بعد از آن زیوری سازد از آن چون سوار مثلاً پس حق مالک از آن منقطع میگردد نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح و همچنین درصورت مذکوره بسبب ساختن درهم و دینار از طلا و نقره حق مسروق منه منقطع میشود نزد صاحبین رح بخلاف قول ابی حنیفه رح ص و سرّ آن اینست که صنعت مذکور متقوم ست نزد صاحبین رح بخلاف قول ابی حنیفه رح

ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه

الثوب ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا وان صبغه اسود اخذ منه في المذهبين يعني عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زيادة عنده كالحمرة وعند محمد رح زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك

وبعد از آن بايد دانست كه در بريدن دست دزد در صورت مذكوره بنا بر قول ابى حنيفه رح هيچ اشكال نيست زيرا چه دزد مذكور مالك آن درهم ودينار نشود اما بنا بر قول صاحبين رح پس بعضى گفته اند كه بريدن دست او در صورت مذكوره واجب نيست زيرا چه دزد مذكور مالك آن درهم ودينار شده است پيش از بريدن دست او وبعضى گفته اند كه بريدن دست آن دزد در صورت مذكوره نزد صاحبين رح نيز واجب است زيرا چه آن طلا ونقره بسبب صنعت مذكوره چيز ديگر گشته است ودزد مذكور مالك آن چيز ديگر شده است نه مالك عين آن مال دزديده كه طلا ونقره است پس دست او بريده خواهد شد مسئله ـ اگر بدزدد كسى پارچه ورنگ سرخ كند آنرا وبعد از آن دست او بريده شود بسبب دزديدن پارچه مذكور پس آن پارچه واپس گرفته نميشود از او ونگرفته ميشود از او قيمت آن بطريق ضمان واين نزد شيخين رح است ومحمد رح گفته است كه آن پارچه سرخ گرفته ميشود از او وداده ميشود باو انچه زياده شده است قيمت آن بسبب رنگ مذكور چنانچه اگر غصب كند كسى پارچه را ف وبعد از آن رنگ سرخ كند آنرا پس آن پارچه واپس گرفته ميشود از او وداده ميشود باو انچه قيمت آن زياده شود بسبب رنگ مذكور ص بعلت آنكه پارچه اصل است وموجود است ورنگ تابع آنست لهذا ترجيح داده ميشود جانب صاحب پارچه را پس آن پارچه باو داده ميشود وقيمت رنگ بغاصب مذكور وهمچنين در اينجا نيز زيرا چه علت مذكوره دراينجا نيز يافته ميشود ودليل شيخين رح اينست كه رنگ موجود وقائم است از روى صورت ومعنى لهذا اگر بگيرد آن پارچه رنگين را صاحب پارچه ضامن ميشود چيزيرا كه بسبب رنگ زياده شده است وحق مالك پارچه قائم است در صورت آن پارچه فقط نه در معنى آن ف كه عبارت است از ماليت آن ص زيرا چه اگر آن پارچه هلاك شود پس ضمان آن لازم نمى آيد بر دزد مذكور وهرگاه چنين شد پس ترجيح داده خواهد شد جانب دزد مذكور بخلاف صورت غصب چه دران حق هر واحد از غاصب ومالك موجود وقائم است از روى صورت ومعنى وباين جهت هر دو برابر اند پس ترجيح داده خواهد شد جانب مالك بالوجهى كه ترجيح داد آنرا محمد رح ف وانچه مذكور شد وقتى است كه دزد مذكور رنگ سرخ كرده باشد پارچه مذكور را ص واما اگر رنگ سياه كند آنرا پس آن پارچه سياه گرفته ميشود از او نزد ابى حنيفه ومحمد رح ونزد ابى يوسف رح اين صورت وصورت اول هر دو برابر است زيرا چه رنگ سياه نزد ابو يوسف رح موجب زيادتى قيمت است مانند رنگ سرخ ونزد محمد رح نيز رنگ سياه مانند رنگ سرخ است وليكن آن موجب انقطاع حق مالك نيست ف بلكه مالك را مى رسد كه واپس بگيرد آن پارچه را در هر دو صورت

وعند ابی حنیفة رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالک

باب قطع الطریق

قال واذا خرج جماعة ممتنعین او واحد یقدر علی الامتناع فقصدوا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا نفسا حبسهم الامام حتی یحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمی والماخوذ اذا قسم علی جماعتهم اصاب کل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قیمته ذلک قطع الامام ایدیهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فیه قوله تعالی انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله الایة والمراد منه والله اعلم التوزیع علی الاحوال وهی اربعة هذه الثلثة المذکورة والرابعة نذکرها ان شاء الله تعالی ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللائق تغلظ الحکم بتغلظها اما الحبس فی الاولی فلانه المراد بالنفی المذکور لانه نفی عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها

ونزد ابی حنیفه رح رنگ سیاه نقصان وعیب ست پس آن موجب انقطاع حق مالک نیست والله اعلم

باب در بیان قطع طریق ف اعنی راه زنی ص مسئله ۱- وقتی که خروج کنند جماعتی که قادر اند بر امتناع ف ومعنی امتناع اینست که قوی وزورآور باشند بایں طور که تعرض غیر را از خود دفع توانند کرد ص یا خروج کند شخص واحد که قادر ست بر امتناع ف باعتبار قوت وشجاعت خود ص وقصد قطع طریق نماید ف پس اینها را بزبان عربی قطاع الطریق وبزبان فارسی راهزن میگویند وکسیکه رهزنان رهزنی او نمایند آنرا مقطوع علیه میگویند ص ورهزنان را چهار حالت ست یکی اینکه گرفته آیند پیش از آنکه بگیرند مال کسی را یا قتل کنند کسی را ف یا ترسانیده باشند کسی را ص دوم اینکه گرفته آیند بعد از آنکه گرفته باشند مال مسلمان یا ذمی را فقط و سوم اینکه گرفته آیند بعد از آنکه قتل نموده باشند فقط چهارم آنکه گرفته آیند بعد از آنکه قتل نموده باشند وهم مال گرفته باشند حکم آنها در حالت اول اینست که حبس کند آنها را امام تا آنزمان که توبه ظاهر شود از آنها ف اعنی معلوم شود از حال آنها که آنها توبه کرده اند بایں طور که اثر توبه وصلاح ظاهر شود بر پیشانی آنها ص وحکم آنها در حالت دوم اینست که ببرد امام دست راست وپای چپ آنها را لیکن باید که آنچه گرفته باشند آنقدر مال باشد که هرگاه تقسیم نموده شود میان آنها بهر کس مال بقدر ده درم برسد ف وباید دانست که تخصیص دست راست وپای چپ بجهت آن نموده شده است که اگر دست وپای از یک جانب بریده شود فوت میشود یک جنس منفعت بتمامه وآن بمنزله کشتن ست وکشتن او مشروع نیست ص وحکم آنها در حالت سوم اینست که قتل نماید آنها را امام بطریق حد ف پس اگر عفو نماید آنها را ولی خون عفو آن هیچ اعتبار ندارد چه حد حق الله است ص ودلیل احکام این سه حالت وحالت چهارم آیه قرآن ست وآن این ست که نیست جزای کسانیکه محاربه می کنند با خدا ورسول خدا وسعی می کنند در زمین بفساد مگر اینکه کشته شوند یا بر دار کشیده شوند یا بریده شود دستها وپایهای آنها از جانب خلاف یا نفی کرده شوند از روی زمین ف وباید دانست که مسافر به صحرا در حفظ وامان خدای تعالی است ومتوکل ست بر او پس متعرض حال مسافر محارب ست با خدای تعالی کذا فی النهایه ص ومراد از نفی حبس ست چه حبس اخراج ست از روی زمین بدفع کردن شر آنها از اهل زمین

ويعزرون ايضاً لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا تتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون المأخوذ مال مسلم او ذمي ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستأمن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ما له خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه ويقتلون حداً حتى لو عفا الاولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقتلهم وصلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمد رح يقتل او يصلب ولا يقطع لانه جناية واحدة فلا توجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معاً في الكبرى حداً واحداً وان كانا في الصغرى حدين والتداخل في الحدود لا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التخيير بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخير فيه ثم قال ويصلب حياً ويبعج بطنه برمح الى ان يموت ومثله عن الكرخي رح وعن الطحاوي رح انه يقتل ثم يصلب توقياً عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود به قال ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يتغير بعدها فيتأذى الناس به وعن ابي يوسف رح انه يترك على خشبة حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره

و باید دانست که آنچه مذکور شد که آنها گرفته باشند مال مسلمانی را یا ذمی را پس این بجهت آنست که تا آن مال معصوم باشد بعصمت دائمی پس اگر قطاع طریق راهزنی بگیرند مال حربی را بریدن دست و پای او واجب نمیشود و حکم آنها در حالت چهارم آنست که امام در عقوبت آنها مختار است اگر خواهد دست و پای آنها را ببرد و بعد ازان قتل نماید آنها را یا صلب نماید ف یعنی بر دار کشد ص و اگر خواهد قتل کند آنها را فقط ف یعنی آنکه دست و پای آنها را ببرد ص و اگر خواهد بر دار کشد آنها را فقط ف یعنی آنکه دست و پای آنها را ببرد ص و محمد رح گفته است که امام اگر خواهد بکشد یا بر دار کشد فقط و نمیرسد او را که دست و پای آنها را نیز ببرد بجهت آنکه راهزنی یک جنایت است پس آن موجب دو حد نخواهد شد و بجهت آنکه قطع ما دون ذات داخل میشود در ذات در باب حد لهذا اگر دزدی زنا کند در حالیکه محصن است رجم نموده میشود فقط و دست او بریده نمیشود و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح آنست که عقوبت مذکوره ف یعنی قتل مع بریدن دست و پای یا صلب مع آن ص یک عقوبت شدید است بسبب شدت سبب آن که گناه شدید است یعنی تفویت امن راه بر وجه کمال بسبب قتل آدمی و گرفتن مال لهذا بریدن دست راست و پای چپ حد واحد است در حق راهزن و در حق دزد دیگر غیر راهزن دو حد است و تداخل در حدها میشود نه در حد واحد و بعد ازان بیان نموده که قدوری رح در مختصر خود ذکر کرده است که امام مختار است اگر خواهد بر دار کشد بعد از قتل و اگر خواهد ترک آن کند و این ظاهر الروایت است و از ابی یوسف رح مروی است که ترک آن نباید کرد زیرا چه صلب منصوص علیه است و مقصود ازان تشهیر است تا دیگران بسبب آن عبرت گیرند و فقها از جانب ابی حنیفه رح میگویند که اصل تشهیر حاصل است بسبب قتل و صلب برای مبالغه است پس امام مختار است اگر خواهد مبالغه نماید و خواهد ترک آن کند و بعد ازان گفته است قدوری رح که آن راهزن زنده بر دار کشیده میشود و چاک کرده میشود شکم او به نیزه تا آنکه بمیرد و چنین مروی است از کرخی رح و از طحاوی رح مروی است که او کشته میشود اول و بعد ازان بر دار کشیده میشود تا مثله کردن لازم نیاید وجه اول یعنی قول قدوری رح اصح است زیرا چه بسبب کشیدن بر دار مذکور مردمان زیاده تر خائف میشوند و همین مقصود است و نباید که بر سر دار زیاده از سه روز بگذاشت زیرا چه بعد ازان متغیر و بدبو میشود و بسبب آن مردمان ایذا می‌یابند و از ابی یوسف رح مرویست که بر سر دار گذاشته میشود تا آن زمان که بوسیده شود و پاره پاره شده بریزد تا از دیدن آن دیگران عبرت گیرند

قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير مطلوبة **قال** واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغرى وقد بيناه فان باشر القتل احدهم اجرى الحد عليهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق **قال** والقتل وان كان بعصا او بحجر او بسيف فهو سواء لانه يقع قطعا للطريق بقطع المارة وان لم يقتل القاطع ولم ياخذ مالا وقد جرح اقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش منه مما فيه الارش وذلك الى الاولياء لانه لا حد في هذه الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي وان اخذ مالا ثم جرح قطعت يده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد كما يسقط عصمة المال وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه لان الحد في هذه الجناية لا يقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ولان التوبة يتوقف على رد المال ولا قطع في مثله فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص او يعفو ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه

وجواب این است که عبرت گیرند مردمان بسبب گذاشتن آن بر دار تا سه روز و نهایة ازان مطلوب نیست **مسئله ۲**- اگر کشته شود راهزن پس واجب نمیشود برو ضمان مالیکه گرفته بود آنرا بنابر قیاس آن بر دزدی چه در دزدی همین حکم است چنانچه بیان آن سابق گذشته است **مسئله ۳**- اگر یک کس از میان رهزنان قتل کند پس حد آن بر جمیع آنها جاری نموده میشود زیرا چه آن حد جزای محاربه است و محاربه باینطور متحقق میشود که بعضی از آنها معین و مددگار دیگری باشند لهذا اگر بلغزد قدم یکی از آنها دیگری اعانت او میکند و شرط جاری نمودن حد بر آنها همین است که قتل یافته شود از یکی از آنها و آن در صورت مذکوره متحقق است و باید دانست که قتل به عصا و به سنگ و به شمشیر درینجا برابر است چه رهزنی بسبب آن متحقق میشود **مسئله ۴**- اگر گرفته آید راهزنیکه قتل نکرده است و نه مال گرفته است بلکه مجروح کرده است انسانی را پس درینصورت قصاص گرفته میشود ازو در صورتیکه دران قصاص است و ارش گرفته میشود ازو در صورتیکه دران ارش است و آن گرفتن قصاص و ارش مفوض است بسوی اولیای آن زیرا که حد در جنایت مذکوره نیست پس ظاهر گشت که آن حق عباد است لهذا استیفای آن خواهد کرد صاحب حق که ولی جنایت است **مسئله ۵**- اگر گرفته آید راهزنیکه مال گرفته بود و بعد از گرفتن مال مجروح کرده بود انسانی را پس درینصورت دست و پای او بریده میشود و جراحتیکه از دست او صادر شده همه باطل است **ف** یعنی ارش یا قصاص آن لازم نمی آید **ص** زیرا چه هرگاه واجب شد حد بجهت حق الله تعالی ساقط شد عصمت نفس و ذات که بجهت حق عباد است چنانچه ساقط میشود عصمت مال **مسئله ۶**- اگر گرفته آید راهزنی بعد ازانکه توبه نموده است و حال آنکه او قتل کرده بود عمدا **ف** و هم مال گرفته بود **ص** پس درینصورت ولی جنایت مختار است اگر خواهد بکشد او را بجهت قصاص و اگر خواهد عفو کند او را زیرا چه در جنایت راهزنی حد قائم کرده نمیشود بعد از توبه بجهت آنکه در قرآن مذکور است جاری نمیشود بر آنها مگر بر کسانیکه توبه کنند پیش ازانکه دست قدرت حاکم بر آنها رسد و گرفته آیند آنها بجهت آنکه توبه متحقق نمیشود مگر باینطور که مال واپس دهند صاحب مال را و درچنین صورت بریدن دست و پا واجب نمیشود و هرگاه حد واجب نشد پس ظاهر شد که حق عباد در ذات و مال است پس ولی جنایت را میرسد که قصاص بگیرد و اگر خواهد عفو کند و ضمان مال درینصورت لازم است بر راهزن مذکور اگر آن مال هلاک شود در دست او یا او استهلاک آن نماید **مسئله ۷**- اگر باشد از جمله راهزنان صبی یا مجنون یا ذو رحم محرم مقطوع علیه پس درینصورت

سقط الحد عن الباقين فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر رح وعن ابي يوسف رح انه لو باشر العقلاء يحد الباقون وعلى هذا السرقة الصغرى له ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل في مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطي مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجناية واحدة على ما ذكرناه فالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقين بخلاف ما اذا كان فيهم مستامن لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو يخصه اما ههنا الامتناع

حد ساقط میشود از باقیان نیز وانچه مذکور شد در صبی ومجنون قول ابی حنیفه وزفر رح ست واز ابی یوسف رح مروی ست که این وقتی ست که مباشر قتل یا مباشر گرفتن مال ہمان صبی یا مجنون باشد واگر مباشر قتل یا گرفتن مال عقلا باشند پس حد جاری میشود بر باقیان نیز اگرچه میان آنها صبی یا مجنون ست ولیکن بران صبی ومجنون حد جاری کرده نمیشود وہمچنین اختلاف ست در صورتیکه دزدی نماید جماعتی که بعضی از آنها صبی یا مجنون ست ف یعنی نزد ابی حنیفه وزفر رح حد سرقه ساقط میشود از جمیع ونزد ابی یوسف رح نیز حکم ہمین ست اگر آن صبی یا مجنون متاع را از خانه صاحب متاع بیرون برده دیگران واگر امر برعکس این باشد پس حد ساقط نمیشود از کسانیکه عاقل بالغ اند ص ودلیل ابی یوسف رح اینست که مباشر اصل ست ومددگار تابع آنست ودر صورتیکه مباشر عاقل باشد ہیچ خلل نیست در اصل وجز این نیست که خلل در تابع ست وآن اعتبار ندارد واگر امر برعکس باشد حد ساقط میشود نزد جمیع زیراکه خلل در اصل یافته میشود ودلیل ابی حنیفه وزفر رح اینست که قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل آن جماعت وآن علت حد ست وہرگاه فعل بعضی از آنها موجب جزا نباشد پس فعل باقیان جزو علت خواہد بود وبه سبب جزو علت حکم ثابت نمیشود چنانچه اگر دو کس بکشند شخصی را بنطوریکه یکی عمدا کشته باشد ودیگری بخطا ف پس قصاص ساقط میشود زیراچه فعل آن کس که عمدا کشته است جزو علت ست ہمچنین درینجا نیز ص وانچه مذکور شد در صورتیکه بعضی از جمله راہزنان ذو رحم محرم مقطوع علیه باشد پس بعضی گفته اند که آن در صورتیست که آن مال مذکور مشترک باشد میان آن ذو رحم محرم ومیان مقطوع علیه وبعضی گفته اند که آن مطلق ست ومقید نیست بصورت مذکوره وہمین اصح ست زیراچه قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل پس امتناع وجوب حد در حق بعضی از آنها موجب امتناع ست در حق باقیان ف سوال راہزنی کردن در حق مستامن موجب حد نیست چنانچه راہزنی در حق ذی رحم محرم موجب حد نیست ہرگاه بودن ذی رحم محرم در قافله مقطوع علیهم موجب سقوط حد ست پس ہمچنین باید که بودن مستامن در قافله مذکوره نیز موجب سقوط حد باشد وحال آنکه چنین نیست بلکه بسبب راہزنی نمودن در حق قافله حد لازم می آید اگرچه میان آنها مستامنی باشد جواب ص راہزنی در حق مستامن موجب حد نیست به سبب آنکه خلل ست در عصمت جان ومال او واین سبب مختص ست باو بخلاف بودن ذی رحم محرم در قافله

لخلل فی الحرز والقافلة حرز واحد واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظهور حق العبد علی ما ذکرناه فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلة الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة کدار واحدة ومن قطع الطریق لیلا او نهارا فی المصر او بین الکوفة والحیرة فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وهو قول الشافعی رح لوجوده حقیقة وعن ابی یوسف رح انه یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربه لانه لا یلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح او لیلا به او بالخشب فهم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث یبطی باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارة ولا یتحقق ذلک فی المصر ویقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم یوخذون برد المال ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابهم الجنایة ولو قتلوا فالامر فیه الی الاولیاء لما بینا

چه بسبب بودن او در قافله خلل واقع نمیشود در حرز که قافله است چه قافله حرز واحد ست ف مانند خانه واحد ص پس بسبب گرفتن مال از قافله مذکوره حد واجب نخواهد شد ف چنانچه اگر بدزدد کسی مال قریب خود را و مال اجنبی را از خانه که آن قریب و اجنبی باهم دران سکونت میداشتند پس دست او بریده نمیشود بجهت تحقق شبهه در حرز پس همچنین درینجا نیز ص وهرگاه ساقط شد حد در صورت مذکوره پس ظاهر شد حق عباد بنا بر انچه مذکور شد لهذا در صورت مذکوره اگر راهزنان قتل نموده باشند پس اولیای جنایت مختار اند اگر خواهند قتل کنند قاتل را و اگر خواهند عفو نمایند مسئله ۸ - اگر بعضی از قافله راهزنی نماید بر بعض دیگر از ان قافله پس بر ان بعض حد واجب نمیشود زیراچه قافله حرز واحد ست مانند خانه واحد ف واگر یکی از دو کس که هم خانه اند بدزدد مال دیگر را از خانه مذکور حد سرقه بر او لازم نمی آید همچنین درینجا نیز ص مسئله ۹ - اگر شخصی رهزنی نماید وقت شب یا در روز در شهر یا درمیان کوفه و حیره ف که منزل نعمان بن منذر ست قریب کوفه بانیطور که عمارت هر یکی متصل ست بدیگر ص پس آن شخص راهزن نیست بطریق استحسان و مقتضای قیاس اینست که او راهزن باشد و همین قول شافعی رح ست زیراچه معنی راهزن در و یافته میشود حقیقة و از ابی یوسف رح مروی ست که حد واجب میشود بر او وقتیکه او رهزنی نموده باشد بیرون شهر اگرچه قریب شهر باشد زیراچه فریادرس نمیرسد در آنجا و نیز مروی ست از ابی یوسف رح که اگر آنها در شهر قتال نمایند بسلاح در روز و همچنین اگر در شب قتال نمایند بسلاح یا بچوب یا بسنگ پس آنها قطاع الطریق اند زیراچه سلاح درنگ نمی کند تا فریادرس برسد و همچنین در وقت شب فریادرس بدیر میرسد و وجه استحسان اینست که رهزنی عبارتست از زدن راهروان و مرورکنندگان در راه و این معنی متحقق نیست در شهر و نه در مکانیکه قریب شهر ست زیراچه ظاهر همین ست که فریادرس میرسد آنجا پس آنها قطاع الطریق نیستند ف لهذا حد بر آنها جاری کرده نمیشود ص ولیکن مواخذه نموده میشود از آنها برای واپس دادن مال تا حق بصاحب حق برسد و نیز تادیب نموده میشود بر آنها و در حبس داشته می شوند آنها چرا آنها جنایت نموده اند و اگر آنها کسی را قتل نموده باشند پس مواخذه آن مفوض ست بسوی ولی جنایت بنا بر وجهی که سابق مذکور شده است ف بدانکه فتوی بر قول ابی یوسف رح است کذا فی فتح القدیر نقلا عن الطحاوی

ومن خنق رجلا حتی قتله فالدیة علی عاقلته عند ابی حنیفة رح وهی مسئلة القتل بالمثقل وسنبینه فی باب الدیات ان شاء الله تعالی وان خنق فی المصر غیر مرة قتل به لانه صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شره بالقتل والله اعلم

کتاب السیر

السیر جمع سیرة وهی الطریقة فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیه السلام فی مغازیه قال الجهاد فرض علی الکفایة اذا قام به فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرضیة فلقوله تعالی فاقتلوا المشرکین کافة کما یقاتلونکم کافة ولقوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیامة واراد به فرضا باقیا وهو فرض علی الکفایة لانه ما فرض لعینه اذ هو افساد فی نفسه وانما فرض لاعزاز دین الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوة الجنازة ورد السلام فان لم یقم به احد اثم جمیع الناس بترکه لان الوجوب علی الکل ولان فی اشتغال الکل به قطع مادة الجهاد من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایة الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقوله تعالی انفروا خفافا وثقالا الآیة وقال فی الجامع الصغیر الجهاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتاج الیهم فاول هذا الکلام اشارة الی الوجوب علی الکفایة وآخره الی النفیر العام وهذا لان المقصود عند ذلک

مسئله اگر شخصی خفه کرد کسی را حتی که کشته شد پس دیت آن بر عاقله قاتل ست نزد ابی حنیفه رح واین مسئله قتل بالمثقل ست که بیان آن خواهد آمد در باب دیات ان شاء الله تعالی واگر شخصی بار بار درین عمل نماید در شهر پس او کشته میشود به سبب آنکه او ساعی به فساد ست در زمین خدا تعالی پس شر او دفع نموده خواهد شد بکشتن او والله اعلم بالصواب

کتاب السیر

باید دانست که سیر جمع سیرت ست وسیرت در لغت بمعنی طریقه است در امور دینی ودنیاوی وسیر در شرع مختص ست به سیر نبی علیه السلام در غزوات او مسئله جهاد فرض کفایت ست وقتیکه جهاد نماید گروهی از مسلمانان پس ساقط میشود از دیگران وفرضیت آن ثابت ست بامر خدا تعالی چه او تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را وبقول رسول خدا صلی الله علیه وسلم که جهاد ثابت وباقی ست تا بروز قیامت ومراد اینست که فرضیت آن باقی ست ولیکن آن فرض کفایت ست بجهت آنکه جهاد فرض عین نیست به سبب آنکه جهاد فی نفسه قتال وفساد ست وفرض گردانیده نشده است مگر برای اعزاز دین خدا تعالی وبرای دفع شر از بندگان او تعالی پس هرگاه حاصل شود مقصود به سبب جهاد نمودن گروهی از مسلمانان ساقط میشود از باقیان مانند نماز جنازه وجواب سلام پس اگر هیچ یکی از مسلمانان جهاد نکند هیچ مسلمانان گناهگار میشوند به سبب ترک آن وبجهت آنکه اگر فرض عین باشد لیکن بر آن جمیع مسلمانان مشغول به جهاد خواهند شد پس آلات واسباب جهاد چون اسپ وسلاح وغیره منقطع وناپیدا خواهد گردید لهذا ثابت شد که جهاد فرض کفایت ست مگر وقتیکه نفیر عام شود یعنی وقتیکه کافران هجوم نمایند بقصد فتنه وفساد بر شهری از مسلمانان وامام وقت ندای عام نماید باینکه همه مسلمانان بیرون شوند برای جنگ پس درین هنگام جهاد فرض عین میگردد بر اهل شهر مذکور مرد باشند یا زن وامام مذکور عادل باشد یا فاسق واگر اهل آن شهر قادر نباشند بدفع کافران پس جهاد فرض عین میشود بر کسانیکه قریب آن شهر اند واگر آنها هم کفایت نکنند پس جهاد فرض عین میشود بر کسانیکه قریب اند بآنها وهمچنین از مشرق تا مغرب بر هیچ مسلمانان فرض عین میگردد ودر جامع صغیر گفته است که جهاد واجب ست مگر آنکه مسلمانان را فراخت ست تا آنکه بسوی آنها حاجت افتد پس اول این کلام اشاره است بسوی آنکه جهاد فرض کفایت ست وآخر آن اشارت ست بآنکه فرض عین میشود وقت نفیر عام وعلت آن اینست که وقت نفیر عام مقصود

لا يتحصل الا باقامة الكل فيفترض على الكل وقتال الكفار واجب وان لم يبدؤا للعمومات ولا يجب الجهاد على الصبي لان الصبي مظنة المرحمة ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوج ولا اعمى ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم فان هجم العدو على بلد وجب على جميع الناس الدفع تخرج المرأة بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن المولى لانه صار فرض عين وملك اليمين ورق النكاح لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما مقنعا فلا ضرورة الى ابطال حق المولى والزوج ويكره الجعل ما دام للمسلمين فيء لانه يشبه الاجر ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين فاذا لم يكن فلا بأس بان يقوي بعضهم بعضا لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى يؤيده ان النبي عليه السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الشاخص فرس القاعد

باب كيفية القتال

واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام لما روى ابن عباس رض ان النبي عليه السلام ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام فان اجابوا كفوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال صلعم

حاصل نمیشود مگر باقامت جمیع مسلمانان پس فرض خواهد شد بر جمیع مسلمانان مسئله ۲- قتال با کافران واجب ست اگرچه آنها ابتدا ننمایند بجنگ و قتال زیراچه اکثر خطابات شرعی که عام ست دلالت میکند بران مسئله ۳- جهاد واجب نیست بر صبی چه او محل ترحم ست و همچنین واجب نیست بر بنده و زن زیراچه حق خواجه وحق شوهر مقدم ست و همچنین واجب نیست بر نابینا و نه بر جای مانده و نه بر دست بریده چه آنها عاجزاند پس اگر هجوم کنند کافران بر شهری پس درین هنگام دفع آنها واجب میشود بر جمیع مسلمانان حتی که زن بیرون میشود بدون اذن شوهر و بنده بیرون میشود بدون اذن خواجه زیراچه جهاد درین هنگام فرض عین میگردد و ملک یمین و ملک نکاح را در حق فرض عین اثر نیست چنانچه در نماز و روزه و این وقتیست که نفیر عام باشد واما پیشتر ازان جائز نیست بنده را که بدون اذن خواجه بیرون شود برای جهاد و همچنین جائز نیست زن را که بدون اذن شوهر بیرون شود برای جهاد زیراچه درانوقت بسوی آنها حاجت نیست و دیگران کفایت میکنند پس ضرورت نیست که بسبب آن ابطال حق خواجه وحق شوهر نموده شود مسئله ۴- اگر مال بیت المال موجود باشد پس مادامیکه آن مال موجود ست مکروه است جعل ف یعنی مالیکه مقرر نماید آنرا امام بر مردمان برای غازیان تا آنها بآن مال اسباب جنگ میسر سازند و بسبب آن قوی گردند ص وجه کراهیت اینست که آن جعل مشابه اجرت ست بر طاعت خدا چون نماز و روزه و آن حرام ست پس مشابه آن مکروه خواهد شد و در صورت مذکوره بسوی جعل حاجت نیست چه مال بیت المال آماده است برای حوادثات مسلمانان چون جهاد وغیره و اگر در بیت المال مال نباشد پس درینصورت باک نیست درینکه امام جعل بگیرد از بعض مردمان تا بآن تقویت دهد بعضی از غازیان را زیراچه در مقرر نمودن جعل ضرر اعلی که هلاک ذات ست دفع میشود و جعل ضرر ادنی ست و الحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی مضائقه ندارد و مؤید این معنی ست آنچه مرویست که پیغمبر صلعم گرفته بود چند زره را از صفوان رض و همچنین عمر رض میگرفت مال از مرد زن دار و میداد آنرا بمرد بیزن تا آن مرد بیزن بآن مال قوت یابد و بفراغ خاطر برای غزا برود و همچنین میگرفت اسپ آنکس را که در خانه می نشست و میداد آنرا بکسی که برای غزا میرفت پیاده والله اعلم

باب در بیان کیفیت قتال مسئله ۱- وقتیکه داخل شوند مسلمانان در دار حرب و محاصره نمایند شهر کافران را یا قلعه آنها را پس باید که دعوت کنند آنها را بسوی اسلام بجهت آنکه ابن عباس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قتال نکرده است با هیچ قومی مگر بعد ازانکه دعوت کرده است آنها را بسوی اسلام پس اگر آنها قبول نمایند دعوت اسلام را با آنها جنگ نباید کرد زیراچه آنچه مقصود از جنگ ست بغیر جنگ حاصل شد و نیز پیغمبر صلعم فرموده است

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث وإن امتنعوا دعوهم إلى أداء الجزية به أمر رسول الله عليه السلام
أمراء الجيوش ولأنه أحد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق من يقبل منه الجزية ومن لا يقبل منه كالمرتدين
وعبدة الأوثان من العرب لا فائدة في دعائهم إلى قبول الجزية لأنه لا يقبل منهم إلا الإسلام قال الله تعالى تقاتلونهم أو يسلمون
فإن بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين لقول علي رض إنما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا والمراد
بالبذل القبول وكذا المراد بالإعطاء المذكور في القرآن والله أعلم ولا يجوز أن يقاتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعوه لقوله عليه السلام
في وصية أمراء الأجناد فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ولأنهم بالدعوة يعلمون أنا نقاتلهم على الدين لا على سلب الأموال وسبي
الذراري فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة أثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين أو الإحراز بالدار فصار كقتل
النسوان والصبيان ويستحب أن يدعو من بلغته الدعوة مبالغة في الإنذار ولا يجب ذلك لأنه صح أن النبي عليه السلام أغار على بني المصطلق وهم غارون
وعهد إلى أسامة رض أن يغير على أبنى صباحا ثم يحرق والغارة لا تكون بدعوة قال فإن أبوا ذلك استعانوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان
بن بريدة فإن أبوا ذلك فادعهم إلى إعطاء الجزية إلى أن قال فإن أبوها فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولأنه تعالى هو الناصر لأوليائه والمدمر على أعدائه

که ماموریم باینکه جنگ کنیم با مردمان تا آنزمان که بگویند آنها کلمهٔ لا اله الا الله را پس هرگاه بگویند کلمهٔ مذکور را پس مال و جان آنها معصوم و محفوظ میگردد و
اگر دعوت اسلام را قبول نکنند پس باید که دعوت نمایند آنها را بسوی ادای جزیه بجهت آنکه باین امر کرده است رسول خدا صلعم امرای لشکر خود را و بجهت آنکه جزیه یکی
از ان چیزیست که بآن منتهی و موقوف میشود قتال چنانچه در نص قرآن مذکور است و لیکن این دعوت بسوی جزیه در کسی است که جزیه ازو قبول کرده میشود اما کسیکه
جزیه ازو مقبول نیست چون مرتدان و بت پرستان عرب پس در دعوت آنها بسوی جزیه فائده نیست چه قبول کرده نمیشود از آنها مگر اسلام زیرا چه چنین در قرآن
آمده است پس آنها که دعوت نموده شده اند بسوی جزیه اگر قبول آن نمایند پس برای آنهاست آنچه برای مسلمانان است و بر آنهاست آنچه بر مسلمانان است بجهت آنکه علی رضی الله عنه
فرموده است که قبول جزیه نکرده اند آنها مگر برای اینکه خون آنها مانند خون مسلمانان شود و اموال آنها مانند اموال مسلمانان مسئله ۲ - جائز نیست جنگ کردن با قومی
که دعوت اسلام بآنها نرسیده است مگر بعد از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام بجهت آنکه پیغمبر صلعم بامرای لشکر خود چنین امر و وصیت کرده است و گفته است بآنها که دعوت
کنید کافران را بسوی اسلام و بجهت آنکه بسبب دعوت اسلام خواهند دانست که قتال با ایشان برای دین است نه برای گرفتن مال و بندی نمودن فرزندان آنهاست بنابرین
احتمال است که اجابت نمایند دعوت اسلام را پس با این نیز از مشقت جنگ و قتال خلاصی یابیم مسئله ۳ - اگر قتال کند کسی با آنها پیش از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام
پس او گنهگار میگردد بجهت آنکه قتال پیش از دعوت منع است و لیکن اگر قتال کند پیش از دعوت و بکشد آنها را و بگیرد مال آنها پس دیت و کفاره و تاوان لازم
نمی آید زیرا چه یافته نمیشود در حق آنها عاصم که دین اسلام است و نه احراز بجز که دار اسلام است و مجرد حرمت کفایت نمیکند برای لزوم دیت و تاوان مال چنانچه کشتن
زنان و فرزندان صغیر حربیان منع است و معهذا اگر بکشد آنها را کسی دیت آن برو لازم نمی آید مسئله ۴ - مستحب است دعوت نمودن مر قومی را که دعوت بآنها رسیده است
بجهت مبالغه نمودن در ترسانیدن آنها و واجب نیست زیرا چه بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم غارت کرد بر بنی مصطلق و تاراج کرد آنها را در حالیکه آنها غافل
بودند و همچنین عهد گرفت از اسامه رض که غارت کند بر اُبنی بوقت صبح و بعد از ان آتش بسوزاند و غارت بدعوت نمیشود ف باید دانست که اُبنی [illegible]
جبلی است در شام و بعضی گفته اند که قبیله است ص و بعد از ان باید دانست که اگر آنها بعد از شنیدن دعوت قبول نکنند اسلام را و جزیه را پس طلب مدد از خدا نمایند
و با آنها جنگ کنند زیرا چه در حدیث سلیمان بن بریده آمده است که اگر ابا کنند کافران از اسلام پس دعوت کن آنها را بسوی دادن جزیه پس اگر ابا کنند از ان پس
استعانت کن بخدا و جنگ کن با آنها و بجهت آنکه خدای تعالی مددگار است برای دوستان خود و هلاک کننده است دشمنان خود را که کافرانند

فیستعان به فی کل الامور ونصبوا علیهم المجانیق کما نصب رسول الله علیه السلام علی الطائف وحرقوهم لانه علیه السلام احرق البویرة قال وارسلوا علیهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زروعهم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بهم وکسر شوکتهم وتفریق جمعهم فیکون مشروعا ولا بأس برمیهم وان کان فیهم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضة الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانه قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد بابه وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیهم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانه ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم لا دیة علیهم ولا کفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا یمتنع مخافة الضمان لما فیه من احیاء نفسه اما الجهاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذار الضمان قال ولا بأس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یؤمن علیه لان الغالب هو السلامة والغالب کالمتحقق ویکره اخراج ذلک فی سریة

پس طلب داده باید کرد در هر امر پس مسلمانان را باید که باستعانت خدا تعالی محاربه نمایند با کافران و نصب کنند بر آنها منجنیق را چنانچه رسول خدا صلعم نصب نموده بود آنرا بر اهل طائف و همچنین آتش زنند در خانهای آنها چنانچه رسول خدا صلعم آتش زده بود در بویره و همچنین آب بگذارند بر آنها تا غرق شوند و ببرند اشجار آنها را و پامال کنند زراعت آنها را چه بسبب این عملها لاحق میشود بآنها ذلت و ضعف و غیظ و بهم می شکند شوکت آنها و متفرق میشود جماعت آنها پس این عملها مشروع است و باکی نیست در انداختن تیر وغیره در لشکر کافران اگرچه میان آنها مسلمانی باشد بطریق بندی یا بطریق تجارت بجهت آنکه در انداختن تیر وغیره در لشکر کافر دفع ضرر عام است بسبب دفع نمودن آن از جماعت مسلمانان و کشتن مسلمان بندیوان یا تاجر ضرر خاص است ف پس برای دفع ضرر عام اعتبار نموده خواهد شد ضرر خاص ص و بجهت آنکه کم است که خالی باشد قلعه های کافران از مسلمان ف چه اغلب اینست که مسلمانی میباشد در آن بطریق بندی یا بطریق تجارت ص پس اگر بسبب آن مسلمان انداختن تیر وغیره در لشکر کافران منع باشد سد باب جهاد لازم آید مسئله - اگر کافران در وقت جنگ سپر کنند اطفال مسلمانان را یا مسلمانان را که اسیر اند در دست آنها پس بسبب آن تیر اندازی بر آنها موقوف نباید کرد بنابر وجهیکه مذکور شد در مسئله سابق ولیکن باید که مسلمانان در انداختن تیر وغیره قصد کنند کافران را نه مسلمانان را زیرا چه هرگاه متعذر شد تمیز و فرق نمودن میان آنها و میان کافران در زدن تیر مثلاً پس ضرور است که فرق نموده شود میان آنها در قصد و اراده ف باینطور که تیر انداز قصد انداختن تیر کند بر کافران نه بر آن اطفال مسلمان ص چه اینقدر ممکن است پس باید کرد و آنچه تیر وغیره برسد بآن اطفال مسلمان پس دیت نیست بر غازیان و نه کفاره آن زیرا چه جهاد فرض است و تاوان لازم نمی آید بسبب ادا نمودن فرض ف و گرنه ادای فرض متعذر خواهد شد زیرا چه بسبب خوف لحوق تاوان ص بخلاف خوردن طعام غیر در حالت مخمصه چه تاوان آن لازم می آید اگرچه خوردن طعام غیر در حالت مذکوره فرض است زیرا چه کسی در حالت مخمصه بسبب خوف تاوان از خوردن آن طعام باز نخواهد ماند چه در آن زندگانی اوست و اما جهاد پس در آن مشقت و هلاک نفس خود است پس در جهاد بسبب خوف تاوان از جهاد باز خواهد ماند مسئله - باکی نیست در اینکه غازیان مصحف و زنان خود را همراه برند در صورتیکه جماعت غازیان لشکر عظیم باشد باینطور که در آن امن باشد از دشمنان خود ف آنها پس در اینصورت در بردن مصحف و زنان همراه خود باکی نیست زیرا چه در اینصورت سلامتی غالب است و امر غالب بمنزلهٔ متحقق شمرده میشود مسئله - اگر جماعت غازیان قلیل باشد که آنرا سریه می گویند

لا يؤمن عليها لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وهو التاويل الصحيح لقوله عليه السلام لا تسافروا بالقران في ارض العدو ولو دخل مسلم اليهم بامان لا باس بان يحمل معه المصحف اذا كانوا قوما يوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض والعجائز يخرجن في العسكر العظيم لاقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة فاما الشواب فقرارهن في البيوت ادفع للفتنة ولا يباشرن القتال لانه يستدل به على ضعف المسلمين الا عند الضرورة ولا يستحب اخراجهن للمباضعة والخدمة فان كانوا لابد مخرجين فبالاماء دون الحرائر ولا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سيده لما بينا الا ان يهجم العدو على بلد للضرورة وينبغي للمسلمين ان لا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتاخر هو المنقول ولا يقتلوا امرأة ولا صبيا ولا شيخا فانيا ولا مقعدا ولا اعمى لان المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافعي يخالفنا في الشيخ والمقعد والاعمى

و دران امن نمی باشد از خوف دشمنان پس درینصورت همراه بردن مصحف و زنان مکروه است زیراچه درینصورت همراه بردن آنهاست در معرض فضیحت و هلاکت و بردن مصحف ست در معرض استخفاف و اهانت چه کافران استخفاف و اهانت مصحف مینمایند سبب خشمناک شدن مسلمانان و همین تاویل صحیح ست مر قول پیغمبر صلعم که در سفر همراه مبرید قرآن مجید را در زمین عدو **ف** اعنی کافران **ص** **مسئله** - اگر مسلمانی برود در لشکر کافران حربی بطریق امان پس باک نیست او را که ببرد همراه خود مصحف را بشرطیکه باشند آنها قومیکه ایفای عهد مینمایند زیراچه ظاهر از حال آنها همین ست که تعرض نخواهند کرد **مسئله ۹** - جائز ست پیرزنان را که بروند همراه لشکر عظیم برای کاریکه لائق آنهاست چون پختن طعام و خورانیدن آب و دوا ساختن برای مریضان و زخمیان اما زنان جوان پس سکونت آنها در خانها بهتر ست چه دران دفع فتنه است و باید که زنان قتال نکنند چه آن دلالت می کند بر ضعف مسلمانان پس آنها را نباید که مباشر قتال شوند مگر در وقت ضرورت و مستحب نیست همراه بردن زنان جوان برای جماع و خدمت و اگر بسیار ضرور در کار باشد پس باید که همراه برند کنیزان را نه زنان حره را **مسئله ۱۰** - قتال نکند زن مگر باذن شوهر خود و نه قتال کند بنده مگر باذن خواجه خود بنابر آنچه سابق مذکور شده است **ف** که حق شوهر و حق خواجه مقدم ست **ص** مگر بضرورت در صورتیکه هجوم کند عدو **مسئله ۱۱** - سزاوار نیست مر مسلمانان را که عهد شکنی نمایند و نه خیانت نمایند در مال غنیمت و نه مثله کنند و باید دانست که مثله کردن عبارت ست از تغیر دادن هیئت چون گوش و بینی بریدن مثلاً و آنچه مرویست که پیغمبر صلعم مثله نموده بود عرنیین را پس آن منسوخ ست بسبب نهی که وارد شده است بعد ازان **ف** و باید دانست که قصه عرنیین اینست که گروهی از ساکنان عرینه آمده بودند بمدینه مطهره و ایمان آورده بودند به پیغمبر صلعم و بعد ازان بیمار شدند پس فرستاد آنها را پیغمبر صلعم بشترخانه و فرمود که بخورند آنها شیر و بول شتر را و هرگاه آنها شفا یافتند از راه شقاوت کشتند شتربان را و بردند شتران را پس فرستاد پیغمبر صلعم در پی آنها سواران را و مردمان بگرفتند آنها را و مثله نمودند آنها را بامر پیغمبر صلعم **ص** و همچنین سزاوار نیست مسلمانان را که قتل کنند زن را و نه صبی را و نه شیخ فانی را و نه مبتلای زمانه را و نه نابینا را زیراچه موجب اباحت قتل نزد علمای ما محاربه و جنگ ست و اشخاص مذکوره قابل آن نیستند و لهذا قتل کرده نشود مفلوج و نه کسیکه دست راست او بریده باشد و نه کسیکه دست و پای چپ او بریده باشد و شافعی رح میگوید که شیخ فانی و مبتلای ماند و نابینا کشته میشود

لان المبیح عندہ الکفر والحجۃ علیہ ما بینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذراری وحین رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ قال ہاہ ما کانت ہذہ تقاتل فلم قتلت قال الا ان یکون احد ہؤلاء ممن لہ رأی فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدی ضررہا الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ہؤلاء دفعا للشر ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا المجنون الا ان یقاتل فیقتل دفعا للشر غیر ان الصبی والمجنون یقتلون ما داما یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح ویکرہ ان یبتدی الرجل اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیاءہ بالانفاق فینا قضہ الاطلاق فی افنائہ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولی

زیرا چہ موجب اباحت قتل نزد او کفرست وآن متحقق ست در آنہا وانچہ مذکور شد کہ مفلوج وغیرہ قتل کردہ نمیشوند حجت ست برا او ف چہ کفر در آنہا نیز متحقق ست ومعہذا آنہا کشتہ نمیشوند پس معلوم شد کہ موجب قتل صرف کفر نیست ص وبہ نقل صحیح آمدہ است کہ پیغمبر صلعم نہی فرمودہ است از کشتن اطفال وذریہ ف اعنی زنان ص ووقتیکہ دید پیغمبر صلعم زنی را کہ کشتہ افتادہ است فرمود کہ ہاہ این زن جنگ کنندہ نبود پس چرا کشتہ شد ولیکن اگر کسی از اشخاص مذکورین صاحب رای باشد در امر محاربہ وجنگ یا زن رئیس و پادشاہ باشد پس درینصورت کشتن آنہا روا است بجہت آنکہ ضرر آنہا میرسد بہ بندگان خدا وہمچنین کشتہ میشود از آنہا کسیکہ جنگ کند بجہت دفع نمودن شر او وبجہت آنکہ قتال موجب اباحت قتل ست مسئلہ ۱۲ مجنون را نباید کشت مگر وقتیکہ او جنگ کند چہ مجنون مکلف نیست ولیکن وقتیکہ او جنگ کند پس کشتن او ضرورست برای دفع شر او وباید دانست کہ کشتن مجنون وصبی روا است مادامیکہ آنہا جنگ کنند وبعد از اسیر کردن کشتن آنہا روا نیست بخلاف سوای مجنون وصبی چہ کشتن آنہا روا است بعد از اسیر کردن نیز چہ آنہا از اہل عقوبت اند بجہت آنکہ آنہا مکلف اند مسئلہ ۱۳ اگر باشد شخصی کہ گاہی دیوانہ میشود وگاہی ہشیار پس او در حالت ہشیاری بمنزلہ صحیح ست مسئلہ ۱۴ مکروہ است کہ مرد مسلمان ابتدا کند بجنگ با پدر خود کہ از جملہ مشرکان ست پس قتل کند او را بجہت آنکہ خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ با مادر وپدر صحبت نیک کن در دنیا وبجہت آنکہ بر پسر واجب ست احیاے پدر بدادن نفقہ پس منافی آنست اباحت قتل آن در حق پسر واگر یابد پسر پدر مذکور را پس باید پسر مذکور را کہ خود نکشد آنرا بلکہ نگاہدارد آنرا حتی کہ قتل کند آنرا کسی دیگر زیرا چہ مقصود حاصل میشود بی آنکہ پسر مذکور خود مرتکب شود بہ قتل آن کہ گناہ است واگر آن پدر قصد کند قتل آن پسر را بانیطور کہ آن پسر دفع او نتواند کرد مگر بہ قتل پس درینصورت باک نیست پسر را کہ بکشد آنرا زیرا چہ مقصود پسر دفع اوست وآن جائزست چہ اگر مسلمان شمشیر علم کردہ قصد کشتن پسر کند بانیطور کہ پسر دفع آن نتواند کرد مگر بہ قتل آن پس جائزست پسر مذکور را کہ قتل کند پدر مذکور را بجہت آنکہ مقصود او دفع آنست پس درصورتیکہ پدر کافر باشد وقصد کشتن پسر کند بطریق اولی جائزاست پسر را کہ بکشد آنرا برای دفع واللہ اعلم

باب الموادعة ومن يجوز أمانه

وإذا رأى الإمام أن يصالح أهل الحرب أو فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا بأس به لقوله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ووادع رسول الله عليه السلام أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولأن الموادعة جهاد معنى إذا كان خيرا للمسلمين لأن المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدي المعنى إلى ما زاد عليها بخلاف ما إذا لم يكن خيرا لأنه ترك الجهاد صورة ومعنى وإن صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم الإمام وقاتلهم لأنه عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة ولأن المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وإيفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى ولا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ إلى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته لأن بذلك ينتفي الغدر **قال** وإن بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان ذلك باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه بخلاف ما إذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لأنه بغير إذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم

باب در بیان مصالحه **ف** ونیز در بیان **ص** کسیکه جائز ست امان او **مسئله ۱**- اگر امام مصالحه نماید با حربیان یا با فرقه از آنها و دران مصلحت بیند در حق مسلمانان پس دران باک نیست بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که اگر کفار میل نمایند بسوی صلح پس شما هم قبول کنید آنرا وبجهت آنکه پیغمبر صلعم در سال حدیبیه مصالحه نموده بود با اهل مکه برانیکه میان آنها ومیان مسلمانان جنگ نباشد تا بده سال وبجهت آنکه مصالحه جهادست از روی معنی وقتیکه آن بهتر باشد در حق مسلمانان چه مقصود از جهاد دفع شر آنهاست وآن حاصل ست بسبب مصالحه بخلاف آنکه اگر مصالحه بهتر نباشد در حق مسلمانان چه آن جائز نیست زیراچه آن ترک جهادست از روی صورت ومعنی وباید دانست که اقتصار نمودن در مصالحه بر مدت مرویه **ف** که ده سال ست **ص** لازم نیست زیراچه معنیکه بنابران مصالحه نموده میشود گاهی یافته میشود در مدتیکه زائد باشد بر مدت مرویه **مسئله ۲**- اگر مصالحه نماید امام با حربیان تا یک مدتی وبعد ازان به بیند که نقض صلح نافع ترست در حق مسلمانان پس جائزست او را که خبر کند آنها را وجنگ کند با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم خبر داده بود اهل مکه را به نقض مصالحه که درمیان مسلمانان واهل مکه بود وبجهت آنکه مصلحت هرگاه متبدل گردد پس درین هنگام نقض صلح جهادست والفای آن ترک جهادست صورةً ومعنی وجهاد فرض ست وترک آن روا نیست وباید دانست که خبردار کردن آنها را درینصورت ضرورست تا غدر وفریب لازم نیاید چه آن منع ست وپیغمبر صلعم فرموده است که الفای عهد لازم ست وغدر دران جائز نیست ونیز ضرورست که توقف نماید در شروع نمودن جنگ با آنها تا آن زمان که دران خبر نقض صلح برسد بسوی جمیع آنها وکفایت میکند برای آن مدتیکه رئیس وبادشاه آنها دران مدت تواند که خبر مذکور باطراف مملکت خود برساند چه باین قدر توقف غدر منتفی میشود **مسئله ۳**- اگر آنها خیانت نمایند در مصالحه وعهد باتفاق خودها پس درینصورت جائزست امام را که مقاتله نماید با آنها بی آنکه خبر آن برساند بسوی آنها چه درینصورت نقض عهد از جانب آنهاست پس حاجت نیست بانکه نقض عهد نموده شود بانیطور که خبر بآنها رسانیده شود وبخلاف آنکه اگر نقض عهد نمایند جماعتی از آنها بانیطور که داخل شوند در دار اسلام درحالیکه آن جماعت قلیل باشند که آنها صاحب منع نباشند وراهزنی نمایند در حق مسلمانان چه باین نقض عهد نمیشود واما اگر آن جماعت صاحب منع باشند ومقاتله نمایند با مسلمانان علانیه پس این نقض عهدست در حق آن جماعت فقط نه در حق غیر آنها زیراچه آن جماعت بغیر اذن بادشاه خودها نقض عهد نمودند پس فعل آنها لازم نخواهد شد بر غیر آنها

حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنى واذا رأى الامام موادعة اهل الحرب وان ياخذ على ذلك مالا فلا بأس به لانه لما جازت الموادعة بغير المال فكذا بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بينا من قبل والماخوذ من المال يصرف مصارف الجزية هذا اذا لم ينزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الجيش بهم ثم اخذوا المال فهو غنيمة يخمسها وتقسم الباقي بينهم لانه ماخوذ بالقهر معنى واما المرتدون فيوادعهم الامام حتى ينظر في امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخير قتالهم طمعا في اسلامهم ولا ياخذ عليه مالا لانه لا يجوز اخذ الجزية منهم لما نبين ولو اخذه لم يرده لانه مال غير معصوم ولو حاصر العدو المسلمين وطلبوا الموادعة على مال يدفعه المسلمون اليهم لا يفعله الامام لما فيه من اعطاء الدنية والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاك لان دفع الهلاك واجب باي طريق يمكن ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب ولا يجهز اليهم لان النبي عليه السلام نهى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك وكذا الكراع لما بينا وكذا الحديد لانه اصل السلاح وكذا بعد الموادعة لانها على شرف

حتی اگر قتال آن جماعت باذن بادشاه آنها باشد پس نقض عهد از جانب جمیع آنها متحقق میشود زیرا چه آن باتفاق جمیع آنهاست از روی معنی مسئله ۴ - اگر امام مصالحه نماید با حربیان بر نحوی که بمقابله آن مصالحه مال بگیرد از آنها پس در ان مضائقه نیست زیرا چه هرگاه مصالحه بغیر مال جائز ست پس بمال نیز جائز خواهد بود و باید دانست که این وقتی ست که مسلمانان بآن محتاج باشند واما وقتیکه محتاج نباشند پس درینصورت مال گرفته صلح نمودن جائز نیست چه صلح درینصورت ترک جهاد ست از روی صورت و معنی باید دانست که اگر گرفته باشد امام آنمال را بانیطور که پیامبری فرستاده صلح نموده است بی آنکه لشکر مسلمانان داخل شده باشد در دار حرب پس درینصورت مصرف آنمال مصرف جزیه است ف اعنی صرف نموده میشود درحق غازیان نه درحق فقراء ص واما اگر گرفته باشد آن مال را بعد ازانکه لشکر مسلمانان محاصره نموده باشد آنها را پس درینصورت آن مال غنیمت ست که خمس بگیرد امام و باقی را تقسیم نماید میان غازیان چه آنمال گرفته شده است بقهر و غلبه از روی معنی مسئله ۵ امام را باید که مصالحه نماید با مرتدان و جنگ نکند با آنها تا آن زمان که آنها فکر نمایند در امر خود زیرا چه امید ست از آنها که باز مسلمان شوند پس جائز ست تاخیر در قتال آنها بطمع اینکه آنها اسلام خواهند آورد و جائز نیست گرفتن مال از آنها بعوض تاخیر قتال چه گرفتن جزیه از آنها جائز نیست بنابر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد بعده اگر بگیرد امام مال را از آنها پس واپس دادن آن لازم نیست چه آن مال غیر معصوم ست مسئله ۶ اگر محاصره نمایند کافران مسلمانان را و درخواست صلح نمایند بعوض مال پس باید که این را قبول نکند امام چه بسبب آن انحطاط رتبه مسلمانان لازم می آید و ذلت لاحق میشود بآنها پس این جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاک باشد ف پس درین هنگام مال داده صلح نمودن جائز ص زیرا چه دفع هلاکت واجب ست بهر وجه که ممکن باشد مسئله ۷ - فروختن سلاح بدست حربیان سزاوار نیست و همچنین فرستادن تجار سوی آنها برای فروختن سلاح و اسپ سزاوار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن سلاح بدست حربیان واز بردن آن بسوی آنها و بجهت آنکه حربیان بسبب فروختن سلاح بدست آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن اسپ بدست آنها سزاوار نیست چه بسبب آن نیز آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن آهن نیز بدست آنها سزاوار نیست چه آهن اصل سلاح ست و باید دانست که فروختن این چیزها بدست آنها چنانچه سزاوار نیست پیش از مصالحه همچنین سزاوار نیست بعد از مصالحه نیز زیرا چه آن مصالحه در معرض زوال ست

النقض او الانقضاء فكانوا علينا وهذا هو القياس في الطعام والثوب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يميروا اهل مكة وهم حرب عليه **فصل** اذا امن رجل حر او امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او مدينة صح امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح **قال** الا ان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم

بسبب نقض آن یا بانقضای مدت آن و باید دانست که مقتضای قیاس اینست که حکم فروختن طعام ولباس مانند حکم فروختن سلاح باشد ولیکن فروختن طعام ولباس بدست اینها جائزست بنابر انچه مروی ست که پیغمبر صلعم امر کرد ثمامه رض را باینکه ببرد طعام را بسوی اهل مکه **ف** برای فروختن **ص** وحالانکه اهل مکه در انوقت حربی بودند والله اعلم

فصل مسئله ۱- اگر امان دهد مسلمی آزاد کافری را یا جماعتی را از کافران یا اهل قلعه را یا اهل شهری را پس این امان دادن صحیح ست خواه آن امان دهنده مرد باشد یا زن ونمیرسد کسی را از مسلمانان که قتال نماید با اینها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر ادنی مسلمان امان دهد کافر را وعهد نماید با وی پس عهد را باید که آن عهد وامان را نگهدارند ونشکنند آنرا وعلمای مارح گفته اند که مراد از لفظ ادنی که درین حدیث مذکورست یک کس ست و بجهت آنکه مسلمان واحد از اهل قتال ست پس کافران می ترسند ازوچه آن مسلمان از اهل منعه است پس بسبب امان دادن او امان ازو متحقق میشود چه او محل امان ست زیراچه محل امان همان محل خوف ست ومسلمان واحد محل خوف ست **ف** چنانچه مذکور شد که کافران می ترسند ازو **ص** پس بسبب امان دادن او امان ازو متحقق میشود وبعد ازان متعدی میشود آن امان بسوی غیر آن امان دهنده **ف** چنانچه در صورت گواهی دادن بدیدن هلال رمضان یعنی اگر گواهی دهد کسی بدیدن هلال رمضان وبگوید که من دیده ام آنرا روزه رمضان واجب ولازم میشود براو وبعد ازان متعدی میشود وجوب آن بسوی دیگران همچنین درینجا نیز امان لازم می شود درحق امان دهنده وبعد ازان متعدی میشود لهذا اگر امان دهنده بسوی غیر آن ونمیرسد کسی غیر را که فسخ نماید امان مذکور را **ص** وبجهت آنکه سبب صحت امان دادن امان ست وآن متجزی نیست پس همچنین متجزی نخواهد شد امان لهذا کامل نموده خواهد شد **ف** یعنی امان دادن یک مسلمان درحق جمیع اعتبار نموده خواهد شد **ص** مانند ولایت تزویج **ف** یعنی اگر تزویج نماید صغیره را یکی از اولیای او که باهم متساوی اند در درجه ولایت تزویج پس نکاح او صحیح ولازم میشود درحق جمیع اولیای او ونمیرسد هیچ یکی از آنها را که فسخ نماید نکاح مذکور را همچنین درینجا نیز اگر امان دهد کافری را یکی از مسلمانان پس آن ثابت ولازم میشود درحق دیگران ونمیرسد کسی از مسلمانان را که فسخ کند آنرا چه امان مذکور صحیح ست **ص** مگر وقتیکه در امان مذکور مفسده باشد پس درینصورت فسخ آن باید نمود وبکافران خبر فسخ آن باید رسانید

كما اذا امن الامام بنفسه ثم رأى المصلحة في النبذ وقد بيناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ينبذ الامام الامان لما بينا ويؤدبه الامام لافتياته على رأيه بخلاف ما اذا كان فيه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخير فكان معذورا ولا يجوز امان ذمي لانه متهم بهم وكذا لا ولاية له على المسلمين قال ولا اسير ولا تاجر يدخل عليهم لانهما مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة ولانهم كلما اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح لنا باب الفتح ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يصح امانه لما بينا ولا يجوز امان العبد المحجور عند ابي حنيفة رح الا ان ياذن له مولاه في القتال وقال محمد رح يصح وهو قول الشافعي رح وابو يوسف رح معه في رواية ومع ابي حنيفة رح في رواية لمحمد رح قوله عليه السلام امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رض ولانه مؤمن ممتنع فيصح امانه اعتبارا بالماذون له في القتال وبالمؤبد من الامان

چنانچه اگر امام خود امان دهد و بعد از ان مصلحت به بیند در فسخ آن پس میرسد او را که فسخ آن نماید و خبردار کند کافران را بر فسخ آن چنانچه سابق بیان آن نموده شده است و اگر محاصره کند امام قلعه از قلاع کافران را و امان دهد یکی از لشکر امام و در آن مفسده باشد پس باید که فسخ کند امام آن امان را چنانچه سابق مذکور شد و باید که تادیب نماید امام آن کس را که تنها امان داده است و حد و تنبیه که در امان او مفسده باشد زیراچه او رای خود در اقدام داشته است بر رای امام و بر رای خود اعتماد نموده بخلاف آنکه اگر در امان دادن او مصلحت باشد چه او درین صورت معذور است زیراچه اگر تاخیر میکرد در دادن امان شاید که مصلحت فوت میشد مسئله ۲ـ اگر ذمی امان دهد کافر حربی را پس امان او جائز نیست زیراچه ذمی متهم است در دادن امان بسبب کفر که چه کفر ملت واحد است ص و نیز ذمی را ولایت نیست بر مسلمانان مسئله ۳ـ اگر اسیری یا تاجری که به نزد حربیان است امان دهد حربیان را پس امان او جائز نیست بجهت آنکه آن اسیر و تاجر مقهور و مغلوب اند زیردست انها پس انها را خوف نیست از اسیر و تاجر مذکور و امان مختص است به محل خوف و بجهت آنکه آن هر دو مجبور اند بر دادن امان پس امان آنها مشتمل بر مصلحت نخواهد بود و بجهت آنکه اگر امان اسیر و تاجر مذکور صحیح باشد پس هرگاه بر کافران شدت جنگ معلوم خواهد شد و تاب آن نخواهند آورد پس باعث خواهند شد مر آن اسیر و تاجر را بر دادن امان و با امان آنها خلاص خواهند شد پس باب فتحیاب شدن بر آنها مسدود خواهد شد مسئله ۴ـ اگر امان دهد کافران را کسی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است هنوز بسوی دار اسلام پس امان او صحیح نیست بنا بر وجهی که مذکور شد در مسئله سابق مسئله ۵ـ اگر امان دهد بنده پس نزد ابی حنیفه رح امان او صحیح نیست مگر وقتیکه خواجه او اذن قتال داده باشد او را و محمد رح گفته است که امان بنده صحیح است و همین قول شافعی رح است و ابو یوسف رح نیز موافق وی است در یک روایت و در روایت دیگر قول او رح موافق قول ابی حنیفه رح است و دلیل محمد رح یکی اینست که ابو موسی اشعری رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده است که امان بنده امان صحیح است و دوم اینست که بنده مومن است و هم وی را قوت امتناع است پس صحیح خواهد شد امان او مانند امان بنده ماذون به قتال و مانند عقد ذمه ف یعنی اگر حربی عقد ذمت بندد با بنده و قبول آن کند بنده مذکور صحیح میشود عقد مذکور پس همچنین صحیح خواهد شد امان ص و باید دانست که وجه قیاس بنده غیر ماذون به قتال بر بنده ماذون به قتال اینست که علت صحت امان بنده ماذون مذکور اینست که او مومن است و صاحب امتناع و این را علت گردانیده شد

فالامان لكونه شرطا للعبادة والجهاد عبادة والامتناع لتحقق ازالة الخوف به والتاثير اعزاز الدين واقامة المصلحة في حق جماعة المسلمين اذ الكلام في مثل هذه الحالة وانما لا يملك المسابقة لما فيه من تعطيل منافع المولى ولا تعطيل في مجرد القول ولابي حنيفة رح انه محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه فلم يلاق الامان محله بخلاف الماذون له في القتال لان الخوف منه متحقق ولانه انما لا يملك المسابقة لما انه تصرف في حق المولى على وجه لا يعرى عن احتمال الضرر في حقه والامان نوع قتال وفيه ماذكرناه لانه قد يخطئ بل هو الظاهر وفيه سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانه رضي به والخطاء نادر لمباشرته القتال وبخلاف المؤيد لانه خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة اليه

بسبب آنکه ایمان شرط عبادتست وجهاد عبادتست وقوت امتناع شرط نموده شده است تا امان متحقق شود ازمحل آن چه محل امان محل خوفست ف وبه سبب قوت امتناع خوف متحقق می شود وازو پس امان نیز ازو متحقق خواهد شد ص وفایده امان که اعزاز دین ست ورعایت مصلحت درحق جماعت مسلمانان نیز حاصل ست چه کلام دران صورتست که رعایت مصلحت درحق جماعت مسلمانان باشد وهرگاه ثابت شد که علت صحت امان بنده ماذون مذکور ایمان وقوت امتناع ست علت مذکوره یافته میشود در بنده غیر ماذون مذکور نیز پس امان او نیز صحیح خواهد شد ولیکن جائز نیست اوراکه قتال نماید زیراچه به سبب آن منافع خواجه معطل میگردد بخلاف دادن امان چه آن مجرد قولست وبه سبب آن منافع خواجه معطل نمیشود ودلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که بنده غیر ماذون به قتال محجورست از قتال پس امان او صحیح نیست زیراچه کافران را ازو خوف نیست پس او محل امان نیست چه محل امان محل خوفست چنانچه سابق مذکور شد وهرگاه چنین شد پس امان او صحیح نخواهد شد بخلاف ماذون بقتال چه خوف ازو متحقق ست ودوم اینست که بنده محجور مذکور را قتال جائز نیست به سبب آنکه آن تصرفیست درحق خواجه بر وجهی که خالی از احتمال ضرر نیست درحق او وامان دادن او نیز چنین ست زیراچه دادن امان نیز نوعی از قتال ست بنابرآنکه مقصود از قتال دفع شر کافران ست واین مقصود حاصل میشود به سبب دادن امان پس امان دادن بنده مذکور نوعی از قتال ست ودران احتمال ضررست درحق خواجه او بجهت آنکه بنده مذکور گاهی خطا می کند در دادن امان بلکه احتمال خطا در امان دادن بنده مذکور ظاهرست ف زیراچه اکثر اوقات او در خدمت خواجه صرف شده است پس وی را مهارت در امر جنگ وامان دادن نیست ص پس اگر امان دادن او صحیح باشد باب غنیمت بسته میگردد ف واین ضررست درحق جماعت مسلمانان که یکی ازان خواجه اوست پس امان دادن بنده محجور مذکور نوعی از قتال ست ص که دران احتمال ضررست در خواجه او پس صحیح نخواهد شد بخلاف امان بنده ماذون به قتال چه آن صحیح ست ف اگرچه دران نیز احتمال ضررست درحق خواجه او ص زیراچه خواجه او راضی ست بضرر خود ونیز وقوع خطا از بنده ماذون مذکور نادرست بجهت آنکه او قتال مینماید وبخلاف عقد ذمه بجهت آنکه عقد مذکور قائم مقام اسلام ست پس آن بمنزله دعوت ست بسوی اسلام

ولانه مقابل بالجزية ولانه مفروض عند مسئلتهم ذلك واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبي وهو لا يعقل لا يصح كالمجنون وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان كان ماذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق

باب الغنائم وقسمتها

واذا فتح الامام بلدة عنوة اى قهرا فهو بالخيار ان شاء قسمها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر وان شاء اقر اهلها عليه ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمر رض بسواد العراق بموافقة من الصحابة رض ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير وقيل الاولى هو الاول عند حاجة الغانمين والثاني عند عدم الحاجة ليكون عدة في الزمان الثاني وهذا في العقار اما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع فيه وفي العقار خلاف الشافعي رح لان في المن ابطال حق الغانمين او ملكهم فلا يجوز من غير بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان يبطل حقهم راسا بالقتل والحجة عليه ما رويناه

وبجهت آنکه عقد مذکور بمقابل جزیه است وبجهت آنکه قبول عقد مذکور در وقتیکه کافران درخواست آن نمایند فرض ست واداى فرض نفع محض ست پس فرق ظاهر شد میان دادن امان ومیان قبول کردن عقد ذمه مسئله اگر امان دهد کافر را صبى غیر عاقل پس آن صحیح نیست مانند امان مجنون واگر آن صبى عاقل باشد ولیکن ماذون نیست بقتال پس در امان دادن او اختلاف ست ف چنانچه مذکور شد در بنده غیر ماذون بقتال ص واگر آن صبى عاقل ماذون بقتال باشد پس امان او صحیح ست بى اختلاف وهمین اصح ست والله اعلم

باب در بیان غنیمت وتقسیم آن — مسئله اگر فتح کند امام بلده را بالقهر وغلبه پس او دران مختار ست اگر خواهد قسمت کند آنرا میان مسلمانان چنانکه تقسیم نموده بود پیغمبر صلعم خیبر را میان مسلمانان واگر خواهد آن بلده را در دست اهل آن بلده بگذارد وبر آنها جزیه مقرر نماید وبر زمین آنها خراج چنانچه همین معامله نموده است عمر رض با اهل سواد عراق باتفاق اصحاب دیگر رض ومخالفت عمر رض نکرده اند درین امر مگر بلال وسلمان وابو هریره رض ولیکن آن مخالفت محمود نیست پس امام درین هر دو امر مختار ست هر کدام را که خواهد اختیار نماید چه در هر واحد از ان اقتدا است به پیغمبر صلعم وباصحاب وى رض وبعضى گفته اند که اول اولى است در صورتیکه غازیان محتاج باشند ودوم اولى ست در صورتیکه آنها محتاج نباشند تا آن جزیه وخراج آماده وذخیره باشد وعند الحاجت بکار آید واینکه مذکور شد حکم عقار وزمین ست واما حکم منقول پس آن اینست که گذاشتن آن بکافران جائز نیست زیرا چه آن در شرع نیامده ست وشافعى رح میگوید که گذاشتن عقار نیز بآنها جائز نیست چه بسبب آن ابطال حق غازیان لازم مى آید ف بر مذهب علماى ما رح ص یا لازم مى آید ابطال ملک غازیان ف بر مذهب شافعى رح چه پیش از احراز غنیمت بدار الاسلام نزد علماى ما رح حق غازیان دران ثابت میشود نه ملک غازیان ونزد شافعى رح بمجرد گرفتن ملک غازیان ثابت میشود در غنیمت ص پس گذاشتن آن جائز نخواهد بود بغیر عوضیکه معادل ومساوى آن باشد وخراج معادل آن نیست چه آن قلیل ست بخلاف ذات کافران چه جائز ست امام را که بگذارد ذات آنها را بعوض جزیه زیرا چه هرگاه جائز ست امام را که باطل کند حق غازیان را که در ذات آنهاست مطلقا باینطور که قتل کند آنها را پس امام را باطل کردن حق غازیان که در ذات آنهاست بمقابل عوض بطریق اولى جائز خواهد بود اگرچه آن عوض قلیل باشد ولیکن آنچه مرویست از عمر رض حجت ست برو

ولان فيه نظرا لانهم كالاكرة العاملة للمسلمين العالمة بوجوه الزراعة والمؤن من تفعة مع ما انه يحظى به الذين يأتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا لدوامه وان من عليهم بالرقاب والاراضي يدفع اليهم من المنقولات بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة **قال** وهو في الاسارى بالخيار ان شاء قتلهم لانه عليه السلام قد قتل ولان فيه حسم مادة الفساد وان شاء استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين لما بينا الا في مشركي العرب والمرتدين على ما نبين ان شاء الله تعالى ولا يجوز ان يردهم الى دار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا لا يقتلهم لاندفاع الشر بدونه وله ان يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لانه لم ينعقد السبب بعد ولا يفادى بالاسارى عند ابي حنيفة رح وقالا يفادى بهم اسارى المسلمين وهو قول الشافعي رح لان فيه تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به وله ان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير المسلم لانه اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا

ونیز در گذاشتن بلدهٔ مذکوره در دست اهل آن بلده بطور مذکور نفع مسلمانان ست و مصلحت ست در حق آنها زیرا چه اهل آن بلده درینصورت بمنزله مزارعان میشوند برای مسلمانان که عمل و زراعت مینمایند بانواع زراعت برای آنها بی آنکه محنت و مشقت آن بر آنها عائد گردد و علاوه اینست که غیر اهل بلد در کار زراعت بلد خطا خواهند نمود و جواب از قول شافعی رح که خراج قلیل ست اینست که خراج اگرچه قلیل ست فی الحال ولیکن آن باعتبار مال کثیر ست بجهت آنکه دائم ست **مسئله ۲** - اگر بجشد امام باهل بلدهٔ مذکوره ذات آنها را و زمین آنها را باید که بدهد بآنها از منقولات آنقدر که بسبب آن قادر شوند آنها بر عمل و زراعت تا کراهیت لازم نیاید چه اگر آنقدر مال ندهد پس آن مکروه ست **مسئله ۳** - امام در حق اسیران مختار ست اگر خواهد بکشد آنها را بجهت آنکه رسول خدا صلعم کشته است اسیران را و بجهت آنکه در کشتن آنها قطع مادهٔ فساد ست و اگر خواهد بنده و مملوک گرداند آنها را زیرا چه در مملوک گردانیدن آنها دفع شر آنها ست مع وفور منفعت اهل اسلام و اگر خواهد بگذارد آنها را بنحوی که آنها آزاد و ذمی باشند بنا بر آنچه مرویست از عمر رض ولیکن گذاشتن بروجه مذکور جائز نیست مشرکان عرب و مرتدان را بنا بر آنچه بیان خواهد آمد ان شاء الله تعالی **مسئله ۴** - جائز نیست امام را که فرستد اسیران را بسوی دار حرب زیرا چه در ان تقویت کافران ست بر مسلمانان **مسئله ۵** - اگر مسلمان شوند اسیران قتل نکند آنها را امام چه درینصورت مندفع شد شر آنها بدون قتل ولیکن جائز ست او را که بنده و مملوک گرداند آنها را بعد از اسلام نیز زیرا چه سبب مملوک گردانیدن آنها که عبارت ست از احراز آنها بدار اسلام متحقق شده است پیش از اسلام بخلاف آنکه مسلمان شوند آنها پیش از گرفتن آنها زیرا چه درینصورت سبب مملوک گردانیدن آنها یافته نشده است پیش از اسلام **مسئله ۶** - جائز نیست مفادات با اسیران **ف** یعنی جائز نیست گذاشتن اسیران کافران را بعوض اینکه آنها نیز بگذارند اسیران مسلمانان را **ص** و نزد صاحبین رح این مفادات جائز ست و همچنین قول شافعی رح ست زیرا چه درین تخلیص مسلمانان ست و این اولی ست از کشتن کافر و مملوک کردن ؛ و دلیل ابی حنیفه رح اینست که در مفادات مدد و اعانت ست در حق کافران زیرا چه آن اسیران باز برای جنگ و محاربه می آیند بر مسلمانان **ف** و این شر ست **ص** و دفع این شر اولی ست از تخلیص اسیران مسلمانان چه اگر او اسیر خواهد ماند در دست کافران پس این ضرر ست در حق او فقط و ضرر آن به مسلمان دیگر عائد نیست و ضرر گذاشتن اسیران آنها عائد ست بسوی مسلمانان دیگر

اما المفاداة بمال یأخذ منهم لا یجوز فی المشهور من المذهب لما بیّنّا وفی السیر الکبیر انه لا بأس به اذا کان بالمسلمین حاجة استدلالاً باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیهم لانه لا یفید الا اذا طابت نفسه به وهو مامون علی اسلامه قال ولا یجوز المن علیهم ای علی الاساری خلافاً للشافعی رح فانه یقول منّ رسول الله علیه السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قوله تعالی اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم ولانه بالاسر والقهر ثبت حق الاسترقاق فیه فلا یجوز اسقاطه بغیر منفعة وعوض وما رواه منسوخ بما تلونا واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلها الی دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها وقال الشافعی رح یترکها لانه علیه السلام نهی عن ذبح الشاة الا لماکلة ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعته عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانه منهی عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ایضا وما لا یحترق منها یدفن فی موضع لا یطلع علیه الکفار

واما مفادات به مال ف یعنی گذاشتن اسیران آنها را بعوض مال ص پس آن جائز نیست ف زیراچه دران مدد و اعانت ست در حق کافران ص چنانچه مذکور شد و مذهب مشهور همین ست و در سیر کبیر مذکور ست که در مفادات بمال باک نیست در صورتیکه مسلمانان محتاج باشند زیراچه پیغمبر صلعم اسیران بدر را گذاشته بود بعوض مال مسئلہ — اگر مسلمان شود اسیری در دست مسلمانان پس جائز نیست که او را گذارند و بدهند بکافران بعوض اینکه آنها گذارند اسیر مسلمانان را که در دست آنهاست زیراچه دران هیچ فائده نیست لیکن اگر آن اسیر که مسلمان شده هست راضی باشد بآن و خوف این نباشد که او مرتد خواهد شد پس درین هنگام گذاشتن او بعوض مسلمان اسیر مضائقه ندارد مسئلہ — جائز نیست منت نهادن بر اسیران ف باینطور که مفت گذاشته شوند آنها یعنی بی آنکه مال گرفته شود بعوض آنها یا ذمی شوند آنها یا بنده ص و شافعی رح میگوید که منت نهادن بر اسیران بطور مذکور جائز ست زیراچه پیغمبر صلعم منت نهاده است بر بعض اسیران جنگ بدر و دلیل علمای ما رح یکی اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را هر جا که یابید آنها را و دوم اینست که بسبب اسیر گشتن و مقهور شدن آنها ثابت میشود در آنها حق استرقاق ف یعنی حق مملوک گردانیدن ص پس جائز نیست اسقاط و ابطال آن بغیر منفعت و عوض ف مانند سائر اموال غنیمت ص و آنچه روایت نموده است آنرا شافعی رح که پیغمبر صلعم منت نهاده است بر بعض اسیران جنگ بدر پس آن منسوخ ست بسبب آیۂ قرآن که مذکور شد مسئلہ — هرگاه خواهد امام که مراجعت نماید از دار حرب بسوی دار اسلام و حال آنکه همراه او مواشی ست ف چون شتر و گاو و گوسپند ص و نمی تواند که آن مواشی را ببرد بسوی دار اسلام باید که ذبح کند آنرا و بعد ازان بسوزد آنرا و نباید که پی زند آنرا و نه بگذارد آنرا و شافعی رح گفته است که بگذارد آنرا زیراچه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ذبح کردن گوسپند مگر برای خوردن و دلیل علمای ما رح اینست که ذبح کردن حیوان جائز ست برای غرض صحیح و کدام غرض صحیح تر ست از شکستن شوکت کافران که دشمن اند و بعد از ذبح کردن سوخته میشود تا کافران منفعت نگیرند ازان و این مانند خراب کردن بنای عمارت ست بخلاف سوختن پیش از ذبح چه ازان نهی فرموده است پیغمبر صلعم و بخلاف پی زدن چه آن مثله کردن ست و آن نیز منع ست و همچنین باید که بسوزد از جنس سلاح آنچه قابل سوختن ست و آنچه قابل سوختن نیست پس آنرا دفن باید کرد در موضعیکه واقف نشوند بران کافران

ابطالاً للمنفعة عليهم ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي رح لا بأس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتني على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثاني منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهي كراهة تنزيه عند محمد رح فانه قال على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لا تجوز القسمة في دار الحرب

تا ازان نفع نگیرند مسئله تقسیم نکند امام مال غنیمت را در دار حرب بلکه تقسیم کند آنرا بعد از آوردن آن در دار اسلام و شافعی رح گفته است که در تقسیم آن در دار حرب باک نیست و باید دانست که بنای این اختلاف برین قاعده است که نزد علمای ما رح مال غنیمت مملوک غازیان نمیشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و نزد شافعی رح آن مال مملوک غازیان میشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و باید دانست که بر قاعده مذکوره چند مسائل مختلف فیها متفرع ست که آنرا در کفایة المنتهی آورده ام و دلیل شافعی رح اینست که سبب ملک مال غنیمت استیلاست وقتیکه وارد شود آن استیلا بر مال مباح چنانچه همین استیلا سبب ملک صید ست و معنی استیلا نیست مگر اثبات ید و قبضه و آن متحقق ست در مال غنیمت مذکوره و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن مال غنیمت در دار حرب و قسمت مال بیع ست از روی معنی پس نهی بیع شامل ست قسمت را نیز لیکن خلاف شافعی رح ثابت ست در منهی عنه بودن بیع غنیمت در دار حرب دوم اینست که در صورت مذکوره استیلا متحقق نیست زیرا چه استیلا عبارت ست از اثبات ید و قبضه باین صفت که قابض قادر باشد بر محافظت آن و هم بر بردن آن از جائی بجائی و در صورت مذکوره قابض آن مال غنیمت قادر نیست بر بردن آن بدار اسلام بسبب آنکه کافران قادرند بر تخلیص آن از دست مسلمانان چه آن مال هنوز در دار حرب ست و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که اصل اختلاف حنفی و شافعی درین ست که آیا احکام ملک چون حلت وطی و بیع وغیره مترتب میشود بر قسمت مال غنیمت در دار حرب وقتیکه قسمت کند آنرا امام بدون اجتهاد یا مترتب نمیشود ف پس نزد شافعی رح احکام مذکوره مترتب میشود بر قسمت مذکوره ص و نزد علمای ما رح مترتب نمیشود و ازین لازم می آید که نزد شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میگردد پیش از آوردن مال مذکور در دار اسلام چه احکام ملک ثابت نمیشود بدون ملک و نزد علمای ما رح مال مذکور مملوک غازیان نمیگردد پیش از آوردن در دار اسلام چه اگر مملوک آنها میشد پس احکام ملک مترتب میشد بر قسمت آن در دار حرب و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور در کراهیت قسمت مذکوره است ف یعنی قسمت مذکوره مکروه نیست نزد شافعی رح و نزد علمای ما رح مکروه است ص و وجه کراهیت اینست که حدیث مذکور که در ان نهی بیع مال غنیمت ست در دار حرب شامل ست قسمت را نیز در اینجا چه قسمت در معنی بیع ست و صحیح بیع نیست لهذا مکروه است و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که همچو کراهیت تنزیهی ست ف و نزد [illegible] همچنین تحریمی ست

وعند محمد رح الافضل ان يقسم في دار الاسلام ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة قال والردء والمقاتل في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وكذلك اذا لم يقاتل لمرض او لغيره لما ذكرنا واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي رح بعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدناه من الاصل وانما ينقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق شركة المدد قال ولا حق لاهل سوق العسكر في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعي رح في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمر رض او تأويله ان يشهدها على قصد القتال وان لم تكن للامام حمولة تحمل عليها الغنائم ثم

ص ونزد محمد رح افضل آنست که قسمت کرده شود در دار اسلام مسئله ۱۱ - در قسمت غنیمت قتال کننده و مددگار او که در لشکر حاضرست هر دو برابرست زیرا چه سبب استحقاق غنیمت نزد علمای ما رح تجاوز نمودن ستاز سرحد دار اسلام بسوی دار حرب بقصد قتال ونزد شافعی رح شهود واقعه ف یعنی حاضر شدن در مکان کارزار ص سبب استحقاق ست قتال کننده و مددگار مذکور در سبب استحقاق برابرست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو در قسمت غنیمت برابر خواهند شد وهمچنین برابرست با قتال کننده کسیکه ترک قتال نموده است به سبب عذر چون مرض وغیره زیرا چه او نیز در سبب استحقاق برابرست با قتال مسئله ۱۲ - اگر برسند مددگاران نزد غازیان در دار حرب پیش از آنکه بیرون کرده باشند آنها مال غنیمت را از دار حرب پس آن مددگاران شریک آن غازیان میشوند در آن غنیمت وشافعی رح میگوید که اگر رسیده باشند آنها نزد غازیان در دار حرب بعد از انقضای قتال پس آنها شریک غازیان نمیشوند زیرا چه نزد شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میشود بمجرد گرفتن آن پس بعد از آن کسی شریک آنها نمیشود ونزد علمای ما رح مال غنیمت مملوک غازیان نمیشود مگر به سبب در آوردن آن در دار اسلام یا به سبب قسمت نمودن امام در دار حرب یا به سبب فروختن آن در دار حرب زیرا چه به سبب هر یک ازین امور ملک غازیان ثابت میشود پس درین هنگام کسی دیگر شریک آنها نمیشود ف وهمچنین از آن کسیکه میرسند نزد آنها برای مدد شریک آنها نمیشود ص مسئله ۱۳ - بازاریان لشکر را حق نیست در مال غنیمت مگر وقتیکه آنها قتال نمایند ف وبرین ویک قول شافعی رح اینست که آنها را حصه است در مال غنیمت بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مال غنیمت مر آنهاراست که حاضر شوند در واقعه وبجهت آنکه جهاد از بازاریان نیز یافته میشود از روی معنی بنابر آنکه به سبب آنها انبوهی لشکر زیاده میشود ودلیل علمای ما رح اینست که رفتن آنها بسوی دار حرب وتجاوز کردن آنها از سرحد دار اسلام بقصد قتال نیست واین سبب ظاهرست برای استحقاق مال غنیمت وهرگاه این سبب ظاهر یافته نشد پس اعتبار نموده خواهد شد سبب حقیقی که عبارت از قتال ست پس اگر آنها قتال خواهند کرد استحقاق آنها بحسب حال آنها ثابت خواهد شد یعنی اگر آنها سوار خواهند بود در وقت قتال مستحق حصه سوار خواهند شد واگر پیاده قتال خواهند کرد مستحق حصه پیاده خواهند شد وحدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح موقوف ست بر عمر رض یا تاویل آن اینست که مال غنیمت مر آنهاراست که حاضر شوند در واقعه بقصد قتال مسئله ۱۴ - اگر نزد امام آنقدر باربردار نباشد که بار کرده بیارد مال غنیمت بدار اسلام

فقسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة فى هذا ان الامام اذا وجد فى المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان فى بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم فى رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابته فى مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم فى رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة فى دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعى رح وقد بيناه الاصل ومن مات من الغانمين فى دار الحرب فلا حق له فى الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث يجرى فى الملك ولا ملك قبل الاحراز وانما الملك بعده وقال الشافعى رح من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده وقد بيناه قال ولا بأس بان يعلف العسكر فى دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد الضعيف رح ارسل ولم يقيد بالحاجة وقد شرطها فى رواية ولم يشترطها فى الاخرى وجه الاولى انه مشترك بين الغانمين فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما فى الثياب والدواب وجه الاخرى قوله عليه السلام فى طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها

پس باید که قسمت کند آنرا میان غازیان وبسپارد بهر یک حصه او را بطریق ودیعت تا برسانند آنها آن مال را بدار اسلام وبعد ازان واپس گیرد آن مال را از آنها و باز قسمت کند میان آنها قال رض چنین ذکر کرده است قدوری رح در مختصر خود و شرط نکرده است رضامندی آنها را و همین روایت سیر کبیرست وحاصل کلام درین مسئله این ست که اگر باشد در مال غنیمت بار بردار ف چون شتر و اسپ و خر واستر ص باید امام را که مال غنیمت برانها بار کند زیرا چه بار و بار بردار هر دو مال غازیان ست و همچنین ست حکم اگر زیاده بار بردار باشد در بیت المال چه مال بیت المال مال مسلمانان ست واگر بار بردار نزد غازیان یا نزد بعضی از انها باشد پس باید که جبر نکند امام بر آنها بجهت بار کردن مال غنیمت زیرا چه این ابتدا اجاره است و در ابتداء اجاره جبر کردن جائز نیست چنانچه اگر هلاک شود ستور کسی در مفاره وحال آنکه همراه رفیق او بار بردار زائد ست پس نمیرسد او را که جبر کند رفیق مذکور را برانکه اجاره دهد وی را آن بار بردار زیاده را وانچه مذکور شد بنابر روایت سیر صغیرست وبنابر روایت سیر کبیر میرسد امام را که جبر کند بر آنها بجهت بار کردن مال غنیمت زیرا چه دران دفع ضرر عام ست بالزام ضرر خاص بر آنها مسئله ها جائز نیست بیع مال غنیمت پیش از قسمت کردن آن در دار حرب زیرا چه آن مال مملوک نیست پیش ازان ونزد شافعی رح جائز ست زیرا چه نزد او رح مال غنیمت مملوک میگردد بمجرد گرفتن آن مسئله ۱۴۱ — اگر بمیرد شخصی از غازیان در دار حرب پس وی را حق نیست در مال غنیمت واگر بمیرد بعد از رسیدن مال غنیمت بدار اسلام در نصورت نصیب او میرسد بوارث او زیرا چه ارث جاری نمیشود مگر در ملک ومال مذکور مملوک او نیست پیش از رسیدن بدار اسلام وبعد از رسیدن بدار اسلام مملوک او میگردد و شافعی رح گفته است که اگر بمیرد شخصی از غازیان بعد از هزیمت کافران پس نصیب او میرسد بوارث او زیرا چه نزد او رح مال غنیمت بعد از هزیمت کافران مملوک غازیان میگردد مسئله ها — باک نیست در اینکه از مال غنیمت علف دهند بستوران خود در دار حرب وبخورند چیزی که از جنس طعام ست چون نان وگوشت وروغن وغیره قال رض چنین مطلق آورده آنرا قدوری رح در کتاب ومقید بشرط حاجت نکرده است ودرینجا دو روایت ست در یک روایت مقید ست بشرط حاجت ودر روایت دیگر مقید نیست ووجه روایت اول این ست که آن علف وطعام مشترک ست پس مباح نیست تصرف آن مگر بسبب حاجت چنانچه همین حکم ست در ستور وپارچه ووجه روایت دیگر آنست که پیغمبر صلعم در خیبر فرموده بود که بخورید طعام آنرا وعلف آنرا بدهید بستوران خود وهمراه خود بر نداشته نبرید ذخیره مکنید

ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة وهو کونه فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فیها والمیرة منقطعة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه یستصحبه فانعدم دلیل الحاجة وقد تمس الیه الحاجة فیعتبر حقیقتها فیستعمله ثم یرده فی المغنم اذا استغنی عنه والدابة مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیه کالسمن والزیت قال ویستعملوا الحطب فی بعض النسخ الطیب ویدهنوا بالدهن ویوقحوا به الدابة لمساس الحاجة الی جمیع ذلک ویقاتلوا بما یجدونه من السلاح کل ذلک بلا قسمة وتاویله اذا احتاج الیه بان لم یکن له سلاح وقد بیناه ولا یجوز ان یبیعوا من ذلک شیئا ولا یتمولونه لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما قدمناه وانما هو اباحة وصار کالمباح له الطعام وقوله ولا یتمولونه اشارة الی انهم لا یبیعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الی ذلک فان باعه احدهم رد الثمن الی الغنیمة لانه بدل عین کانت للجماعة واما الثیاب والمتاع فیکره الانتفاع بها قبل القسمة من غیر حاجة للاشتراک الا انه یقسم الامام بینهم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب والدواب والمتاع لان المحرم یستباح للضرورة فالمکروه اولی

و وجه اینست که مدار حکم بر دلیل حاجت ست نه بر اصل حاجت و دلیل حاجت متحقق ست و آن بودن آنها ست در دار حرب زیرا چه غازی همراه نمی برد قوت خود و علف دواب خود را آنقدر که کفایت کند تا مدت اقامت او بدار حرب و در ایام جنگ کاروان نمیتواند که طعام برساند بغازیان پس طعام و علف بر اصل اباحت باقی خواهد ماند بنا بر دلیل حاجت بخلاف سلاح ف چه جائز نیست غازیان را که استعمال نمایند سلاح را از مال غنیمت ه زیرا چه غازیان سلاح را همراه میبرند پس دلیل حاجت در حق سلاح یافته نمیشود و لیکن حقیقت حاجت برای استعمال آن معتبر ست لهذا اگر حاجت افتد بسوی استعمال سلاح در مال غنیمت پس جائز ست غازیان را که استعمال آن نمایند و بعد از استعمال رد نمایند آنرا در مال غنیمت و ستور مانند سلاح ست مسئله ۱۸ - باکی نیست مر غازیان را که استعمال هیزم نمایند در دار حرب و در بعض نسخ ست که باک نیست غازیان را استعمال کردن خوشبوی و همچنین جائز ست که استعمال نمایند روغن زیت را شلگاه نیز جائز ست که چرب کنند سم ستوران را به پیه گداخته تا سخت گردد وقتیکه ضعیف و سست شود زیرا چه باین چیزها حاجت می افتد مسئله ۱۹ - جائز نیست آنها را که به فروشند چیزیرا از طعام و علف و غیره زیرا چه فروختن آن موقوف ست بر اینکه آن مملوک آنها باشد و آن مملوک آنها نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شده و جز این نیست که خوردن طعام و استعمال چیزهای مذکوره جائز ست آنها بطریق اباحت چنانچه اگر مباح کند کسی طعام خود را به شخصی پس مباح میشود مر آن شخص را خوردن طعام و جائز نیست و برا که بفروشد آنرا و باید دانست که مراد از منع نمودن بیع درین مسئله اینست که اصلا جائز نیست آنها را که بفروشند چیزی را از اشیای مذکوره بعوض طلا و نقره و رخت پس اگر بفروشند آنرا بعوض طلا و نقره یا رخت باید که داخل نمایند ثمن آنرا در مال غنیمت زیرا چه آن ثمن بدل متاعی ست که مشترک ست میان جماعت غازیان ف و همچنین نیز جائز نیست که بفروشند آنرا بعوض طعام یا لباس بغیر حاجت حتی که اگر حاجت افتد بسوی طعام یا لباس پس درینصورت جائز ست آنها را فروختن آن بعوض طعام یا لباس که حاجت ست بآن ص مسئله ۲۰ - مکروه است مر غازیان را که بغیر حاجت نفع بگیرند بپارچه غنیمت یا به متاع و رخت غنیمت پیش از قسمت آن زیرا چه آن مال مشترک ست و لیکن اگر غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا ستور یا متاع پس درینصورت امام را باید که تقسیم نماید آنرا میان آنها در دار حرب زیرا چه حرام گاهی مباح میشود بسبب ضرورت پس تقسیم مال غنیمت در دار حرب که مکروه است بطریق اولی مباح خواهد شد بسبب ضرورت

وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اولى بالرعاية ولم يذكر القسمة فى السلاح ولا فرق
فى الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع فى الفصلين فان احتاج الكل يقسم فى الفصلين بخلاف
ما اذا احتاجوا الى السبى حيث لا يقسم لان الحاجة اليه فى فضول الحوائج **قال** ومن اسلم منهم معناه فى دار الحرب
احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافى ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل
مال هو فى يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين غلبة
او وديعة فى يد مسلم او ذمى لانه فى يد صحيحة محترمة ويده كيده فان ظهرنا على دار الحرب فعقاره فى
وقال الشافعى رح هو له لانه فى يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار فى يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة
دار الحرب فلم يكن فى يده حقيقة وقيل هذا قول ابى حنيفة وابى يوسف رح الآخر وفى قول محمد رح
وهو قول ابى يوسف رح الاول هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا يثبت على العقار عندهما
وعند محمد رح يثبت وزوجته فئ لانها كافرة حربية لا تتبعه فى الاسلام وكذا حملها فئ

وسرّ آن این ست که تقسیم مال مذکور در دار حرب مکروه نیست مگر بنا بر احتمال رسیدن مدد چه اگر مددگاران برسند نزد غازیان در
حرب پس آنها شریک غازیان میشوند و اگر پیشتر از رسیدن آنها تقسیم واقع شود و بعد از آن آنها برسند پس درین هنگام واپس گردانیدن مال برای
حصه مددگاران دشوار میشود ولهذا تقسیم مال مذکور موقوف داشته میشود تا آن زمان که مال مذکور رسانیده شود بدار اسلام و احتمال مذکور منقطع
گردد و هرگاه محتاج شوند غازیان بسوی پارچه پاستور و متاع پس درین هنگام مال مذکور تقسیم نموده میشود میان غازیان در دار حرب زیرا که
حق مددگاران محتمل ست و حاجت غازیان متیقن پس رعایت حاجت آنها اولی ست **ف** و باید دانست که درینجا حکم پارچه و ستور و متاع مذکور
شد **ص** و حکم قسمت سلاح مذکور نشد لیکن فرق نیست میان سلاح و پارچه درانکه اگر بعضی از غازیان محتاج شوند بسوی آن سلاح ست
ویرا انتفاع بآن و اگر جمیع غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا بسوی سلاح پس تقسیم نموده میشود میان آنها بخلاف آنکه اگر محتاج شوند بسوی کنیز
یا بنده و از بندیان چه بسبب حاجت آنها تقسیم نموده نمیشوند بندیان زیرا چه این حاجت از فضول حوائج ست **مسئله** ۲۱- اگر مسلمان شود
شخصی از حربیان در دار حرب پس ذات او برای اوست یعنی بنده یا کنیز گردانیدن آن جائز نیست زیرا چه مسلمان ابتدائً رقیق گردانیده نمیشود
چه اسلام منافی آنست و همچنین اولاد صغار نیز که برای اوست زیرا چه آنها مسلمان اند به تبعیت پدر و همچنین برای اوست مال او که در دست او ست
بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که مسلمان شود و حال آنکه در دست او مال ولیست پس آن مال مراد را ست و بجهت آنکه دست او اول بسوی
آن مال حقیقةً مانند دست غالبان و همچنین برای اوست مال او که ودیعت در دست مودع او که مسلمان یا ذمی ست زیرا چه قبضه مودع نیز از قبضه مالک ست و اگر غلبه حاصل
بکنیم دامام دار حرب پس زمین آن شخص که مسلمان شده است فئ ست **ف** یعنی مال بیت المال ست **ص** و شافعی رح گفته است که زمین او نیز برای ویست زیرا چه آن
زمین در دست اوست پس زمین او نیز مانند منقول ست و علمای ما رح میگویند که زمین او در دست اهل آن دار و سلطان آنست چه زمین مذکور نیز
منجمله دار حرب ست پس آن زمین در دست او نیست حقیقةً و بعضی گفته اند که این بنا بر قول ابی حنیفه رح و قول اخیر ابی یوسف رح ست و
بنا بر قول محمد رح و قول اول ابی یوسف رح زمین او مانند اموال دیگر ست و این اختلاف بنا بر آنست که قبضه حقیقةً ثابت نمیشود بر زمین نزد
ابی حنیفه و ابی یوسف رح و نزد محمد رح ثابت میشود و زوجه آن شخص فئ است چه حربیه است و تابع شوهر نیست در اسلام و همچنین حمل آن نیز فئ است

خلافا للشافعي رح هو يقول انه مسلم تبعا كالمنفصل ولنا انه جزءها فيرق برقها والمسلم
محل للتملك تبعا لغيره بخلاف المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند ذلك واولاده الكبار فيء لانهم
كفار حربيون ولا تبعية ومن قاتل من عبيده فيء لانه لما تمرد على مولاه خرج من يده فصار تبعا لاهل دارهم
وما كان من ماله في يد حربي فهو فيء غصبا كان او وديعة لان يده ليست بمحترمة وما كان غصبا في يد مسلم
او ذمي فهو فيء عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح لا يكون فيئا قال العبد الضعيف رحمه الله كذا ذكر محمد رح الاختلاف
في السير الكبير وذكروا في شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع قول محمد رحمهما الله ان المال تابع للنفس وقد صارت
معصومة بالاسلام فيتبعها ماله فيها وله انه مال مباح فيملك بالاستيلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام الا ترى انها ليست متقومة
الا انه محرم التعرض في الاصل لكونه مكلفا واباحة التعرض بعارض شره وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة
للامتهان فكان محلا للتملك وليست في يده حكما فلم تثبت العصمة واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم يجز ان يعلفوا من الغنيمة ولا يأكلوا منها
لان الضرورة قد ارتفعت والاباحة باعتبارها ولان الحق قد تأكد حتى يورث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج الى دار الاسلام

وشافعی رح میگوید که حمل او فیء نیست چه حمل او مسلمان ست به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر وعلمای ما رح میگویند که حمل جزو آن زن است پس آن
رقیق خواهد شد به سبب رقیق شدن زن مذکوره ف چه او بجمیع اجزای خود رقیق است ص وانچه شافعی رح گفته است که حمل آن مسلمان
به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر پس جواب آن اینست که آن حمل اگرچه مسلمان است ولیکن مسلمان نیز محل تملک ست به تبعیت غیر بخلاف فرزند صغیر
چه آن فرزند آزاد است زیرا چه او جزو مادر نیست بعد از آنکه جدا شده و اینست که اولاد کبار آن شخص فیء است زیرا چه آنها کافر حربی اند و تابع
پدر نیستند در اسلام وهمچنین فیء است بنده او که قتال کند با مسلمانان زیرا چه بنده مذکور هرگاه متمرد شود بر خواجه خود پس از دست او بیرون رفته از قبضه
خواجه مذکور و تابع اهل دار گشت وهمچنین فیء است آنچه از مال او در دست کافر حربی باشد خواه بطریق غصب خواه بطریق ودیعت زیرا چه قبضه
کافر حربی محترم نیست وهمچنین فیء است آنچه از مال او در دست مسلمان یا ذمی باشد بطریق غصب و این نزد ابی حنیفه رح ست وصاحبین رح
گفته اند که آن فیء نیست دلیل صاحبین رح اینست که مال تابع ذات ست وذات آن شخص معصوم گشت به سبب اسلام پس مال او نیز معصوم
خواهد بود به تبعیت ذات ودلیل ابی حنیفه رح اینست که مال مذکور مال مباح ست پس آن مال مملوک خواهد شد به سبب استیلای وجواب
از دلیل صاحبین رح اینست که مسلم نیست که ذات آن شخص به سبب اسلام معصوم شده است بلکه تعرض او در اصل حرام است به سبب آنکه او
مکلف ست چه اگر تعرض او در اصل واجب می بود مکلف نمی شد تعرض او مباح نیست مگر به سبب امر عارض که عبارت از شر اوست و به سبب
اسلام شر او مندفع گشت بخلاف مال چه آن در اصل مخلوق ست برای ابتذال پس آن محل تملک ست ومال مذکور در دست آن شخص
نیست اصلا نه حقیقة ونه حکما اما حقیقة پس آن ظاهر ست واما حکما پس آن بجهت آنکه قبضه غاصب قائم مقام قبضه مالک نیست پس عصمت آن مال
ثابت نشد وفرق ظاهر گشت میان ذات او ومیان مال او مسئله ۴۴ — هرگاه خارج شود لشکر مسلمانان از دار حرب پس در آن
هنگام جائز نیست آنها را که به ستوران خود علف دهند از مال غنیمت وهمچنین جائز نیست که بخورند از مال غنیمت بجهت آنکه قوت
ایشان و علف ستوران از مال غنیمت مباح بود مگر بنا بر ضرورت وآن مرتفع شد وبجهت آنکه درین هنگام حق هر کس موکد شد
لهذا میراث میشود نصیب کسیکه بمیرد از آنها بخلاف پیشتر از رسیدن بدار اسلام چه در آن وقت نصیب کسی میراث نمیشود

ومن فضل معه علف أو طعام ردّه إلى الغنيمة معناه إذا لم تقسم وعن الشافعي رح مثل قولنا وعنه
أنه لا يرد اعتبارا بالمتلصص ولنا أن الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت بخلاف المتلصص لأنه
كان أحق به قبل الإحراز فكذا بعده وبعد القسمة تصدقوا به إن كانوا أغنياء وانتفعوا به إن كانوا محاويج
لأنه صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين وإن كانوا انتفعوا به بعد الإحراز ردوا قيمته إلى المغنم
إن كان لم يقسم وإن قسمت الغنيمة فالغني يتصدق بقيمته والفقير لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الأصل
فأخذ حكمه **فصل** في كيفية القسمة **قال** ويقسم الإمام الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فأن لله خمسه وللرسول
استثنى الخمس ويقسم أربعة الأخماس بين الغانمين لأنه عليه السلام قسمها بين الغانمين ثم للفارس سهمان وللراجل
سهم عند أبي حنيفة رح وقالا للفارس ثلاثة أسهم وهو قول الشافعي رح لما روى ابن عمر رض أن النبي عليه السلام أسهم
للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما ولأن الاستحقاق بالغناء وغناؤه على ثلاثة أمثال الراجل لأنه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير
ولأبي حنيفة رح ما روى ابن عباس رض أن النبي عليه السلام أعطى الفارس سهمين والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع إلى قوله وقد قال عليه السلام للفارس سهمان

مسئله ۲۳ - اگر بعد از رسیدن بدار اسلام باقی باشد طعام یا علف نزد کسی پس باید که رد کند آنرا در مال غنیمت اگر هنوز قسمت آن نشده باشد و یک قول شافعی رح
موافق مذهب علمای ماست رح و قول دیگر اینست که رد نکند آنرا در مال غنیمت چنانچه اگر بدزدد غازی مال حربی را در نمیکند آن را در مال غنیمت زیرا چه آن مال مباح است که
دست او بآن مال سابق رسیده است و علمای ما رح میگویند که اختصاص آن طعام و علف بآن کس بنابر ضرورت بود و بعد از رسیدن بدار اسلام
ضرورت زائل گشت بخلاف غازی که بدزدد مال حربی را زیرا چه او احق گشت بآن مال پیش از احراز ف اعنی پیش از رسیدن آن بدار اسلام
ص پس همچنین احق است بآن بعد از رسیدن آن بدار اسلام و اگر آن طعام و علف باقیماند نزد کسی بعد از تقسیم مال غنیمت پس اگر آنکس
غنی ست باید که تصدق نماید آن طعام و علف را و اگر محتاج ست خود تصرف کند آنرا زیرا چه آن طعام و علف درین هنگام بمنزله لقطه است
بجهت آنکه واپس دادن به غازیان متعذر گشت و اگر تصرف نماید کسی از غازیان آن طعام و علف را بعد از رسیدن بدار اسلام پیش از تقسیم
مال غنیمت پس باید آن کس را که قیمت آنرا داخل کند در مال غنیمت و اگر مال غنیمت قسمت شده باشد پس اگر آن کس غنی باشد تصدق نماید قیمت
آنرا و اگر فقیر باشد پس بر ان هیچ لازم نمی آید چه قیمت شیء قائم مقام اصل ست پس حکم اصل خواهد گرفت والله اعلم

فصل - دربیان کیفیت تقسیم مال غنیمت **مسئله ۱** - باید دانست که کیفیت تقسیم مال غنیمت اینست که امام خمس مال غنیمت را جدا کند و باقی
چهار خمس را تقسیم نماید میان غازیان چه پیغمبر علیه السلام چنین تقسیم نموده است و نیز در قرآن آمده است و بعد ازان باید دانست که حصه
سوار دو چند حصه پیاده است نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حصه سوار سه چند حصه پیاده است و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه
مروی ست از عبدالله ابن عمر رض که پیغمبر علیه السلام داد بسوار سه حصه و به پیاده یک حصه و بجهت آنکه استحقاق غنیمت بسبب کار و مشقت ست
و سوار سه کار میکند یکی کر یعنی حمله کردن و دوم فر یعنی پشت دادن بطریق خدع تا حمله شدید نماید و سوم ثبات یعنی ثابت ماندن در موضع و
پیاده یک کار میکند یعنی ثبات فقط و دلیل ابی حنیفه اینست که روایت کرده است عبدالله ابن عباس رض که پیغمبر صلعم داد بسوار دو حصه
و به پیاده یک حصه و این معارض آنست که روایت کرده است آنرا عبدالله ابن عمر رض پس تعارض واقع شد میان دو فعل پیغمبر صلعم
و هرگاه چنین شد پس رجوع نموده خواهد شد بسوی قول پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم و قول او صلعم این ست که سوار را دو حصه است

وللراجل سهم كيف وقد روي عن ابن عمر رضي ان النبي عليه السلام قسم للفارس سهمين وللراجل سهما واذا تعارضت روايتاه ترجح رواية غيره ولان الكر والفر من جنس واحد فيكون غناؤه مثلي غناء الراجل فيفضل عليه بسهم ولانه تعذر اعتبار مقدار الزيادة لتعذر معرفته فيدار الحكم على سبب ظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فكان استحقاقه على ضعفه ولا يسهم الا لفرس واحد وقال ابو يوسف رح يسهم لفرسين لما روي ان النبي عليه السلام اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى فيحتاج الى الآخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسين ولم يسهم رسول الله عليه السلام الا لفرس واحد ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فيسهم لواحد ولهذا لا يسهم لثلاثة افراس وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل والبراذين والعتاق سواء لان الارهاب مضاف الى جنس الخيل في الكتاب قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واسم الخيل يطلق على البراذين والعتاق والهجين والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربي ان كان في الطلب والهرب اقوى فالبرذون اصبر والين عطفا ففي كل واحد منهما منفعة معتبرة فاستويا ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلا

و پیاده را یک حصه نیز چنانچه روایت کرده است ابن عباس که پیغمبر صلعم بسوار سه حصه و به پیاده یک حصه و همچنین روایت کرده است ابن عمر رض که پیغمبر صلعم داده است بسوار دو حصه و به پیاده یک حصه و میان این هر دو روایت تعارض ست پس ترجیح داده خواهد شد روایت غیر ابن عمر را که روایت ابن عباس ست و نیز کر و فر جنس واحد ست پس درین هنگام ثابت شد که سوار دو کار میکند و پیاده یک کار پس حصه او دو چند حصه پیاده خواهد شد و نیز اعتبار نمودن زیادتی کار و مشقت دشوار است زیرا چه شناختن آن دشوار است پس مدار حکم تعیین حصه بر سبب ظاهر نموده خواهد شد و در جانب سوار دو سبب ظاهر است یکی ذات او و دوم اسپ او و در جانب پیاده یک سبب ظاهر است که آن ذات اوست پس استحقاق سوار دو چند استحقاق پیاده خواهد بود و باید دانست که مقرر کرده نمیشود برای سوار مگر حصه یک اسپ اگرچه همراه او دو اسپ باشد یا زیاده و ابو یوسف رح گفته است که اگر او دو اسپ داشته باشد یا زیاده پس برای او حصه دو اسپ مقرر نموده میشود بنابر آنچه مروی است که پیغمبر صلعم حصه دو اسپ نموده است و بنابر آنکه یک اسپ گاهی مانده و عاجز میشود پس حاجت می افتد بسوی اسپ دیگر و دلیل ابی حنیفه و محمد رح یکی اینست که براء بن اوس رض همراه خود دو اسپ برده بود و رسول خدا صلعم نداد او را مگر حصه یک اسپ و دوم اینست که انسان بر دو اسپ جنگ نمیتواند کرد بیک دفع پس دو اسپ دو سبب شمرده نمیشود لسوار اگرچه نزد او سه اسپ باشد و آنچه روایت کرده است آن را ابو یوسف رح پس آن محمول ست بر اینکه پیغمبر صلعم بسوار مذکور حصه دو اسپ بطریق تنفیل داده بود چنانچه داده بود سلمه بن اکوع را دو حصه حالانکه او پیاده بود و باید دانست که برذون و عراب وغیره چون هجین و مقرف همه برابر است بجهت آنکه در قرآن مجید ارهاب اعنی ترسانیدن مضاف و منسوب است بسوی خیل و لفظ خیل بلا تفاوت شامل است همه این انواع اسپ را که مذکور شد و بجهت آنکه اسپ عربی اگرچه در دویدن قوی تر است ولیکن اسپ عجمی صابرتر و نرم دهن است که سوار آن هر جانب که خواهد بگرداند آنرا پس در هر یک ازان منفعت معتبر است لهذا هر دو برابر شدند و باید دانست که برذون اسپ عجمی است و عراب اسپ عربی است و هجین آن اسپ است که مادرش عربی باشد و پدرش عجمی و مقرف نیز همچنین ست که پدرش عربی باشد و مادرش عجمی ص مسئله — اگر داخل شود شخصی بدار حرب در حالیکه سوار است و بعد ازان هلاک شود اسپ او پس او مستحق حصه سوار است و اگر شخصی پیاده رود بدار حرب و بعد ازان

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة رح في الفصل الثاني انه يستحق
سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة
الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر يعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة
نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال
التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا
كان او راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او آجر او رهن ففي
رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل
على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض
والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته ولا يسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي
ولكن يرضخ لهم على حسب ما يرى الامام لما روي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد وكان يرضخ لهم

خرید کند اسپ او مستحق حصه پیاده است و این ظاهر روایت ست و شافعی رح برعکس این میگوید و روایت کرده است ابن المبارک رح از ابی حنیفه
رح که در صورت دوم آن شخص مستحق حصه سوار میشود و حاصل اینست که معتبر نزد علمای ما رح حالت مجاوزت ست از سرحد دار اسلام و معتبر نزد
شافعی رح حالت انقضای حرب است و دلیل شافعی رح اینست که سبب استحقاق قهر و قتال ست پس معتبر خواهد بود حال شخص در وقت قتال
و مجاوزت از سرحد دار اسلام وسیله است بسوی سبب مانند خروج از خانه و اگر اطلاع بر حقیقت قتال متعذر باشد چنانچه علمای حنفی میگویند پس
سبب استحقاق شهود واقعه خواهد بود و وجه شهود واقعه قریب ترست به قتال و دلیل علمای ما رح یکی اینست که مجاوزت ابتدای قتال ست زیرا که
بسبب آن خوف لاحق میشود بکافران و بعد ازان حالت دوام و بقای قتال ست و حالت دوام و بقای آن معتبر نیست و دوم اینست که اطلاع
بر حقیقت قتال عسیرست و همچنین بر شهود واقعه زیرا که آن حالت حالت ملاقات دو لشکر جنگی ست و درانحالت اطلاع بر اینکه کدام شخص
قتال کرد و کدام نکرد و کدام حاضر شد در انجا و کدام حاضر نشد متعذر ست پس مجاوزت قائم مقام قتال یا شهود واقعه نموده خواهد شد زیرا که
مجاوزت مفضی است بحسب ظاهر بسوی قتال و شهود واقعه وقتیکه آن مجاوزت بقصد قتال باشد پس اعتبار نموده خواهد شد حال شخص در وقت
مجاوزت که سوار ست یا پیاده — مسئله — اگر داخل شود شخصی در دار حرب درحالیکه سوار ست و قتال کند پیاده بسبب تنگی مکان پس
او مستحق حصه سوار است باتفاق همه علماء و اگر داخل شود بدار حرب درحالیکه سوار است و بعد ازان بفروشد اسپ خود را یا هبه نماید آنرا یا
اجاره دهد آنرا یا گرو کند آنرا پس او بنا بر روایت حسن از ابی حنیفه رح مستحق حصه سوار است بجهت اعتبار حالت مجاوزت و بنا بر ظاهر
روایت او مستحق حصه پیاده است زیرا که اقدام نمودن بر تصرفات مذکوره دلالت میکند بر اینکه مجاوزت او باین قصد نبود که سوار شده قتال
کند و اگر بفروشد اسپ خود را بعد از فراغت از قتال پس حق او که حصه سوار است ساقط نمیشود و همچنین حکم ست نزد بعضی اگر بفروشد اسپ
خود را در حالت قتال و اصح اینست که در ینصورت او را حصه سوار نخواهد رسید زیرا که فروختن آن در چنین حالت دلالت میکند بر اینکه غرض او تجارت
بود و لیکن او منتظر این بود که بهای آن زیاده شود — مسئله — برای مملوک و زن و صبی و مجنون و ذمی حصه مقرر نیست در مال غنیمت و لیکن باید
امام که چیزی قلیل بآنها بدهد هر قدر که مناسب داند بجهت آنکه پیغمبر صلعم برای زنان و اطفال مقرر نمیکرد و لیکن قدر قلیل بآنها میداد

ولما استعان علیه السلام بالیهود علی الیهود لم یعطهم شیئا من الغنیمة یعنی انه لم یسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمی لیس من اهل العبادة والصبی والمرأة عاجزان عنه ولهذا لم یلحقهما فرضه والعبد لا یمکنه المولی وله منعه الا انه یرضخ لهم تحریضا علی القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم والمکاتب بمنزلة العبد لقیام الرق وتوهم عجزه فیمنعه المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولی فصار کالتاجر والمرأة ترضخ لها اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لانها عاجزة عن حقیقة القتال فتقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر علی حقیقة القتال والذمی انما یرضخ له اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیه منفعة للمسلمین الا انه یزاد علی السهم فی الدلالة اذا کانت فیه منفعة عظیمة ولا یبلغ به السهم اذا قاتل لانه جهاد والاول لیس من عمله ولا یسوی بینه وبین المسلم فی حکم الجهاد واما الخمس فیقسم

علی ثلثة اسهم سهم للیتامی وسهم للمساکین وسهم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیهم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائهم وقال الشافعی رح لهم خمس الخمس یستوی فیه غنیهم وفقیرهم ویقسم بینهم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی هاشم وبنی المطلب دون غیرهم لقوله تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر ولنا ان

وبجهت آنکه پیغمبر صلعم استعانت نموده بود به قومی از یهود برقومی دیگر از یهود و بآنها بطریق حصه وسهم غنیمت چیزی نداده بود و بجهت آنکه جهاد عبادت ست و ذمی اهل آن نیست وزن وطفل عاجز اند از جهاد ولهذا جهاد فرض نیست بر آنها و همچنین مملوک عاجز ست چه خواجه او را قادر نمیگرداند بر جهاد وقتال و میرسد خواجه را که منع نماید او را از جهاد ولیکن باید که قدر قلیل داده شود بآنها تا آنها بسبب آن قصد قتال نمایند وهم انحطاط رتبهٔ آنها ظاهر باشد و باید دانست که مکاتب بمنزله بنده محض ست چه رقیت دران قائم ست ونیز احتمال ست که او عاجز شود از ادای بدل کتابت پس منع خواهد کرد او را خواجهٔ او از خروج بسوی قتال وبعد ازان باید دانست که قدر قلیل از مال غنیمت داده نمیشود به بنده مگر وقتیکه او قتال کند چه او داخل شده است در دار حرب برای خدمت خواجه پس مانند تاجر ست که برای تجارت رفته است بدار حرب نه برای جنگ وقتال و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بزن مگر وقتیکه علاج ودوای زخمیان نماید وخدمت مریضان کند زیرا چه زن عاجز است از قتال حقیقةً پس این نوع خدمت واعانت قائم مقام قتال نموده خواهد شد بخلاف بنده چه او قادر ست بر قتال حقیقةً و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بذمی مگر وقتیکه قتال نماید یا رهنمائی کند اگرچه قتال نکند زیرا چه دران منفعت مسلمانان است ولیکن در صورت رهنمائی کردن زیاده از سهم مسلمان دادن باو جائز است اگر به سبب رهنمائی او منفعت عظیم باشد و در صورتیکه قتال کند فقط داده نمیشود باو مگر کم از سهم مسلمان نه بقدر سهم مسلمان زیرا چه قتال جهاد ست پس او برابر نموده نخواهد شد با مسلمان در حکم جهاد بخلاف رهنمائی کردن چه آن از عمل جهاد نیست پس عوض آن داده خواهد شد باو هر قدر که باشد مانند عوض عملهای دیگر **مسئله** — باید دانست که خمس غنیمت تقسیم نموده میشود به سه حصه یک حصه برای یتیمان ویک حصه برای مسکینان ویک حصه برای ابن السبیل و باید دانست که فقرای ذوی القربی درینها داخل اند یعنی یتیمان ذوی القربی داخل اند در یتیمان ومسکینان آنها داخل اند در مسکینان وابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل ولیکن فقرای ذوی القربی مقدم نموده میشوند بر دیگران وچیزی از خمس داده نمیشود باغنیای ذوی القربی وشافعی رح گفته است که خمس خمس برای ذوی القربی است ودران غنی وفقیر برابر اند زیرا چه در آیهٔ قرآن ذکر ذوی القربی است ودران هیچ فرق نیست میان غنی وفقیر وخمس خمس تقسیم نموده میشود میان آنها بانیطور که داده میشود بمرد مثل حصهٔ دو زن ومراد از ذوی القربی بنی هاشم وبنی مطلب اند نه غیر آنها ودلیل علمای ما رح این ست

الخلفاء الاربعة الراشدين رض فقسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة

وقال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم

منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة

الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد

من النص قرب النصرة لا قرب القرابة قال فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما

که عمل صحابه خلفای راشدین همچنین بود که خمس غنیمت را سه حصه مینمودند بطور مذکور و عمل آنها جواب دلیل شافعی رح ست و برای عمل کافی ست
و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که ای گروه بنی هاشم بدرستیکه خدا تعالی مکروه داشت در حق شما زکوة را که غساله مردمان ست و چرک آنها و عوض
آن داد شما را خمس خمس غنیمت را و این حدیث دلالت میکند بر اینکه در خمس خمس حق فقرای بنی هاشم ست نه حق اغنیای آنها زیرا چه عوض
ثابت نمیشود دیگر در حق کسانیکه ثابت میشود در حق آنها اصل که زکوة ست و آنها فقرا اند نه اغنیا ف سوال پیغمبر صلعم خمس خمس غنیمت را
به بنی هاشم و به بنی مطلب مطلقا میداد و تخصیص فقرا نمیکرد چنانچه شافعی رح گفته است این منافی مذهب شماست جواب ص
پیغمبر صلعم بآنها مطلقا میداد بسبب نصرت ف چه آنها نصرت پیغمبر صلعم مینمودند یعنی آنها جمع شده می نشستند نزد پیغمبر صلعم برای
مؤانست و این نصرت بعد از وفات پیغمبر صلعم باقی نماند و آنچه مذکور شد که پیغمبر صلعم آنها را بسبب نصرت میداد دلالت میکند بر آن آنچه مرویست
که هرگاه پیغمبر صلعم تقسیم نمود غنیمت خیبر را پس خمس ذوی القربی را قسمت کرد میان بنی هاشم بن مناف و بنی مطلب بن مناف پس عثمان
که از اولاد عبد شمس بن مناف ست و جبیر ابن مطعم که از اولاد نوفل ابن مناف است آمدند هر دو نزد پیغمبر صلعم و عرض کردند که ما انکار
نمی کنیم فضیلت بنی هاشم را بسبب آنکه جناب عالی تو از بنی هاشم ست و اما بنی مطلب و مایان در نسبت و قرابت بسوی تو برابریم پس چه وجه ست
که از خمس غنیمت آنها را دادی و مایان را ندادی ص پس فرمود پیغمبر صلعم که آنها گاهی از ما جدا نشده اند نه در جاهلیت و نه در اسلام و تشبیک نمود انگشتان
یک دست را در انگشتان دست دیگر داخل کرده گفت آنها و ما همیشه چنین ایستیم و این دلالت می کند بر اینکه مراد از ذوی القربی که در آیه
قرآن مذکورست قرب نصرت ست نه قرب قرابت ف سوال در قرآن مجید آمده است که هر چیز که غنیمت شود پس خمس آن برای
خدا و رسول خدا و برای ذوی القربی و یتیمان و مسکینان و ابن السبیل ست و ازین معلوم شد که خمس غنیمت شش حصه نموده شود یکی
برای خدا و دوم برای رسول خدا صلعم و چهارم برای یتیمان پس بظاهر مخالف آنست آنچه مذکور شد که خمس غنیمت سه حصه نموده
میشود و برای سه فرقه مذکوره جواب ص ذکر خدا تعالی در آیه قرآن محض برای تبرک ست نه برای تعیین حصه و از آنچه مذکور شد
معلوم شد که حصه ذوی القربی بعد از وفات پیغمبر صلعم ساقط ست و همچنین حصه رسول خدا صلعم نیز بعد از وفات او صلعم ساقط ست چنانچه

سقط الصفی لانه علیه السلام کان یستحقه برسالته ولا رسول بعده والصفی شیٔ کان علیه السلام یصطفیه لنفسه من الغنیمة مثل درع او سیف وجاریة وقال الشافعی رح یصرف سهم الرسول الی الخلیفة والحجة علیه ما قدمناه وسهم ذوی القربی کانوا یستحقونه فی زمن النبی علیه السلام بالنصرة لما روینا قال وبعده بالفقر قال العبد الضعیف عصمه الله هذا الذی ذکره قول الکرخی وقال الطحاوی رح سهم الفقیر منهم ساقط ایضا لما روینا من الاجماع ولان فیه معنی الصدقة نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالة وجه الاول وقیل هو الاصح ما روی ان عمر رض اعطی الفقراء منهم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤهم فیدخلون فی الاصناف الثلثة واذا دخل الواحد والاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذ واشیئا لم یخمس لان الغنیمة هو الماخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظیفتها ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیه روایتان والمشهور انه یخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار کالمنعة فان دخلت جماعة لها منعة فاخذ وشیئا خمس وان لم یاذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة فکان غنیمة ولانه یجب علی الامام ان ینصرهم اذ لو خذلهم کان فیه وهن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانه لا یجب علیه نصرتهم

ساقط است صفی زیراچه پیغمبر صلعم مستحق آن بود بسبب رسالت خود وبعد از وفات پیغمبر صلعم کسی رسول نیست وباید دانست که صفی چیزیست که پیغمبر صلعم از مال غنیمت آنرا برای خود اختیار میکرد چون زره یا شمشیر یا کنیزک **ف** وهرگاه چنین شد پس باقی ماند سه حصه برای سه فرقهٔ مذکوره **ص** وشافعی رح گفته است که حصهٔ رسول صلعم بعد از وفات او صرف نموده میشود بسوی خلیفه ولیکن انچه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه مینمودند حجت ست براو وباید دانست که کرخی رح گفته است که ذوی القربی مستحق بودند در زمان پیغمبر صلعم بسبب نصرت وبعد از وفات پیغمبر صلعم مستحق حصه اند بسبب فقر وطحاوی رح گفته است که حصهٔ فقرای ذوی القربی نیز ساقط است بعد از وفات پیغمبر صلعم بجهت آنکه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه مینمودند وبرین اجماع ست چه کسی از صحابه رض انکار آن نکرده است وبجهت آنکه در حصهٔ آنها بنابر فقر معنی صدقه یافته میشود بنظر مصرف پس آن حرام ست در حق آنها چنانچه اگر هاشمی عامل صدقه باشد گرفتن حق عاملی او را حرام ست و بعضی گفته اند که قول کرخی رح اصح ست ووجه آن اینست که عمر رض حصه میداد به فقرای ذوی القربی وجز این نیست که اجماع منعقد شده است بر سقوط حصهٔ اغنیای ذوی القربی واما فقرای ذوی القربی پس آنها داخل اند در فرقه های ثلثه **ف** اعنی یتیمان آنها داخل اند در یتیمان ومسکینان آنها داخل اند در مساکین وابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل **ص** **مسئله** - اگر داخل شود یک کس یا دو کس در دار حرب به نیت غارت کردن بغیر اذن امام وبگیرند مال را پس در ان خمس نیست زیراچه خمس نیست مگر در مال غنیمت وآن چیز مال غنیمت نیست بجهت آنکه مال غنیمت آنمال را میگویند که گرفته شود از مال کافران بطریق قهر وغلبه نه بطریق ربودن ودزدی ومال مذکور بطریق غلبه گرفته نشده است **مسئله** - اگر داخل شود در دار حرب یک کس یا دو کس باذن امام وبگیرند آنها مال را پس در ان دو روایت ست وروایت مشهور اینست که از ان خمس گرفته میشود زیراچه هرگاه اذن داد آنها را امام پس او التزام نمود نصرت آنها را بفرستادن مدد پس آنها در مشهور بمنزلهٔ صاحب منعه اند **مسئله** - اگر داخل شود جماعتی که صاحب منعه اند وبگیرند مال را پس خمس آن گرفته میشود اگرچه آنها بی اذن امام رفته باشند بجهت آنکه آنمال گرفته شده است بقهر وغلبه پس آنمال غنیمت ست وبجهت آنکه واجب ست بر امام نصرت آنها چه اگر نصرت آنها نکند پس به سبب ترک نصرت در حق آنها ضعف وسستی مسلمانان میشود بخلاف یک کس یا دو کس چه نصرت آنها واجب نیست بر امام والله اعلم

فصل في التنفيل قال ولا باس بان ينفل الامام في حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لانه لا حق للغير فيه بالاحراز قال الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس فاذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر عناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه وزيادة

فصل در بيان تنفيل **ف** يعني چيزي زياده از حصه دادن جهت تحريض غازيان **مسئله ۱** مستحب ست امام را که تنفيل نمايد در حالت قتال و بسبب آن تحريض کند غازيان را بر قتال **ف** يعني سرگرم کند آنها را برين **ص** باينطور که بگويد هر که قتل کند کافري را پس مراو راست سلب او يعني جامه و اسباب او **ف** چنانچه بيان آن خواهد آمد **ص** يا بگويد مر سريه را که مقرر کردم براي شما ربع غنيمت را بعد گرفتن خمس زيراچه ترغيب و تحريض بر قتال و جهاد مستحب ست بجهت آنکه خداي تعالي در قرآن مجيد فرموده است بپيغمبر صلعم که تحريض کن مومنان را براي قتال و تنفيل کردن بطور مذکور نوعي از تحريض ست و بعد ازان بايد دانست که تنفيل گاهي بطور مذکور ميشود و گاهي بغير آن **ف** باينطور که بگويد که هر که بيابد چيزي را پس آن مراو راست **ص** وليکن سزاوار نيست امام را که تنفيل نمايد بجميع غنيمت را زيراچه دران ابطال حق کل ست و اگر تنفيل نمايد جميع غنيمت را در حق سريه جائز ست زيراچه تصرف در مال غنيمت مفوض ست بسوي امام و گاهي مصلحت درين ميباشد که جميع غنيمت تنفيل نموده شود در حق سريه **مسئله ۲** جائز نيست امام را که تنفيل نمايد بعد از احراز مال غنيمت بدار اسلام زيراچه حق غير دران موکد شده است بسبب احراز وليکن اگر خواهد تنفيل نمايد از خمس غنيمت زيراچه دران حق غازيان نيست **مسئله ۳** اگر امام سلب مقتول را براي قاتل آن تنفيل ننمايد پس آن من جمله غنيمت ست و قاتل و غير آن دران برابر ست و شافعي رح گفته است که سلب مقتول براي قاتل ست اگر باشد آن قاتل از کسانيکه براي آنها سهم ست و کشته باشد آن مقتول را در حاليکه آن مقتول متوجه بود براو و براي کشتن او بجهت آنکه پيغمبر صلي الله عليه وسلم فرموده است که هر که قتل کند کافري را پس براي اوست سلب آن **ف سوال** جائز ست که پيغمبر صلعم اين قول را براي تنفيل فرموده باشد نه براي نصب شرع **جواب ص** ظاهر حال پيغمبر صلعم همين ست که قول مذکور براي نصب شرع ست چه پيغمبر صلعم مبعوث ست براي نصب شرع و بجهت آن کشنده کسيکه متوجه است بسوي او براي کشتن زياده مشقت ميکشد پس بايد خواهد رسيد سلب آن مقتول براي اظهار تفاوت ميان او و ميان غير او و دليل علماي ما رح يکي اينست که آن سلب گرفته شده بقوت لشکر پس آن غنيمت ست و هرگاه چنين شد پس آن تقسيم نموده خواهد شد مانند قسمت مال غنيمت مطابق آنچه نص بآن ناطق ست و دوم اينست که پيغمبر صلعم فرموده مر حبيب بن ابي سلمه رض را که نيست ترا از سلب مقتول تو مگر چيزيکه راضي شود بران امام تو و قول پيغمبر صلعم که روايت کرده است آنرا شافعي رح احتمال نصب شرع و احتمال تنفيل هر دو دارد و علماي ما رح آنرا حمل مي کنند بر احتمال دوم بجهت حديث حبيب ابن ابي سلمه رض که مذکور شد و کمي زيادتي

الغنائم لا يعتبر في جنس واحد كما ذكرناه والسلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه ومركبه وكذا ما كان على مركبه من السرج والآلة وكذا
ما معه على الدابة من ماله في حقيبته او على وسطه وما عدا ذلك فليس بسلب وما كان مع غلامه على دابة اخرى فليس بسلبه ثم حكم
التنفيل قطع حق الباقين فاما الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتى لو قال الامام من اصاب جارية فهي له فاصابها
مسلم واستبرأها لم يحل له وطؤها وكذا لا يبيعها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح له ان يطأها ويبيعها لان التنفيل يثبت
به الملك عنده كما يثبت بالقسمة في دار الحرب وبالشراء من الحربي ووجوب الضمان بالاتلاف قد قيل على هذا الاختلاف

باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك على الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو السبب على ما نبينه ان شاء الله
فان غلبنا على الترك حل لنا ما نجده من ذلك اعتبارا بسائر املاكهم واذا غلبوا على اموالنا والعياذ بالله واحرزوها بدارهم ملكوها
وقال الشافعي رح لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا
ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل

مستحق در جنس واحد اعتبار ندارد و قتال جنس واحد ست چنانچه سابق مذکور شده است در ذکر کرد فرسوار و باید دانست که سلب عبارت ست
از چیزیکه بر بدن مقتول باشد چون پارچه و سلاح و همچنین مرکوب و آنچه بر آن باشد چون زین و اسباب و آنچه از اسباب و مال او باشد در جامه دان
و بر آن مرکوب یا در کمر او چون همیان زر مثلا و آنچه سوای ازان ست پس آن سلب نیست و آنچه همراه غلام او باشد بر ستور دیگر سوای مرکوب
او پس آن سلب نیست و بعد ازان باید دانست که حکم تنفیل اینست که حق دیگران ازان منقطع میشود و اما ملک صاحب تنفیل نمیشود مگر بعد از
احراز بدار اسلام بنا بر آنچه سابق مذکور شد و ثمره آن اینست که اگر امام گفت هر که یابد کنیزی را پس آن مر او راست و بعد ازان یافت مسلمانی
کنیزی را و استبرای آن نمود حلال نمیشود او را وطی آن در دار حرب و همچنین فروختن آن و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته است که او را
حلال ست وطی آن و همچنین فروختن آن زیرا چه نزد محمد رح بسبب تنفیل ثابت میشود ملک چنانچه ثابت میشود ملک بسبب قسمت نمودن غنیمت
در دار حرب و بسبب خریدن از دست حربی و بعضی گفته اند که همچنین واجب میشود نزد محمد رح ضمان آن سلب بسبب تلف کنند آنرا و نزد شیخین رح واجب نمیشود واللہ اعلم

باب در بیان استیلاء کفار یعنی غلبه آنها ص مسئله- اگر غالب شوند کفار ترک بر کفار روم و
بندی نمایند آنها را و بگیرند مال آنها را پس مالک آن میشوند زیرا چه استیلا بر مال مباح متحقق ست درینصورت و آن سبب
ملک ست بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد ان شاء اللہ تعالی و بعد ازان هرگاه غالب شوند مسلمانان بر کفار ترک پس حلال میشود مر آنها را آنچه یابند
نزد کفار ترک از مال کفار روم چنانچه حلال ست مر آنها را دیگر املاک و اموال کفار ترک و همچنین اگر حربیان غلبه نمایند بر اموال مسلمانان و احراز نمایند آنرا یعنی
ببرند آنرا بدار حرب پس آنها مالک آن اموال میشوند و شافعی رح میگوید که آنها مالک آن نمیشوند زیرا چه استیلای آنها بر اموال مسلمانان حرام ست
در ابتدا و انتها و حرام سبب ملک نمیشود و بنا بر قاعده شافعی رح و علمای ما رح میگویند که استیلای کفار بر اموال مسلمانان استیلای آنها ست
بر مال مباح پس آن سبب ملک خواهد شد چنانچه استیلای مسلمانان بر مال آنها سبب ملک ست و مراد اینست که مال مذکور مباح میگردد و ملکیت
احراز آن بدار حرب زیرا چه مال در اصل مباح ست در حق هر کس چه خدا تعالی فرموده است که جمیع آنچه در زمین ست پیدا کرده شده است برای
شما یعنی برای انسان پس آنچه بر روی زمین ست برای هر کس ست و بکسی مخصوص نیست هر کس که خواهد تصرف نماید و لیکن بعضی ازان مال بعضی

ضرورة تمکن المالك من الانتفاع فاذا زالت المکنة عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار علی المحل حالا ومالا والمحظور لغیره اذا صلح سببا لکرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل فان ظهر علیها المسلمون فوجدها المالکون قبل القسمة فهی لهم بغیر شیء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقیمة ان احبوا لقوله علیه السلام فیه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغیر شیء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقیمة ولان المالك القدیم زال ملکه بغیر رضاه فکان له حق الاخذ نظرا له الا ان فی الاخذ

انسان مخصوص نموده شده است بسببی از اسباب چون شرا و ارث وغیره بجهت آنکه تا او قادر شود بر انتفاع آن چه اگر آن مخصوص نشود دیگری با او نزاع خواهد کرد در انتفاع پس باین سبب ضرورت بعضی از اموال مخصوص گردانیده شده است به بعضی از انسان و او مالک آن شده است و هرگاه ببرند آن مال مسلمان را کافران بدار حرب پس مالک آن قادر بر انتفاع آن نمیماند هرگاه چنین شد پس سبب مذکور که موجب این بود که آن مال مملوک او باشد و مخصوص باشد باو منتفی شد و چون سبب مذکور منتفی شد پس مال مذکور مباح خواهد شد چنانچه در اصل مباح است و چون ثابت شد که مال مذکور بعد از بردن آنها بدار حرب مال مباح میگردد پس استیلای کفار بران در هنگام استیلای آنها بر مال مباح است و آن سبب ملک است پس آنها مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که استیلای آنها بران مال متحقق نمیشود مگر بعد از احراز آن بدار حرب زیرا چه احراز عبارت است از قادر شدن بر محل که مال است باعتبار حال و باعتبار مال یعنی مستقبل و کافران مادامیکه نبرند آن مال را بدار حرب قدرت آنها بر آن باعتبار مال ثابت نیست چه مادامیکه مال مذکور در دار اسلام است پس ظاهر اینست که مسلمانان غلبه کرده آن مال را از دست کافران باز خواهند گرفت و آنچه شافعی رح گفته است که استیلای آنها بر مال مسلمانان حرام است و حرام سبب ملک نمیشود پس جواب آن اینست که استیلای مذکور حرام لغیره است زیرا چه مال مذکور در اصل مباح است چنانچه بیان نموده شد و استیلا بر مال مباح حرام نیست و جز این نیست که استیلای مذکور حرام شده است بسبب عارضه که ملک مالک است پس ثابت شد که آن حرام لغیره است و حرام لغیره سبب ملک میشود چنانچه بیع در وقت اذان نماز جمعه بلکه حرام لغیره سبب ثواب آخرت میشود چون نماز در زمین مغصوب و حال آنکه ثواب آخرت فوق ملک است پس سبب ملک بطریق اولی خواهد شد پس کافران بعد از بردن اموال مسلمانان بدار حرب مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که بعد از آن اگر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب و مالکان اموال مذکوره بیابند آن مال را پیش از قسمت امام میان غازیان پس آن اموال مر مالکان آنراست بغیر عوض و اگر بیابند آنها آن مال را بعد از قسمت آن پس درینصورت میرسد آنها را که بعوض قیمت بگیرند آن مال را اگر خواهند بجهت آنکه پیغمبر صلعم درچنین صورت فرموده است بمالک مال که اگر یابی تو مال خود را پیش از قسمت پس آن مال مر تراست بغیر عوض و اگر یابی تو آنرا بعد از قسمت پس آن مال مر تراست بعوض قیمت و بجهت آنکه ملک مالک قدیم زائل شده است بدون رضای او پس وی را حق گرفتن آن خواهد بود و بنابر شفقت بر حال او ولیکن اگر بگیرند آنرا

بعد القسمة تضرر بالمأخوذ منه بإزالة ملكه الخاص فيأخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين

والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فيأخذه بغير قيمة وإن دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك

وأخرجه إلى دار الإسلام فمالكه الأول بالخيار إن شاء أخذه بالثمن الذي اشتراه به وإن شاء تركه لأنه

يتضرر بالأخذ مجاناً ألا ترى أنه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه

بعرض يأخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم يأخذه بقيمته لأنه ثبت له ملك خاص فلا يزال

إلا بالقيمة ولو كان مغنوماً وهو مثلي يأخذه قبل القسمة ولا يأخذه بعدها لأن الأخذ بالمثل

غير مفيد وكذا إذا كان موهوباً لا يأخذه لما بينا وكذا إذا كان مشترى بمثله قدراً ووصفاً قال

فإن أسروا عبداً فاشتراه رجل وأخرجه إلى دار الإسلام ففقئت عينه وأخذ أرشها فإن المولى يأخذه

بالثمن الذي أخذ به من العدو وأما الأخذ بالثمن فلما قلنا ولا يأخذ الأرش لأن الملك فيه صحيح

فلو أخذه أخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لأن الأوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة

بعد از قسمت بغیر عوض ضرر میرسد بکسی که آنمال در حصه او درآمده است لهذا گفته شد که میرسد او را که بگیرد آنرا از وی بعوض قیمت تا شفقت در حق هردو

متحقق شود و پیش از قسمت شرکت عام ست یعنی شرکت در هر خرد ست پس درین هنگام اگر بغیر عوض بگیرد آنرا مالکش ضرر دیگر کم است لهذا درینصورت

بغیر عوض میگیرد آنرا مالکش و اگر داخل شود تاجری در دار حرب و خرید کند از حربیان مال مسلمانان را که آنها بغارت برده اند و بیارد آن مال را بدار اسلام

پس مالک اول مختار ست اگر خواهد بگیرد آن مال را از تاجر مذکور بعوض بهائیکه او بآن خریده آورده است و اگر خواهد ترک کند و نمیرسد او را که بغیر عوض

بگیرد آن مال را از تاجر مذکور زیراچه دران ضرر تاجر مذکور ست چه او به قیمت آورده است آنرا پس شفقت در حق هردو دران هست که گفته شد

و اگر خریده باشد آن مال را تاجر مذکور بعوض قیمتی پس میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن رخت و اگر هبه نموده باشند کافران آن

مال را بتاجر مذکور پس میرسد مالک آن مال را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن زیراچه تاجر مذکور مالک آن شده است بملک خاص پس آن ملک زائل

نموده نخواهد شد مگر بعوض و غنیمه که مذکور شد وقتی ست که آن مال مثلی نباشد و اگر آنمال مثلی باشد و به قیمت آمده باشد پس میرسد مالک آنرا

که بگیرد آنرا پیش از قسمت آن و نمیرسد او را که بگیرد آنرا بعد از قسمت آن بعوض مثل آن چه در گرفتن آن بعوض مثل آن فائده نیست و همچنین اگر آنرا

هبه کرده باشند کافران بتاجر مذکور مثلاً پس درینصورت نمیرسد مالک را که بگیرد آنرا بعوض مثل چه دران هیچ فائده نیست و همچنین اگر خریده باشد

آنرا تاجر مذکور بعوض مثل آن از روی قدر و وصف چه دران هیچ فائده نیست ف و اگر خریده باشد آنرا تاجر مذکور به کمتر از مقدار آن یا بعوض

غیر جنس آن یا بعوض جنس آن که ردی ست پس درین صورتها میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض مثل آنچه بآن خریده آورده است

تاجر مذکور ع مسئله ۲- اگر کافران اسیر کرده ببرند بنده مسلمان را بدار حرب و بعد از ان خریده آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد از ان

چشم آن بنده را کور کند کسی و بگیرد آن شخص ارش آنرا پس مالک قدیم او را میرسد که بگیرد آن بنده را بعوض بهائیکه بآن خریده آورده است

آن شخص مذکور از دست کافران و چیزی کم نکند از بهای مذکوره بمقابل چشم آن زیراچه بینائی چشم وصف ست و هیچ چیز از بها بمقابل وصف نمیشود

و نمیرسد او را که بگیرد ارش چشم آن از شخص مذکور زیراچه بنده مذکور در وقت کور کردن چشم او مملوک آن شخص بود بملک صحیح پس او ارش آن گرفته است چه او مالک آن بود

بخلاف شفعه ف که دران بعض بها بمقابل وصف میشود حتی که اگر مشتری از دار مشتری چیزی هلاک کند حصه قدر ست هلاک از ثمن ساقط میشود

لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدًا ولا وصاف
تضمن فيه كما في الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا وان اسروا عبدًا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية
وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان
الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذ من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم
بالفين انشاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما وكذا اذا كان الماسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذه
اعتبارا بحال حضرته ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا
ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه
وكذا من سواه لانه تثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جناياتهم
وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة رح وقالا
يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا

ص زیراچه عقد بیع شتری هرگاه بسوی شفیع بگردید پس شی مشتری در دست مشتری بمنزلهٔ شی مشتری بشرای فاسده است و در شرای فاسد بعض
بها مقابل وصف میشود مانند غصب و مسئله که کلام دران است بنده مذکور ملک مشتری بود بملک صحیح پس فرق ظاهر شد درمیان هر دو مسئله
مسئله ۳ - اگر کافران اسیر کرده ببرند بندهٔ مسلمانی را بدار حرب و بعد ازان بهزار درهم خریده آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد ازان بار
دیگر اسیر کرده ببرند آنرا کافران بدار حرب و بعد ازان خریده آورد آنرا شخصی دیگر بهزار درهم پس درینصورت نمیرسد مالک قدیم راکه بگیرد آنرا از
خریدار دوم زیراچه بندهٔ مذکور در وقت اسیر شدن آن بار دوم مملوک او نبود و خریدار اول را میرسد که بگیرد آنرا از خریدار دوم بهائیکه او
خریده است آنرا از دست کافران زیراچه بندهٔ مذکور در وقت اسیر شدن بار دیگر مملوک او بود و بعد ازان اگر خواهد مالک قدیم بگیرد آن بنده را
از مشتری اول بدو هزار درهم زیراچه بندهٔ مذکور بدو هزار درهم افتاده است بر مشتری اول پس مالک قدیم بدو هزار درهم بگیرد آنرا اگر خواهد
و باید دانست که نمیرسد مالک قدیم را که بگیرد آنرا از مشتری دوم درحالیکه مشتری اول غائب باشد چنانچه درحالت حضور او نمیگرفت آنرا از مشتری
دوم مسئله ۴ - اگر غالب شوند کافران و استیلا نمایند بر دار اسلام پس آنها بسبب استیلا و احراز بدار حرب مالک نمیشوند مدبران
مسلمانان را و نه امهات اولاد آنها را و نه مکاتبان آنها را و نه آزاد را ف مسلمان باشد آن آزاد یا ذمی ص و مسلمانان بسبب استیلا بر اهل
حرب مالک جمیع آن میشوند زیراچه استیلا که سبب ملک ست مفید ملک میشود درمحلیکه قابل آنست و محل قابل آن مال مباح است و مسلمان آزاد
ف همچنین ذمی آزاد ص مال مباح نیست بلکه معصوم ست بنفسه و همچنین مدبر و مکاتب و ام ولد زیراچه درینها نیز حریت ثابت ست
من وجه بخلاف ذوات کافران حربی خواه آزاد باشند خواه مدبر یا مکاتب یا ام ولد زیراچه شارع عصمت آنها را ساقط کرده است و آنها را
مال مباح گردانیده است بجهت جزای جنایت آنها که کفر ست مسئله ۵ - اگر گریزد بندهٔ مسلمانی و داخل شود بدار حرب و بگیرند آنرا کافران
پس آنها مالک آن نمیشوند نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آنها مالک آن میشوند زیراچه عصمت آن بجهت حق مالک بنا بر قبضهٔ مالک ست
و درصورت مذکوره قبضه او زائل شده است لهذا اگر کافران گرفته ببرند آن بندهٔ گریخته را از دار اسلام مالک آن میشوند آنها و دلیل
ابی حنیفه رح این است که بندهٔ مذکور هرگاه خارج شد از دار اسلام پس او در دست و قبضهٔ خود شد مانند آزاد

لان سقوط اعتبارها لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة رح يأخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان او مشترى او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدى عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه وان ندّ بعير اليهم فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء اذ لا يد للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد على ما ذكرنا وان اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فصاحبه يأخذه بالثمن ان شاء لما بينا فان ابق عبد اليهم وذهب معه بفرس ومتاع فاخذ المشركون ذلك كله واشترى رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام فان المولى يأخذ العبد بغير شيء والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يأخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء

زیرا چه اعتبار قبضه او بر ذات خود ساقط بود بجهت آنکه متحقق شود قبضهٔ خواجه بر او تا او قادر شود بر انتفاع از او و در صورت مذکوره قبضهٔ خواجه از او زائل گشت پس ظاهر شد قبضهٔ آن بنده بر ذات او و معصوم بنفس گشت ف اندر اصل پس او محل قابل تملک نماند بخلاف بنده گریخته که در دار اسلام می گردد چه او هنوز در قبضهٔ خواجهٔ خود هست بسبب قیام قبضهٔ اهل دار اسلام و هرگاه قبضهٔ خواجه بر آن باقی هست پس قبضهٔ او بر ذات او ظاهر نخواهد شد ف پس او در دست خود نیست لهذا اگر کافران گرفته ببرند آنرا بدار حرب مالک آن نمیشوند آنها ص و بعد از ان باید دانست که هرگاه بندهٔ مذکور در صورت مذکوره مملوک آن حربیان نشد پس مالک قدیم را میرسد که بغیر عوض بگیرد آنرا در صورت های مذکوره یعنی در صورتیکه کافران هبه کنند آنرا بشخصی و او آورد آنرا بدار اسلام و در صورتیکه خریده آورد آنرا کسی بدار اسلام و در صورتیکه غنیمت کرده آورند آنرا مسلمانان بدار اسلام و درینصورت میرسد او را که بغیر عوض بگیرد آنرا پیش از قسمت غنیمت و بعد از قسمت آن و اگر بگیرد آنرا بعد از قسمت از نزد کسیکه آن بنده در حصهٔ او در آمده بود پس داده خواهد شد باو عوض آن از بیت المال زیرا چه اعادهٔ قسمت متعذر است بجهت آنکه غازیان متفرق شدند و اجتماع آنها بعد از ان متعذر است و باید دانست که نمیرسد موهوب له یا مشتری یا غنیمت کننده را که جعل آن بنده بگیرد از مالک مذکور چه آنها عمل نموده اند برای خود بزعم آنکه آن بنده مملوک آنهاست مسئله — اگر شتری از مسلمانان گریخته رود بسوی کافران حربی و آنها بگیرند آنرا پس آنها مالک آن میشوند بسبب تحقق استیلای آنها بر آن چه حیوان قابل این نیست که در دست و قبضهٔ خود باشد تا آن شتر در وقت خروج آن از دار اسلام در دست خود شود بخلاف بنده بنا بر انچه مذکور شد و اگر خرید کند آن شتر را شخصی و در آرد آنرا بدار اسلام پس مالک آنرا میرسد که بگیرد آنرا از شخص مذکور بعوض بهای آن مسئله — اگر گریخته رود بنده از مسلمانان بدار حرب و ببرد آن بنده همراه خود اسپ و متاع را و بگیرند کافران آن همه را و بعد از ان خریده آورد شخصی آنهمه را بدار اسلام پس میرسد مالک آنرا که بگیرد بندهٔ مذکور را بغیر عوض و بگیرد اسپ و متاع را بعوض بهای آن و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که مالک اگر خواهد بعوض بها بگیرد بندهٔ مذکور را مع انچه با وی است و این بنا بر انست که نزد ابی حنیفه رح آنها مالک بندهٔ مذکور نمیشوند درینصورت چنانچه در صورتیکه بنده تنها گریخته رود بدار حرب یعنی همراه خود چیزی نبرد آنها مالک آن نمیشوند بنا بر انچه مذکور شد و نزد صاحبین رح آنها مالک آن میشوند درینصورت چنانچه مالک آن می شوند

اعتبار الحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق
عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق لان الازالة کانت مستحقة بطریق معین وهو البیع وقد انقطعت ولایة الجبر علیه فبقی فی یده عبدا
ولابی حنیفة رح ان تخلیص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وهو تباین الدارین مقام العلة وهو الاعتاق تخلیصا له کما یقام مضی ثلث
حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظهر علی الدار فهو حر وکذلک اذا
خرج عبیدهم الی عسکر المسلمین فهم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول الله علیه السلام فقضی بعتقهم وقال هم
عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الینا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمین اذا ظهر علی الدار واعتبار یده اولی من
اعتبار ید المسلمین لانها اسبق ثبوتا علی نفسه فالحاجة فی حقه الی زیادة توکید وفی حقهم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی

باب المستامن

واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل له ان یتعرض بشیء من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالاستیمان فالتعرض بعد
ذلک یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملکهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غیره بعلم الملک ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد

در صورتیکه آن بنده تنها گریخته برود بدار حرب بنا بر انچه سابق مذکور شد مسئله ۸- اگر حربی با امان بیاید بدار اسلام
وخرید کند بنده را که مسلمان است وببرد آنرا بدار حرب آزاد میشود بنده مذکور نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود زیرا چه ملک
مالک زائل شده است به سبب بیع آن بنده مملوک آن کافر شده است ف وولایت جبر بر بنده مذکور باقی نمانده است ص پس بنده
مذکور بنده خواهد ماند و در دست کافر مذکور ودلیل ابی حنیفه رح اینست که تخلیص مسلمان از دست کافر واجب ست پس تباین دارین که شرط
زوال ملک ست قائم مقام اعتاق گردانیده خواهد شد که علت زوال ملک است برای تخلیص مسلمان چنانچه گذشتن سه حیض قائم مقام تفریق نموده بشود
درصورتیکه مسلمان شود یکی از زن وشوی در دار حرب مسئله ۹- اگر بنده کافر حربی مسلمان شود وبعد ازان بدار اسلام درآید یا مسلمانان
غالب شوند بر دار حرب پس آن بنده آزاد میگردد وهمچنین اگر بندگان آنها مسلمان شده درآیند در لشکر اهل اسلام پس آن آزاد است بجهت آنکه
انچه مرویست که چند بنده های اهل طائف مسلمان شده آمدند نزد رسول خدا صلعم پس او صلعم حکم کرد بآزادی آنها وفرمود که آنها آزاد کرده خدای تعالی
اند وبجهت آنکه بنده مذکور درصورت آمدن بدار اسلام احراز نموده است ذات خود را به سبب آمدن بدار اسلام برخلاف مرضی خواجه
خود ودرصورت غلبه مسلمانان بر دار حرب احراز کرده است ذات خود را بسبب لاحق شدن او بمنعه مسلمانان چه اعتبار قبضه او بر ذات او اولی
از اعتبار نمودن قبضه مسلمانان بر او زیرا چه قبضه او بر ذات او سابق تر ست از قبضه دیگران چه او در دست خود ست واو را حاجت نیست
بسوی اینکه ذات خود را در قبض خود درآورد بلکه حاجت نیست او را اگر بسوی اینکه زیاده موکد شود قبضه او که بر ذات اوست چه او قبضه غیر موکد است
بسبب ظهور قبضه خواجه بخلاف دیگران چه آنها را حاجت ست باینکه اثبات قبضه نمایند بر او ابتداء پس اعتبار قبضه او بر ذات او اولی ست از قبضه دیگران والله اعلم
باب در بیان احکام مستامن مسئله ۱- اگر مسلمانی بطریق تجارت بدار حرب رود پس جائز نیست ویرا که تعرض نماید بجان ومال آنها
زیرا چه بسبب استیمان التزام آن نموده است پس تعارض بعد ازان غدر ست وغدر حرام ست پس تعرض از جان ومال آنها جائز نیست مگر
تاجر مذکور را اگر وقتیکه بادشاه آنها غدر نماید در حق تاجر مذکور باینطور که بگیرد مال او را یا حبس کند او را یا چنین معامله کند در حق تاجر مذکور غیر بادشاه
باطلاع بادشاه واو آنرا منع نکند پس درین هنگام جائز ست تاجر مذکور را که تعرض جان ومال آنها نماید زیرا چه درین هنگام نقض عهد از جانب آنها ست

بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعًا فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج به ملکه ملکا محظورًا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیه فیؤمر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغیره لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناه واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربی او ادان هو حربیا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشیء اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولایة ولا ولایة وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملکا للذی غصبه واستولی علیه لمصادفته مالا غیر معصوم علی ما بیناه وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینهما ولم یقض بالغصب اما المداینة فلانها وقعت صحیحة لوقوعها بالتراضی والولایة ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انه ملکه

بخلاف اسیر چه او را جائز ست که تعرض جان و مال آنها نماید اگرچه آنها آزاد کرده باشند او را بطوع و اختیار خود از یراچه اسیر مستامن نیست و باید دانست که اگر تاجر مذکور غدر نماید در حق کافران و بگیرد چیزی از اموال آنها و بیارد آنرا بدار اسلام مالک آن میشود بسبب آنکه استیلای او متحقق شده است بر مال مباح ولیکن در ملک آن کراهیت ست بجهت آنکه مال مذکور حاصل ست بسبب غدر پس آن موجب کراهیت ست در آن مال لهذا امر کرده میشود تاجر مذکور که تصدق نماید آنرا و سر آن این نیست که حظر لغیره مانع انعقاد سبب نیست چنانچه در اوائل باب استیلای کفار بیان کرده شده است مسئله ۲- اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و بعد از ان خرید کند از دست حربی اشیا را باینطور که بهای آن بر ذمه او دین شود یا فروشد متاع خود را بدست حربی باینطور که بهای آن دین باشد بر ذمه آن حربی یا غصب کند آن مسلمان متاع حربی را یا حربی غصب کند متاع او را و بعد از ان بیاید آن مسلمان بدار اسلام و آن حربی نیز بیاید بدار اسلام بطریق مستامن پس در هیچ یکی ازین دو صورت قاضی حکم نخواهد کرد به هیچ یکی از آنها بچیزی برای دیگر اما در صورت اول پس بجهت آنکه بنای قضای قاضی بر ولایت ست و درینصورت قاضی را ولایت نیست در وقت وجوب دین اصلا نه بر دادن و نه بر دیون ف بجهت تائید این ه و همچنین او را ولایت نیست بر مستامن در وقت قضا نیز زیراچه او التزام نکرده است حکم اسلام را در افعالیکه او کرده است آنرا در ایام گذشته و جز این نیست که او التزام آن نموده است در مستقبل ف اعنی او وقتیکه مستامن شده است ه واما در صورت دوم پس بجهت آنکه آن مغصوب مملوک غاصب شده است زیراچه استیلای غاصب مذکور بران مغصوب استیلای اوست بر مال مباح بنا بر آنچه سابق مذکور شده است و اگر آن دو کس حربی باشند و یکی با دیگری چنان معامله نماید که مذکور شد و بعد از ان هر دو مستامن شده بدار اسلام در آیند پس درینصورت نیز همان حکم است که مذکور شد بنا بر وجهیکه مذکور شد و اگر آن دو کس مسلمان شده داخل شوند بدار اسلام پس درینصورت حکم کند قاضی به دین یکی بر دیگر زیراچه دین یکی بر ذمه دیگر صحیح ست بجهت آنکه هر یک برضای خود دین دیگر بر ذمه خود التزام نموده است و ولایت قاضی ثابت ست بر هر دو در وقت قضا چه آن هر دو درین هنگام التزام نموده اند احکام اسلام را بسبب اسلام و اگر غصب نموده باشند یکی مال دیگری را پس درینصورت هیچ حکم نخواهد کرد قاضی بنا بر آنچه گذشت که غاصب مذکور مالک آن مغصوب میگردد و در ملک حربی

ولا خبث فی ملك الحربی حتی یؤمر بالرد واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملکه واما الامر بالرد وهو المراد بالفتوی به فلانه فسد الملك لما یقارنه من المحرم وهو نقض العهد واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیة فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطاء اما الکفارة فلاطلاق الکتاب والدیة لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا یجب القصاص لانه لا یمکن استیفاءه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمین ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی ماله فی العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفی الخطأ لانه لا قدرة لهم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیهم علی اعتبار ترکها وان کانا اسیرین فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسیرا فلا شیء علی القاتل الا الکفارة فی الخطأ عند ابی حنیفة رح وقالا فی الاسیرین الدیة فی الخطاء والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناه

هیچ خبث نیست حتی که امر کرده شود برد آن — مسئله ۳ — اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و در آنجا غصب کند مال حربی را و بعد از ان آن مسلمان و حربی مسلمان شده بدار اسلام در آیند پس بطریق فتوی گفته خواهد شد بآن مسلمان غاصب که آن مغصوب را واپس ده بآن حربی که مسلمان شده بدار اسلام آمده است و اما قاضی حکم نکند بآن بجهت آنچه سابق مذکور شد که غاصب مذکور مالک آن مغصوب میگردد و اما گفتن بطریق فتوی پس آن بجهت آنست که مغصوب مذکور مملوک آن غاصب میگردد بملک فاسد بسبب نقض عهد که حرام است — مسئله ۴ — اگر دو مسلمان بامان داخل شوند در دار حرب و قتل کند یکی دیگری را عمداً یا خطاً پس قصاص واجب نمیشود بلکه در هر دو صورت واجب میشود دیت آن در مال قاتل و نیز واجب میشود بر وی کفارهٔ آن در صورت خطا اما وجه وجوب کفاره پس آن اینست که آیت قرآن مجید که دلیل وجوب کفاره است مطلق است و مقید بدار اسلام نیست و اما وجه وجوب دیت پس اینست که عصمت خون که ثابت است بسبب احراز بدار اسلام باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت است از رفتن بدار حرب بامان و وجه عدم وجوب قصاص پس اینست که استیفای قصاص ممکن نیست مگر بمنعه و منعه در دار حرب یافته نمیشود چه منعه متحقق نمیشود مگر بامام و جماعت مسلمانان و آن متحقق نیست در دار حرب و اما وجه آنکه دیت آن واجب است در مال قاتل در صورت عمد نه بر عاقلهٔ او پس اینست که دیت قتل عمد واجب نمیشود بر عاقله و اما وجه عدم وجوب آن بر عاقله در صورت خطا پس اینست که در صورت مذکوره عاقلهٔ قاتل قادر نیستند به اینکه نگاه دارند او را از قتل خطا و صیانت و محافظت او نمایند از قتل مذکور زیرا چه آنها در دار اسلام اند و قاتل و مقتول در دار حرب و دیت خطا واجب نمیشود بر عاقلهٔ قاتل مگر بسبب قصور آنها در محافظت مذکور و در صورت مذکوره قصور از آنها یافته نمیشود — مسئله ۵ — اگر دو مسلمان که اسیر اند در دست حربیان قتل کند یکی از ان دیگری را یا قتل کند مسلمان تاجر در دار حرب مسلمانی را که اسیر است در دست حربیان پس درین هر دو صورت بر قاتل هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که در هر دو صورت یعنی در صورت قتل کردن یک اسیر اسیر دیگر را و در صورت قتل مسلم تاجر اسیر را دیت واجب است خواه عمداً کشته باشند یا بخطا کشته باشند زیرا چه عصمت خون آنها باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت است از اسیر شدن چنانچه عصمت خون مسلمان باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت است از استیمان چنانچه سابق مذکور شد۔

وامتناع القصاص لعدم المنعة ويجب الدية في ماله لما قلنا ولابي حنيفة رح ان بالاسر صار تبعا لهم بصيرورته
مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فيبطل به الاحراز اصلا وصار كالمسلم
الذي لم يهاجر الينا وخص الخطاء بالكفارة لانه لا كفارة في العمد عندنا **فصل قال** واذا دخل الحربي
الينا مستامنا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية
والاصل ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا
فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا
بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فتكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام
قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فهو ذمي لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار
ملتزما الجزية فيصير ذميا وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقامها بعد
مقال الامام يصير ذميا لما قلنا ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض

ولیکن قصاص واجب نمیشود بسبب آنکه منعه یافته نمیشود در دار حرب **ف** و استیفای قصاص موقوف بر یافتن منعه است چنانچه
سابق مذکور شد **ص** و دیت مذکوره واجب است در مال قاتل نه بر عاقله او بنا بر آنچه سابق مذکور شد و دلیل ابی حنیفه رح اینست
که مسلمان بسبب اسیر شدن در دست کافران از توابع آنها میگردد زیراچه او مقهور و مغلوب میشود در دست آنها لهذا او مقیم میشود بسبب
مقیم شدن آنها و مسافر میشود بسبب مسافرت آنها و هرگاه چنین شد پس عصمت و احراز در حق او باطل شد پس او مانند آن مسلمان است که هنوز
از دار حرب هجرت ننموده است و باید دانست که تخصیص کفاره درین مسائل بقتل خطا بجهت آنست که کفاره نیست نزد علمای ما رح در صورت قتل عمد والله اعلم

فصل مسئله اگر حربی با امان داخل شد بدار اسلام باید که نگذارد او را امام که اقامت نماید در دار اسلام تا یکسال تمام بلکه بگوید
امام او را که اگر اقامت خواهی کرد درینجا تا یکسال تمام پس جزیه بر تو مقرر خواهم کرد و اصل اینست که گذاشته نمیشود حربی که اقامت کند در
دار اسلام تا بمدت دراز مگر باسترقاق یا بجزیه زیراچه اگر بغیر ازین دو طریق کافر حربی اقامت نماید در دار اسلام مدت دراز پس او دیدبان و
جاسوس خواهد شد برای کافران حربی پس بسبب آن ضرر خواهد رسید به مسلمانان و گذاشته میشود او را که اقامت نماید در دار اسلام تا بمدت
کوتاه زیراچه بسبب منع نمودن اقامت قلیل آمدن رسد بند میشود و سد باب تجارت لازم می آید و علمای ما رح سال تمام را مدت دراز قرار داده اند
زیراچه سال مدتی است که دران جزیه واجب میشود و بعد ازان باید دانست که اگر مستامن مراجعت نماید بدار حرب پیش از تمامی سال بعد ازان که
گفته بود ویرا امام که اگر یک سال تمام اقامت خواهی کرد درین دار جزیه بر تو مقرر خواهم کرد پس نمیرسد امام را که منع او نماید یا جزیه بگیرد ازو و اگر
مستامن مذکور تا یک سال تمام اقامت نماید در دار اسلام پس او ذمی میگردد زیراچه هرگاه یک سال اقامت نمود در دار اسلام بعد ازان
که گفته بود ویرا امام که اگر خواهی ماند تو درین دار تا بمدت یک سال جزیه از تو خواهم گرفت پس معلوم شد که مستامن مذکور التزام جزیه نموده است
پس ذمی خواهد شد و باید دانست که جائز است امام را که مدت اقامت مستامن را در دار اسلام کم از یکسال مقرر نماید چون یکماه یا دو ماه مثلا باینطور
که بگوید مستامن را که اگر زیاده از یکماه اقامت نمائی در دار اسلام جزیه از تو خواهم گرفت و بعد ازان اگر اقامت خواهد کرد زیاده از یک ماه ذمی
خواهد شد و بعد ازان چون ذمی شد پس اگر خواهد آن مستامن که مراجعت نماید بدار حرب مزاحمت او نموده خواهد شد زیراچه عقد ذمه فسخ کرده نمیشود

كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين فان دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا اما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله في الكتاب فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيتخرج عليه احكام جمة فلا نغفل عنه واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام وان دخل حربي دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به فيسقط وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده **قال** وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال

بجهت آنکه در فسخ آن امان جزیه بند میشود و نیز لازم می آید که فرزند او که متولد شود بعد از فسخ عقد مذکور حربی شود و جنگ کند با مسلمانان و در آن ضرر هست در حق مسلمانان **مسئله ۲** — اگر با امان بیاید حربی در دار اسلام و خرید کند زمین خراجی را و بعد از آن خراج آن بر او مقرر نموده شود پس او ذمی میگردد زیراچه خراج زمین بمنزلهٔ خراج ذات ست یعنی جزیه پس هرگاه مستامن مذکور التزام خراج کرد پس معلوم شد که او اقامت نمود در دار اسلام و اما بمجرد خریدن زمین خراجی تا وقتیکه التزام خراج نکند ذمی نمیشود زیراچه گاهی آنرا برای تجارت میخرد و هرگاه خراج زمین بر او لازم شد پس بعد از آن لازم میشود بر او جزیهٔ سال آینده زیراچه او بسبب لزوم خراج ذمی میشود پس اعتبار نموده خواهد شد مدت جزیه از وقت لزوم خراج **مسئله ۳** — اگر زن حربیه با امان بیاید در دار اسلام و نکاح کند ذمی را پس آن زن ذمیه میگردد زیراچه او بتبعیت شوهر خود التزام نمود اقامت را در دار اسلام **مسئله ۴** — اگر مستامنی نکاح کند ذمیه را پس او ذمی نمیشود زیراچه ممکن است وی را که زن مذکوره را طلاق داده مراجعت نماید بوطن خود پس بسبب نکاح مذکور لازم نمی آید که او قصد ماندن اینجا نموده است **مسئله ۵** — اگر مستامنی باز رود بدار حرب و بگذارد ودیعت خود را نزد مسلمانی یا نزد ذمی یا بگذارد دین را بر ذمهٔ ایشان پس بسبب رفتن بدار حرب خون او مباح میگردد زیراچه او بسبب آن باطل کرد امان خود را و اما مال او که در دار اسلام ست پس حکم آن مال موقوف ست پس اگر آن مستامن که بدار حرب رفته است اسیر شود یا لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب و آن شخص کشته شود پس دین او ساقط میشود از ذمهٔ مدیون و ودیعت او فئی میگردد بجهت آنکه آن ودیعت در قبضهٔ آن شخص هست حکما زیراچه قبضهٔ مودع بمنزلهٔ قبضهٔ وی هست پس آن مال ودیعت فئی خواهد شد مانند ذات او و اما وجه سقوط دین او پس اینست که دین او در قبضهٔ او شمرده نمیشود مگر بسبب آنکه او را مطالبهٔ آن میرسد از مدیون و درین هنگام مطالبهٔ او ساقط شد و دست مدیون بران سابق رسیده است از دست دیگران پس او مخصوص خواهد شد بآن و هرگاه چنین شد پس آن دین ساقط خواهد شد از ذمهٔ او و اگر کشته شود آن شخص بے آنکه لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب یا بمیرد پس درینصورت دین و ودیعت او میرسد بوارث او زیراچه ذات او درینصورت غنیمت نشده است پس همچنین مال او نیز غنیمت نخواهد شد و سر آن اینست که حکم امان در مال او باقی ست پس آن مال او میرسد یا بوارثان او بعد از مرگ **مسئله ۶** — باید دانست که آنچه از اموال حربیان بگیرند اهل اسلام بغیر قتال

يصرف في مصالح المسلمين كما يصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزية ولا خمس في ذلك وقال الشافعي رح فيهما الخمس اعتبارا بالغنيمة ولنا ما روي انه عليه السلام اخذ الجزية وكذا عمر ومعاذ رض ووضع في بيت المال ولم يخمس ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بخلاف الغنيمة لانه مملوك بمباشرة الغانمين وبقوة المسلمين فاستحق الخمس معنى واستحقه الغانمون معنى وفي هذا السبب واحد وهو ما ذكرناه فلا معنى لايجاب الخمس واذا دخل الحربي دارنا بامان وله امرأة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال اودع بعضه ذميا وبعضه حربيا وبعضه مسلما فاسلم هنا ثم ظهر على الدار فذلك كله فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فبقي الكل فيئا وغنيمة وان اسلم في دار الحرب ثم جاء فظهر على الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم لانهم كانوا تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا

پس آن مال صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چنانچه صرف میشود خراج در مصالح مسلمانان و فقها در مثال آن گفته اند چون زمینیکه اهل آن را بیرون کرده اند مسلمانان ازان و چون جزیه و درین اموال خمس نیست و شافعی رح گفته است که در زمین مذکور و جزیه خمس است و دلیل او رح قیاس آنست بر مال غنیمت و دلیل علمای ما رح یکی اینست که از پیغمبر صلعم مروی است که جزیه گرفت و داخل کرد آنرا در بیت المال و خمس ازان جدا نکرد و همچنین از عمر و معاذ رضی الله عنهما نیز مرویست و دوم اینست که مال مذکور گرفته شده است بسبب افتادن رعب مسلمانان در دلهای کافران بنا بر قوت مسلمانان بغیر قتال بخلاف مال غنیمت چه آن مال گرفته شده است بر دو سبب یکی مباشرت غازیان به قتال و دوم قوت مسلمانان پس وجوب خمس دران بنا بر سبب اول است و استحقاق غازیان بنا بر سبب دوم و سبب اول که بنا بران وجوب خمس است یافته نمیشود در مالیکه کلام دران است پس دران خمس واجب نخواهد شد مسئله — اگر داخل شود حربی بدار اسلام بامان و زن و فرزندان او در دار حرب اند و نیز ویرا مال است در دار حرب که بعض آنرا ودیعت سپرده است نزد ذمی و بعض آنرا نزد حربی و بعض آنرا نزد مسلمان و بعد ازان مسلمان شد مستامن مذکور در دار اسلام و بعد ازان مسلمانان غالب شدند بر دار حرب پس جمیع اموال او و زن و فرزندان او که مذکور شد فی یعنی غنیمت میگردد و اما زن و فرزند کبیر او بجهت آن فی میشود که آنها حربی اند و کبیر پس تابع نیستند و همچنین فی است بچه که در شکم زن ویست بنا بر آنچه سابق درباب قسمت غنیمت مذکور شده است و اما اولاد صغار او پس بجهت آن فی میشود که فرزند صغیر مسلمان نمی گردد مگر بتبعیت اسلام پدر وقتیکه آن صغیر در دست پدر و تحت ولایت او باشد و در صورت مذکوره اولاد صغار آن شخص در تحت ولایت او نیست چه او در دار اسلام است و اولاد او در دار حرب و همچنین اموال او محرز نمی گردد بسبب احراز ذات او بنا بر اختلاف دارین چه او در دار اسلام است و اموال او در دار حرب پس جمیع زن و فرزندان و اموال او فی و غنیمت میشود و اگر آن حربی مسلمان شود در دار حرب و بعد ازان داخل شود در دار اسلام و حالانکه زن و فرزندان او در دار حرب است و نیز ویرا مال است بعض آن نزد ذمی و بعض آن نزد حربی و بعض آن نزد مسلمان ودیعت است و بعد ازان غالب شوند مسلمانان بر دار حرب پس اولاد صغار او آزاد اند و مسلمانان بتبعیت پدر زیرا چه درین صورت اولاد صغار او تحت ولایت او بودند وقتیکه او مسلمان شده است بجهت آنکه او درانوقت در دار حرب بود نزد فرزندان خود و آنچه از مال او نزد مسلمانان یا نزد ذمی ودیعت بود

فهو له لانه في يد محترمة ويده كيده وما سوى ذلك فيء اما المرأة واولاده الكبار فلما قلنا واما المال الذي
في يد الحربي فلانه لم يصر معصوما لان يد الحربي ليست يدا محترمة واذا اسلم الحربي في دار الحرب فقتله مسلم عمدا
او خطأ وله ورثة مسلمون هنالك فلا شيء عليه الا الكفارة في الخطأ وقال الشافعي رح تجب الدية في الخطأ
والقصاص في العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا
للكرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهي ثابتة اجماعا والمقومة كمال فيه
لكمال الامتناع به فيكون وصفا فيه فيتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالى فان كان من قوم
عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة الآية جعل التحرير كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه

پس آن مر او راست زیرا چه آن مال در دست و قبضه اوست حکما بنا بر آنکه قبضه مودع او نیز که قبضه اوست و سوای آنچه مذکور شد
پس آن فیء است اما زن و اولاد کبیر او پس آن فیء است بنا بر آنچه مذکور شد که آنها حربی اند و کبار و اما مال او که نزد حربی ست پس آن
فیء ست بجهت آنکه آن مال معصوم نگردیده است چه قبضه حربی محترم نیست ف بخلاف قبضه ذمی و مسلمان چه قبضه آنها محترم ست لهذا
مال او که در دست آنهاست فیء نمیگردد ص مسئله - اگر مسلمان شود حربی در دار حرب و بعد از آن قتل کند آنرا مسلمانی عمدا یا
خطا و وارثان او نیز در دار حرب مسلمانند پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و نزد شافعی رح واجب میشود
برو دیت در صورت خطا و قصاص در صورت عمد زیرا چه او ریخته است خون معصوم را زیرا چه اسلام عاصم ست بجهت آنکه انسان بسبب
اسلام مستحق کرامت میشود و سر آن اینست که عصمت مؤثمه یعنی عصمتی که بسبب آن قاتل صاحب عصمت گنهگار میگردد اصل است چه بسبب
آن اصل انزجار حاصل میشود یعنی هر که خواهد دانست که قتل صاحب عصمت مذکور موجب گناه است پس باز خواهد ماند از قتل آن و هرگاه چنین
شد پس ثابت شد که عصمت مؤثمه اصل عصمت است و آن متحقق است در مسلمان مذکور اجماعا چه کسی قائل نیست باینکه قاتل او گنهگار نمیشود
و عصمت مقومه یعنی عصمتیکه بسبب آن دیت لازم می آید بر قاتل صاحب آن عصمت اصل نیست بلکه آن کمال عصمت مؤثمه است چه بسبب
آن کمال امتناع و انزجار حاصل میشود بسبب لزوم گناه و مال هر دو و هرگاه چنین شد پس ظاهر شد که عصمت مقومه وصفی از اوصاف
عصمت مؤثمه است پس عصمت مقومه نیز متعلق خواهد شد باسلام چنانچه متعلق ست بآن اصل عصمت که عصمت مؤثمه است ف پس
واجب خواهد شد دیت و کفاره بسبب کشتن حربی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است بسوی دار اسلام ص و دلیل علمای
ما اینست که خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که اگر آن مقتول از قوم عدوی شما باشد در حالیکه آن مقتول مومن ست پس بر قاتل
آن واجب ست که آزاد کند رقبه مومنه را و وجه دلالت آیت مذکوره بر مدعای این ست که درین آیه آزاد کردن رقبه مومنه را با حرف فا ذکر
کرده است ف و فا برای جزاست و جزا چیزیست که کافی و بسنده بود ص پس آزاد کردن رقبه مومنه کل حکم قتل مذکور ست و وجه
دوم اینست که در آیه مذکوره سوای آزاد کردن رقبه مومنه چیزی دیگر مذکور نیست و مقتضای آن اینست که آزاد کردن رقبه مومنه

كالمذكور فينتفي غيره ولأن العصمة المؤثمة بالآدمية لأن الآدمي خُلق متحملا أعباء التكليف والقيام
بها بحرمة التعرض والأموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لأن التقوم يؤذن بجبر الفائت
وذلك في الاموال دون النفوس لأن من شرطه التماثل وهو في المال دون النفس فكانت
النفوس تابعة ثم العصمة المقومة في الاموال بالاحراز بالدار لأن العزة بالمنعة فكذلك في النفوس
إلا أن الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما أنه اوجب ابطالها والمرتد والمستأمن في دارنا من اهل دارهم
حكما لقصدهما الانتقال اليها ومن قتل مسلما خطأ لا ولي له او قتل حربيا دخل الينا بامان فاسلم فالدية على
عاقلته للامام وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله

کل حکم قتل مذکور ست وغیر آن منتفی ست وجواب از دلیل شافعی رح اینست که قول او رح که عصمت مؤثمه اصل ست ومتعلق ست
باسلام مسلم نیست بلکه عصمت مؤثمه متعلق ست با دمیت زیراچه آدمی مخلوق ست برای تحمل بار تکلیف شرعی وانسان تحمل بار مذکور
نمیتواند کرد مگر باینطور که تعرض وقتل او حرام باشد چه اگر قتل او حرام نباشد پس او بر تحمل بار مذکور قادر نمیشود پس موصوف اصالةً
بعصمت مذکوره ذات انسان ست واموال تابع آنست ف چه مال در اصل مباح ست وبرای ابتذال مخلوق ست ومعصوم نمیشود
مگر بجهت حق الکسانیکه قادر باشند بر انتفاع بمال خود ص واما عصمت مقومه پس موصوف اصالةً بآن اموال ست زیراچه تقوم مشعر ست براینکه
جبر نقصان در موصوف آن میشود واین در اموال یافته میشود نه در ذات انسان بجهت آنکه شرط آن مماثلت ست میان نقصان ومیان جبر
نقصان واین مماثلت متحقق ست میان اموال نه میان مال ومیان ذات انسان چه بعضی از اموال مثل دیگر ست ومال مثل ذات
انسان نیست پس در عصمت مقومه اموال اصل ست وذات انسان تابع آنست وهرگاه عصمت مقومه در مال ثابت میشود بسبب احراز بدار چه آن
عصمت عزت ست بمنعه وعزت عصمت مذکوره در ذات انسان نیز بسبب احراز بدار ثابت خواهد شد وآن یافته نمیشود در حربی که مسلمان شد ونیست
در دار حرب هجرت نموده ست بدار اسلام پس قیمت خون او که دیت ست واجب نخواهد شد ف سؤال مسلمان مذکور را نیز منعه ست چه او
در دار حرب ست وکافران منعه او ست پس ذات او نیز محرز ست بدار جواب آنچه در سؤال مذکور شد مسلم ست لیکن ص منعه مذکوره را اعتبار
در وجه شارع ساقط کرده ست اعتبار منعه کافران را زیراچه شارع واجب کرده است ابطال آنرا ف سؤال مستأمن ومرتد که در دار اسلام
محرز ست بدار اسلام پس باید که بسبب کشتن آنها دیت واجب شود زیراچه عصمت مقومه بسبب احراز بدار اسلام ست وآن یافته میشود در آنها حال آنکه دیت
واجب نمیشود بسبب کشتن آنها جواب ص مستأمنیکه در دار اسلام ست از اهل دار حرب ست حکماً چه او قاصد رفتن ست بدار حرب وهمچنین مرتد
زیراچه او نیز قاصد رفتن ست بدار حرب ف بسبب خوف جان ص پس آنها محرز نیستند بدار الاسلام مسئلة اگر بکشد شخصی بخطا مسلمانی را
که ولی او نیست یا بکشد بخطا حربی را که بسبب امان در دار اسلام آمده مسلمان شده است پس دیت آن بر عاقله قاتل مذکور ست وبر قاتل مذکور
کفاره قتل ست زیراچه او قتل کرده است انسان معصوم الدم را بخطا پس حکم آن مانند حکم سائر نفوس معصومه است وباید دانست که می گیرد

للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له وان كان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولى معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولى من لا ولى له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عينا وهذا لان الدية انفع فى هذه المسئلة من القود فلهذا كان ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفو لان الحق للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض

باب العشر والخراج

قال ارض العرب كلها ارض عشر وهى ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبة ويقال من العلث الى عبادان لان النبى عليه السلام والخلفاء الراشدين لم يأخذوا الخراج من اراضى العرب لانه بمنزلة الفئ فلا يثبت فى اراضيهم كما لا يثبت فى رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما فى سواد العراق ومشركوا العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وعمر رض حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رض ووضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجمعت الصحابة رض على وضع الخراج على الشام قال وارض السواد مملوكة لاهلها

ديت مذكوره را امام زيرا چه مقتول مذكور را وارث نيست واگر شخصى عمدا بكشد مسلمان مذكور را يا حربى مذكور را پس درين صورت امام مختار است اگر خواهد قتل كند قاتل مذكور را واگر خواهد ديت آن بگيرد از وى زيرا چه درصورت مذكوره ذات مقتول معصوم الدم ست وقتل عمد ست وولى آن معلوم ست كه عامه مسلمانانند يا سلطان ست چه پيغمبر صلعم فرموده است كه سلطان ولى ست مركسى را كه ولى ندارد وبايد دانست كه آنچه مذكور شد كه امام اگر خواهد ديت آن بگيرد پس مراد ازان اينست كه اگر خواهد امام ديت آن بگيرد بطريق صلح زيرا چه حكم قتل عمد قصاص ست فقط پس اگر خواهد امام ديت بگيرد بطريق صلح بجهت آنكه درصورت مذكوره ديت نافع تر ست بنسبت قصاص لهذا امام را ولايت صلح بر مال ثابت ست ونميرسد اورا كه عفو نمايد زيرا چه درصورت مذكوره ديت يا قصاص حق جميع مسلمانان ست وولايت امام ثابت ست بجهت شفقت ودر اسقاط حق مسلمانان بغير عوض شفقت نيست در حق ايشان والله اعلم

باب دربيان عشر وخراج ف بايد دانست كه عشر در لغت ده يك ست وخراج عبارتست از حاصل زمين واجرت غلام ودر شريعت عبارت ست ازانچه مقرر نموده ميگيرد سلطان بمقابل حاصل زمين وبمقابل راس ذمى كه آنرا جزيه ميگويند كذا فى العنايه ص بايد دانست كه طول زمين عرب از كناره آب عذيب تا بمنتهاى حجر يمن كه آن موضع را مهره ميگويند وعرض آن از يبرين ورهنا ورمل عالج تا حد شام ست وعرض زمين سواد عراق از كناره آب عذيب تا العقبه حلوان ست وطول آن از ثعلبيه يا از علث تا عبادان ست ف كه آن قلعه كوچك ست بكناره دريا ص وبعد ازان بايد دانست كه زمين عرب عشرى ست وزمين سواد عراق خراجى ست ودليل مسئله اول يكى اينست كه پيغمبر صلعم وخلفاى راشدين رض خراج نگرفته اند از زمين عرب ودوم اينست كه خراج بمنزله فى ست پس آن ثابت نخواهد شد در زمين اهل عرب چنانچه ثابت نيست جزيه بر ذات ايشان وسوم آن اينست كه شرط مقرر نمودن خراج بر زمين اينست كه اهل آن زمين ثابت داشته شوند بر ملت كفر چنانچه اهل سواد عراق گذاشته شده بودند بر كفر وكشتن مشركان عرب واجب ست حتى كه مسلمان شوند ودليل مسئله دوم اينست كه عمر رض هرگاه فتح كرد سواد عراق را مقرر كرد بر ايشان خراج بحضور صحابه رض وهرگاه فتح كرد مصر را عمرو ابن عاص رض بر اهل مصر خراج مقرر كرد وهمچنين مجتمع ومتفق شده اند صحابه رض بر مقرر نمودن خراج بر اهل شام وبايد دانست كه زمين سواد عراق مملوك اهل آن سواد است

حتی زبیعهم لها و نصر فهم فیها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة و قهرا له ان یقر اهلها علیها و یضع علیها و علی رؤسهم الخراج فتبقی الاراضی مملوکة لاهلها و قد قدمناه من قبل **قال** و کل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة و قسمت بین الغانمین فهی ارض عشر لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی المسلم و العشر الیق به لما فیه من معنی العبادة و کذا هو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج و کل ارض فتحت عنوة فاقر اهلها علیها فهی ارض خراج و کذا اذا صالحهم لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی الکافر و الخراج الیق به و مکة مخصوصة من هذا فان رسول الله علیه السلام فتحها عنوة و ترکها لاهلها و لم یوظف الخراج و فی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوة فوصل الیها ماء الانهار فهی ارض خراج و ما لم یصل الیها ماء الانهار و استخرج منها عین فهی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیة و نماؤها بمائها فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج **قال** و من احیا ارضا مواتا فهی عند ابی یوسف رح معتبرة بحیزها فان کانت من حیز ارض الخراج و معناه بقربه

و جائز ست آنهارا که تصرف شدند آن زمین را و تصرف نمایند دران زیرا چه امام هرگاه بزور شمشیر فتح کند زمینی را پس جائز ست او را که برقرار دارد اهل آن زمین را و مقرر نماید بر زمین آنها خراج و بر ذات آنها جزیه و هرگاه چنین کند پس باقی ماند آن زمین در ملک اهل آن زمین چنانچه سابق در اول باب غنیمت مذکور شده است **مسئله ۱** — هر زمینیکه مسلمان شوند اهل آن زمین یا فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و قسمت کند آنرا میان غازیان پس آن هر دو زمین عشری ست زیرا چه حاجت هست باینکه ابتدائ چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر مسلمان و عشر لائق تر هست بحال مسلمان بجهت آنکه دران معنی عبادت ست و بجهت آنکه دران آسانی ست باین حیثیت که آن متعلق هست بعین حاصل و هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و بعد ازان برقرار دارد اهل آن زمین را بران پس آن زمین خراجی ست و همچنین زمینیکه امام صلح نماید با اهل آن زمین زیرا چه حاجت ست باینکه ابتدائ چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر کافر و خراج لائق تر ست بحال او **ف** بجهت آنکه در خراج معنی عقوبت ست و بجهت آنکه دران شدت ست حتی که خراج زمین خراجی واجب میشود بر صاحب آن اگرچه زراعت نکرده باشد **ص** و باید دانست که مکه مستثنی است از حکم مذکور چه رسول خدا صلعم بزور شمشیر فتح کرد آنرا و بعد ازان گذاشت زمین مکه را برای اهل آن و خراج بر آنها مقرر نگرد و در جامع صغیر مذکور ست که هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه اگر برسد بآن زمین آب از نهرها **ف** که کنده اند آنرا عجمیان **ص** پس آن زمین خراجی ست **ف** خواه تقسیم نموده باشد آنرا امام میان غازیان یا برقرار داشته باشد اهل آنرا بران **ص** و اگر نرسد بآن زمین آب از نهرهای مذکوره بلکه سیراب نموده شود از چشمه که برآورده شود ازان زمین پس آن زمین عشری ست در هر دو صورت زیرا چه عشر متعلق ست بزمینیکه نامی ست **ف** یعنی زراعت دران میشود و حاصل آن پیدا میشود **ص** و نمای آن بسبب آب ست پس مدار وجوب خراج برین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب خراج و آن آب نهرهای مذکوره است و مدار وجوب عشر برین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب عشر و آن آب چشمه مذکور ست **مسئله ۲** — اگر شخصی احیای زمین موات نماید پس تعیین عشر یا خراج بران نزد ابی یوسف رح بقیاس زمین قریب آنست یعنی اگر قریب و متصل آن زمین عشر ست پس بران عشر مقرر نموده خواهد شد و اگر قریب و متصل آن زمین خراجی ست

فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية والبصرة عنده عشرية باجماع الصحابة رض لان حيز الشئ يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به وكذا لا يجوز اخذ ما قرب من العامر وكان القياس في البصرة ان تكون خراجية لانها من حيز ارض الخراج الا ان الصحابة رض وظفوا عليها العشر فترك القياس لاجماعهم وقال محمد رح ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية لما ذكرنا من اعتبار الماء اذ هو السبب للنماء ولانه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء لان السقي بماء الخراج دلالة التزامه قال والخراج الذي وضعه عمر رض على اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمي وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر رض فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض من غير نكير فكان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم اعلاها

پس بران خراج مقرر نموده خواهد شد زیرا که حکم شئ بر قریب آن جاری نموده میشود چنانچه حکم سرای در فنای آن جاری نموده میشود حتی که صاحب سرای را جائز است که انتفاع بگیرد از فنای آن سرا ف اگرچه آن فنا مملوک صاحب سرا نباشد ص سوال ظاهر بدینسبیل می باید که زمین بصره خراجی باشد چه آن زمین متصل زمین خراجی است و حال آنکه چنین نیست بلکه عشری است جواب مقتضای قیاس همین است لیکن صحابه رض عشر بران مقرر نموده اند پس قیاس مذکور ترک نموده شد به سبب اجماع صحابه رض محمد رح گفته است که اگر شخصی احیای زمین موات نموده باشد بآب چاهی که کنده باشد آنرا یا بآب چشمه که بر آورده باشد آنرا یا بآب دجله یا فرات یا بآب نهرهای بزرگ که مالک آن کسی نیست پس آن زمین عشری است و همچنین زمینی که احیای آن نماید بآب آسمان و اگر احیای آن نماید بآب نهرهای که کنده اند آنرا پادشاهان عجم چون نهر ملک که آنرا نهر کسری گویند و نهر یزدجرد پس آن زمین خراجی است بنابر آنچه ذکر شد که نزد او رح اعتبار آب است چه آب سبب نماست و بنابر آنکه مقرر نمودن خراج ابتدا بر مسلمان بیرضای او ممکن نیست پس برای مقرر نمودن آن اعتبار نموده خواهد شد آب زیرا که سیراب کردن زمین بآب خراج دلالت می کند بر اینکه صاحب آن زمین التزام خراج نموده است مسئله باید دانست که خراجی مقرر نموده بود آنرا عمر رض بر زمین سواد عراق اینست که بر هر جریب زمین که آب بآن میرسد ف اعنی صالح زراعت است ص یک صاع و یک درهم است و بر هر جریب زمین رطبه پنج درهم است و بر هر جریب باغ انگور و خرما ده درم است بشرطیکه درختان انگور و خرما دران متصل باشد ف و باید دانست که جریب زمین عبارت است از شصت ذرع در شصت ذرع بذراع کسری و آن هفت قبضه است ص و آنچه مذکور شد از خراج زمین مزروع و زمین رطبه و باغ انگور و خرما منقول است از عمر رض چه عمر رض عثمان بن حنیف را برای مساحت سواد عراق فرستاده بود و حذیفه را برو مشرف گردانیده و بمساحت عثمان ده صد هزار و شش [illegible] جریب شده و بر هر جریبی ازان خراج بمقداری که بالا مذکور شد مقرر کرد و آنرا مقرر نموده است عمر رض و بحضور صحابه رض و کسی انکار آن نکرده است پس آن اجماع صحابه رض است و بجهت آنکه مؤنتهای حاصلات زمین متفاوت است و در باغ انگور مؤنت کم است و در مزروع بیشتر و در رطبه متوسط و خراج متفاوت میشود به تفاوت مؤنت پس در باغ انگور خراج زیاده

وفی الزرع ادناها وفی الرطبة اوسطها **قال** وماسوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیها بحسب الطاقة لانه لیس فیه توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقة فی ذلک فنعتبرها فیما لا توظیف فیه قالوا ونهایة الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیه لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطها حائط وفیها نخیل متفرقة واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراهم فی الاراضی کلها وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقة من ای شیئ کان **قال** فان لم تطق ما وضع علیها نقصها الامام والنقصان عند قلة الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض مالا تطیق فقالا لا بل حملناها ما تطیق ولو زدناها لاطاقت وهذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادة عند زیادة الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادة الطاقة وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع آفة فلا خراج علیه لانه فات التمکن من الزراعة وهو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقدیری فی بعض الحول

و در مزروع کم و در رطبه متوسط مقرر نموده شد وانچه سوای ازان ست چون زعفران و بستان وغیره پس مقرر نموده میشود بر آن خراج بقدر طاقت چه عمر رض دران چیزی مقرر نموده است ولیکن خراجی که مقرر نموده است آنرا در زمین مزروع وغیره دران طاقت آن اعتبار نموده است پس در سوای آن نیز طاقت آن اعتبار نموده خواهد شد و باید دانست که فقها گفته اند که نهایت طاقت نصف حاصل ست وبران زیاده نباید کرد و گرفتن نصف عین انصاف ست **ف** و ظلم نیست **ص** زیراچه هرگاه جائز ست که از اینها مال آنها همه گرفته تقسیم نموده شود میان مسلمانان پس گرفتن نصف حاصل بطریق اولی جائز خواهد بود و باید دانست که بستان عبارت ست از زمینی که احاطه باشد بر آن و در آن درختان خرما متفرق باشند و هم اشجار دیگر سوای درختان خرما قال رض در دیار ما خراج بدرهم مقرر ست بر هر زمین و دران مضائقه نیست زیراچه اندازه خراج واجب ست بقدر طاقت از هر چیز که باشد **ف** خواه از درهم باشد یا از حاصل زمین **ص** پس اگر زمین طاقت آن خراج ندارد که بران مقرر نموده شده است پس باید که امام کم نماید ازان و کم گرفتن از آنچه مقرر ست جائز ست باجماع وقتیکه حاصل زمین کم گردد زیراچه عمر رض از حنیف و حذیفه پرسیده بود که آیا مقرر کردید شما خراج بر زمین زیاده از طاقت زمین آن هر دو گفتند که نه بلکه بقدر طاقت زمین خراج مقرر کردیم و این دلالت می کند بر جواز نقصان اما زیاده گرفتن از آنچه مقرر ست وقتیکه حاصل زمین زیاده شود پس آن نیز جائز ست نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر نقصان و نزد ابی یوسف رح زیاده گرفتن جائز نیست **ف** و همین صحیح ست **ص** زیراچه عمر رض زیاده نکرد چیزی را بر آنچه مقرر کرده بود وقتیکه خبر دادند عمر رض را که در زمین سواد عراق حاصل زیاده پیدا میشود **ف** واگر چیزے از خراج اضافه نموده شود بر آنچه مقرر ست پس آن گنجائش دارد **ص** **مسئله** - اگر زراعت پیدا نشود در زمین خراجی بسبب غلبه آب یا بسبب انقطاع آن یا خراب شود زراعت بعد از کاشتن بسبب آفت دیگر که دفع آن ممکن نیست **ف** چون ملخ و شدت گرمی و شدت سردی وغیره **ص** پس درین صورتها خراج بران لازم نمی آید زیراچه صاحب آن زمین قادر نشد بر زراعت اصلا در صورت غلبه آب و انقطاع آن و در صورت خراب شدن زراعت بسبب آفت قادر نشد بر زراعت در بعض ایام سال پس هر دو صورت در جمیع ایام سال یافته نشد نماے تقدیرے که عبارت ست از قدرت بر زراعت

وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في مال الزكوٰة او يدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج قال وان عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتا وهو الذي فوته قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر فعليه الخراج الاعلى لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به كيلا يتجرء الظلمة على اخذ اموال الناس ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاءه على المسلم ويجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة ولا عشر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي رح يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض

ويافتن قدرت مذكوره در جميع ايام سال شرط گرفتن خراج ست چنانچه تحقق نامي تقديري در جميع ايام سال شرط وجوب زكوٰة ست مسئله ۵ - اگر صاحب زمين باوجود قدرت بر زراعت معطل دارد زمين خراجي را و زراعت نكند دران پس خراج آن لازم مي آيد چه نامي تقديري كه شرط گرفتن خراج ست درين صورت متحقق ست وبايد دانست كه مشائخ رح گفته اند كه اگر او باوجود قدرت او بر كشتن جنس اعلى بكارد جنس ادنى را پس بر وخراج اعلى لازم مي آيد ف وصورت آن اينست كه مثلا زمين او قابل كاشتن زعفران بوده كاشت دران جو پس درين صورت بر وخراج زعفران لازم مي آيد ص وليكن برين فتوى نبايد داد واگر نه ظالمان جرأت خواهند نمود بر گرفتن اموال مردان مسئله ۶ - اگر مسلمان شود شخصے كه اهل خراج ست پس بعد از اسلام نيز ازو خراج گرفته ميشود بدستور سابق زيرا چه در خراج معنى مؤنت ست نيز پس آن در حالت بقا مؤنت اعتبار نموده خواهد شد وباين جهت ابقاي آن بر مسلمان ممكن ست مسئله ۷ - جائز ست مرمسلمان را كه خريد كند از ذمي زمين خراجي را و درين هنگام خراج آن ازو گرفته خواهد شد چه بنقل صحيح آمده است كه صحابه رض خريده اند زمين خراجي را و خراج آن داده اند پس معلوم شد كه خريدن زمين خراجي و خراج آن دادن جائز ست مسلمان را بدون كراهيت وبايد دانست كه عشر نيست در حاصل زمين خراجي وشافعي رح گفته است كه دران عشر وخراج هر دو هست زيرا چه عشر وخراج دو حق مختلف ست و واجب شده است در دو محل جهت و دو سبب مختلف ف اما اختلاف محل پس جهت آنست كه خراج واجب ميشود بر ذمه مالك وعشر واجب ميشود در عين حاصل واما اختلاف سبب پس جهت آنست كه سبب خراج زمين نامي ست تقديرا وسبب عشر زمين نامي ست تحقيقا وهمچنين مصرف هر يك نيز عليحده هست چه مصرف خراج غازيان اند ومصرف عشر فقرا اند وهرگاه چنين شد ص پس گرفتن يكي منافي گرفتن ديگر نيست ودليل علماي ما رح يكي اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه عشر وخراج هر دو جمع نميشوند در زمين مسلمان دوم اينست كه هيچ يكي از امامان جمع نكرده است ميان عشر وخراج نه امام عادل نه امام ظالم واين اجماع حجت كافي ست وسوم اينست كه خراج واجب ميشود در زمينيكه فتح كرده ميشود بزور وغلبه وعشر واجب ميشود در زمينيكه اهل آن مسلمان شوند برضا ورغبت خود واين هر دو صفت جمع نميشود در زمين واحد وسبب عشر وخراج يك ست و آن زمين نامي ست لهذا عشر وخراج اضافت كرده ميشود بسوي زمين ف و گفته ميشود عشر زمين وخراج زمين ص واين دلالت ميكند برانكه سبب هر دو زمين نامي ست وليكن در عشر نامي تحقيقي معتبر ست ودر خراج نامي تقديري

وعلى هذا الخلاف الزكوة مع احدهما ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج في سنة لان عمر رض لم يوظفه مكررا بخلاف العشر لانه لا يتحقق عشرا الا بوجوبه في كل خارج

باب الجزية

وهي على ضربين جزية توضع بالتراضي والصلح فتتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح رسول الله عليه السلام
اهل نجران على الف ومائتي حلة ولان الموجب هو التراضي فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه الاتفاق وجزية
يبتدي الامام وضعها اذا غلب الامام على الكفار واقرهم على املاكهم فيضع على الغني الظاهر الغنى في كل سنة
ثمانية واربعين درهما ياخذ منهم في كل شهر اربعة دراهم وعلى وسط الحال اربعة وعشرين درهما في كل شهر درهمين
وعلى الفقير المعتمل اثنى عشر درهما في كل شهر درهما وهذا عندنا وقال الشافعي رح يضع على كل حالم دينارا او ما يعدل
الدينار والغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رض خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله
معافر من غير فصل ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب
الكفر كالذراري والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رض

و همچنین اختلاف ست در جمع شدن زکوة با یکی از عشر و خراج ف یعنی اگر خرید کند شخصی زمین عشری را یا زمین
خراجی را برای تجارت پس نزد علمای ما رح در ان واجب نیست مگر عشر یا خراج و زکوة آن واجب نیست و نزد شافعی رح
مع عشر و خراج بران زکوة نیز واجب ست برای تجارت و همچنین نزد محمد رح نیز ص مسئله - اگر در یک سال
دو مرتبه زراعت پیدا شود در زمین خراجی پس به سبب تکرار زراعت خراج مکرر گرفته نمیشود چه عمر رض به سبب تکرار زراعت
خراج مکرر نگرفته است بخلاف عشر چه عشر مکرر گرفته میشود به سبب تکرار زراعت در زمین عشری زیرا چه اگر عشر مکرر گرفته نشود
به سبب تکرار زراعت پس گرفتن عشر متحقق نمیشود والله اعلم

باب در بیان جزیه باید دانست که جزیه بر دو نوع ست یکی آنست که مقرر نموده می شود به تراضی و صلح پس اندازه آن بقدر آنست
که در میان اتفاق جانبین واقع شود بجهت آنکه صلح کرده بود رسول خدا صلعم با قوم بنی نجران بر هزار و دو صد حله پارچه ف و بران زیاده
نیکرد ص بجهت آنکه مقرر نمودن جزیه بصورت مذکوره بنابر تراضی جانبین است پس جائز نیست تجاوز نمودن از آنچه بران تراضی واقع
شده است دوم آنست که امام خود مقرر نماید وقتیکه غالب شود بر کافران و برقرار دارد آنها را بر املاک آنها پس اندازه آن باینطور است
که مقرر کند امام بر غنیکه اغنای آن ظاهر ست در هر سال چهل و هشت درهم و در هر ماه چهار درهم بگیرد و مقرر نماید بر کسی که متوسط ست بست و چهار
درهم بگیرد در هر ماه دو درهم و مقرر نماید بر فقیر که عمل و کسب مینماید دوازده درهم و بگیرد در هر ماه یکدرهم و این نزد علمای ما رح ست و شافعی
رح گفته است که مقرر نماید بر هر عاقل بالغ یکدینار و چیزیکه قیمت آن مساوی دینار است غنی و فقیر دران برابر ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام
فرموده است معاذ رضی الله عنه که بگیر از هر بالغ و بالغه دینار را یا بگیر معافر که قیمت آن یکدینار باشد ف و معافر نوعی از برد است
ص و ازین حدیث معلوم شد که میان غنی و فقیر هیچ فرق نیست زیرا چه پیغمبر علیه السلام آنرا مطلق فرمود و تفصیل نکرد میان حال
غنی و فقیر و بجهت آنکه جزیه واجب شده است بعوض قتل لهذا جزیه واجب نمیشود بر کسیکه جائز نیست قتل او بسبب کفر چون ذریات
و زنان و این معنی یافته میشود در غنی و فقیر هر دو و دلیل علمای ما رح یکی اینست که مذهب علمای ما منقول ست از عمر و عثمان و علی رضی الله تعالی عنهم

ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين والانصار ولانه وجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت بمنزلة خراج الارض
وهذا لانه وجب بدلا عن النصرة بالنفس والمال وذلك يتفاوت بكثرة الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وما رواه
محمول على انه كان ذلك صلحا ولهذا امر بالاخذ من الحالمة وان كانت لا يؤخذ منها الجزية **قال** وتوضع الجزية
على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية الآية ووضع رسول الله
عليه السلام الجزية على المجوس **قال** وعبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي رح هو يقول
ان القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من
وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم فانه
يكتسب ويؤدي الى المسلمين ونفقته في كسبه وان ظهر عليهم قبل ذلك فهم ونساؤهم وصبيانهم فيء لجواز استرقاقهم ولا توضع
على عبدة الاوثان من العرب ولا المرتدين لان كفرهما قد تغلظ اما مشركوا العرب فلان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم
والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر واما المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدي للاسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل من الفريقين

و هیچ یکی از مهاجرین و انصار انکار قول آنها نه نموده است و دوم آنست که جزیه واجب شده است بجهت نصرت غازیان ف
یعنی بسبب آن نصرت و مدد حاصل میشود در حق غازیان و باین سبب جزیه واجب شده است ه‍ پس تفاوت خواهد شد
به مقدار آن بجهت تفاوت احوال مردمان مانند خراج زمین و مطلب این است که جزیه واجب است بعوض نصرت و مدد بجان و مال
و آن بسیار قلت و کثرت متفاوت است پس همچنین متفاوت خواهد شد آنچه عوض آن است و حدیثیکه دلیل آورده اند شافعی رح
پس آن محمول است برآنکه یک دینار ماندن آن از راه صلح بوده و در آن فرق نیست میان غنی و فقیر چنانچه ذکر بالغه در حدیث
مذکور است پس مثل برآن چه جزیه واجب نیست بر نساء و باید دانست که گرفتن جزیه از فقیر کم عمل و کسب متعارف شرط است که او در اکثر ایام صحیح البدن باشد
مسئله جزیه مقرر نموده میشود بر اهل کتاب زیرا چه ذکر آن در قرآن مجید آمده است و همچنین جزیه مقرر نموده میشود بر مجوس بجهت پیغمبر صلعم جزیه مقرر نموده بود
بر مجوس مسئله همچنین جزیه مقرر نموده میشود بر بت پرستان عجم و درین اختلاف شافعی رح است چه او میگوید که قتال واجب است بامر قرآن مجید
خدای تعالی فرموده است که قتال کنید با کافران و لیکن جواز ترک قتال در حق اهل کتاب بعوض جزیه معلوم شده است از قرآن مجید و در حق مجوس
معلوم شده از حدیث پس آنانکه بت پرستان عجم اند باقی اند بر اصل که قتال است و دلیل علمای ما آنست که مملوک گردانیدن آنها جائز است
پس مقرر نمودن جزیه نیز بر آنها جائز خواهد بود زیرا چه چنانچه بسبب مملوک گردانیدن آنها ذات آنها بدست ما میآید همچنین بسبب گرفتن جزیه نیز ذات آنها
بدست ما میآید چه آنها در تصرف کسب خود اند که خواهند کرد و خواهند داد و آنرا به مسلمانان نفقه آنها در کسب آنها است مسئله ۲ اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر ایشان
پیش از مقرر شدن جزیه پس آنها و زنان و فرزندان آنها فیء و غنیمت اند چه مملوک گردانیدن ایشان جائز است ف مراد اهل آن
در دار حرب اهل کتاب باشند یا مجوس یا بت پرست ه‍ مسئله ۳ جزیه مقرر کرده نمیشود بر بت پرستان عرب
زیرا چه کفر آنها غلیظ و شدید است بجهت آنکه پیغمبر صلعم در میان آنها مبعوث شدند و در میان آنها نشو و نما یافتند و قرآن بزبان آنها
نازل شده است پس معجزه در حق آنها ظاهر تر است همچنین جزیه مقرر کرده نمیشود بر مرتدان چه کفر آنها نیز غلیظ و شدید است زیرا چه
مرتد کافر شده است بعد از آنکه هدایت یافته بود بسوی اسلام و واقف شده بود بر حسن آن پس قبول کرده نمیشود از هر دو فریق

الا الاسلام او السیف زیادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمه الله یسترق مشرکو العرب وجوابه ما قلنا واذا ظهر علیهم فنساؤهم وصبیانهم فیء لان ابابکر الصدیق رض عنه استرق نسوان بنی حنیفة وصبیانهم لما ارتدوا وقسمهم بین الغانمین ومن لم یسلم من رجالهم قتل لما ذکرنا ولا جزیة علی امرأة ولا صبی لانها وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وهما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاهلیة

قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انه تجب اذا کان له مال لانه یقتل فی الجملة اذا کان له رای ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح له اطلاق حدیث معاذ رض عنه ولنا ان عثمان رض عنه لم یوظفها علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابة رض عنهم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقة لها فکذا هذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک ولا یؤدی عنهم موالیهم لانهم تحملوا الزیادة بسببهم ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکرها هنا وذکر محمد رح

مگر اسلام یا کشته میشوند بجهت زیاده عقوبت در حق آنها و نزد شافعی رح مملوک گردانیدن مشرکان عرب جائز ست جواب آن همان که مذکور شد در دلیل علمای ما رح مسئله اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر مشرکان عرب و بر مرتدان پس زن و فرزندان آنها فیء و غنیمت ست زیرا که صدیق رض بندی کرده بود زن و فرزندان بنی حنیفه را وقتیکه آنها مرتد شده بودند و قسمت کرده بود آن بندیان را میان غازیان و قتل کرده بود مردان آنها را که مسلمان نشده بودند بنابر دلیلیکه مذکور شد مسئله - جزیه واجب نیست بر زن و صبی زیرا که جزیه واجب شده است بعوض قتل یا بعوض نصرت و قتال و زن و صبی قتل کرده نمیشوند و نه قتال میکنند چرا که آنها اهلیت آن ندارند و همچنین جزیه واجب نیست بر صاحب بیماری مانده و نابینا و همچنین بر مفلوج و شیخ کبیر بجهت آنکه آنها قتال نمیتوانند کرد و از ابی یوسف رح مروی ست که جزیه بر شیخ کبیر مقرر نموده میشود وقتیکه او مالدار باشد زیرا که قتل کرده میشود شیخ مذکور وقتیکه او صاحب رای باشد مسئله - جزیه واجب نیست بر فقیر که عمل و کسب نمی کند و شافعی رح میگوید که بر او جزیه واجب ست بنابر اطلاق حدیث معاذ رض که سابق مذکور شده است مطلق ست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که عثمان رض جزیه مقرر نکرده است بر فقیر که عمل و کسب نمیکند و این بحضور صحابه دیگر رض بود و دوم آن اینست که خراج زمین مقرر کرده نمیشود بر زمینیکه طاقت آن ندارد پس همچنین جزیه مقرر کرده نمیشود بر شخصی که طاقت آن ندارد و حدیث معاذ رض اگرچه مطلق ست لیکن محمول ست بر فقیر که عمل و کسب مینماید مسئله - جزیه مقرر کرده نمیشود بر مملوک و نه بر مکاتب و مدبر و ام ولد زیرا که جزیه بدل قتل ست در حق آنها و در حق ما یان بدل نصرت ف و باعتبار اول باید که جزیه واجب شود بر آنها ص و باعتبار دوم واجب نمیشود پس شک واقع شد در وجوب آن و چون شک واقع شد پس جزیه واجب نخواهد شد بر آنها بسبب شک در وجوب آن و بر خواجه آنها واجب نیست که جزیه آنها ادا نماید زیرا که خواجه آنها زیاده مقدار جزیه میدهد بسبب آنها ف چه خواجه بسبب آنها غنی میگردد یا متوسط الحال و در هر دو صورت جزیه میدهد مقدار زائد بر مقدار جزیه فقیر که عمل و کسب مینماید ص مسئله - جزیه مقرر نموده نمیشود بر راهب ف اعنی پارسای ترسایان ص که آمیزش نمیکنند با مردمان همچنین ذکر کرده است قدوری رح و محمد رح در جامع صغیر نقل کرده است

عن ابي حنيفة رحمه الله انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رحمه الله وجه الوضع عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون المعتمل صحيحا ويكتفي بصحته في اكثر السنة ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي رحمه الله فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بكونه ادميا والذمي يسكن ملك نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى

از ابی حنیفه رح که جزیه بر او مقرر نموده میشود وقتیکه او قادر باشد بر عمل و کسب همین قول ابی یوسف رح ست زیراچه او هرگاه با وجود قدرت بر عمل و کسب ترک کسب نمود پس او ضائع کرد قدرت مذکوره را لهذا جزیه بر وی واجب خواهد شد چنانچه صاحب زمین خراجی اگر با وجود قدرت بر زراعت معطل گذارد زمین مذکور را خراج آن بر او لازم می آید و وجه روایت قدوری اینست که قتل برایشان واجب نیست وقتیکه او آمیزش نکند با مردم و جزیه در حق اینها برای اسقاط قتل ست مسئله ۹ - اگر مسلمان شود کسی که جزیه بر ذمه او باقیست پس آن جزیه باقی ساقط میشود و همچنین ساقط میشود جزیه باقی در صورتیکه بمیرد ذمی در حالت کفر و شافعی رح میگوید که در هر دو صورت جزیه ساقط نمیشود زیراچه جزیه واجب شده بود بعوض عصمت خون یا بعوض سکنی در دار اسلام و او معصوم مانده است و سکونت نموده است در دار اسلام پس عوض آن از و ساقط نخواهد شد بسبب عارضه مذکور که اسلام است یا موت چنانچه در صورت اجاره و صلح از خون عمد اعنی اگر جزیه عوض سکنی باشد پس خواهد بود جزیه در معنی اجرت و ساقط نخواهد شد بسبب موت یا اسلام چنانچه اگر ذمی اجاره گیرد خانه را و سکونت نماید در آن بقدر مدت اجاره و بعد از آن بمیرد یا مسلمان گردد پس اجرت خانه مذکور ساقط نمیشود همچنین جزیه نیز و اگر جزیه عوض عصمت خون باشد پس خواهد بود در معنی بدل صلح از خون عمد پس ساقط نخواهد شد بسبب موت یا اسلام چنانچه ذمی اگر عمدا بکشد شخصی را و بعد از آن صلح نماید با ولی مقتول از خون مذکور بر بدل معین و معلوم و بعد از آن مسلمان شود یا بمیرد پس ساقط نمیشود از ذمه او بدل مذکور همچنین ساقط نخواهد شد جزیه که بدل عصمت خون ست ص و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که بر مسلمان جزیه واجب نیست و دوم اینست که جزیه نوعی از عقوبت ست که واجب شده است هر کافر بجهت کفر او لهذا جزیه را جزیه میگویند چه جزیه بمعنی جزا است و عقوبتیکه در دنیا بجهت کفر ست ساقط میشود بسبب اسلام و بعد از موت قائم کرده نمیشود زیراچه مشروعیت عقوبت در دنیا نیست مگر برای دفع شر و آن مندفع میشود بسبب موت و اسلام و سوم اینست که جزیه بدل نصرت است در حق مسلمانان و کافر مذکور بعد از اسلام خود قادر شد بر نصرت مسلمانان پس ساقط خواهد شد جزیه بعد از اسلام و جواب شافعی رح اینست که جزیه بدل عصمت خون نیست و نه بدل سکنی زیراچه عصمت ثابت ست بسبب آدمیت و ذمی سکونت میکند در دار اسلام در مکان مملوک خود پس واجب گردانیدن بدل عصمت و سکنی معنی ندارد

وان اجتمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع الصغیر ومن لم یؤخذ منہ خراج رأسہ حتی مضت السنۃ وجاءت سنۃ اخری لم یؤخذ وھذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح یؤخذ منہ وھو قول الشافعی رح وان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منہ فی قولھم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنۃ اما مسئلۃ الموت فقد ذکرناھا وقیل خراج الارض علی ھذا الخلاف وقیل لا تداخل فیہ بالاتفاق لھما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤھا تستوفی وقد امکن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانہ تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ رح انھا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولھذا لا تقبل منہ لو بعث علی ید نائبہ فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بہ بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعد وفی روایۃ یاخذ بتلبیبہ ویھزہ ھزا ویقول اعط الجزیۃ یا ذمی فثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانھا وجبت بدلا عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمد رح فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجاءت سنۃ اخری حملہ بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنۃ فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فتتداخل وعند البعض ھو محمول علی حقیقتہ والوجوب عند ابی حنیفۃ رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجیئہ

مسئلہ ۱۰ - اگر مجتمع شود بر ذمہ ذمی جزیہ دو سال پس دران تداخل میشود یعنی جزیہ یک سال گرفتہ میشود و ص
و در جامع صغیر مذکور ست کہ اگر گرفتہ نشود از ذمی جزیہ تا آن زمان کہ بگذرد یک سال و برسد سال دیگر پس جزیہ سال گذشتہ از و
گرفتہ نمیشود و این نزد ابی حنیفہ رح ست و صاحبین رح گفتہ اند کہ جزیہ سال گذشتہ از و گرفتہ میشود و اگر بمیرد ذمی نزد تمامی سال
پس درینصورت جزیہ آن سال از و گرفتہ نمیشود نزد علمای ما رح بی اختلاف و ہمچنین اگر بمیرد در اثنای سال و این مسئلہ سابق مذکور شدہ است
و بعضی گفتہ اند کہ در خراج زمین نیز ہمین اختلاف ست و بعضی گفتہ اند کہ دران اختلاف نیست بلکہ تداخل نیست و نزد ہمگی علمای ما رح و دلیل صاحبین رح درصورت
اختلاف اینست کہ جزیہ بطریق عوض چنانچہ سابق مذکور شدہ است و عوض متعدد اگر مجتمع شود و استیفای آن ممکن باشد پس استیفای آن نمودہ میشود
و درصورت مذکورہ استیفای جزیہ دو سال ممکن ست بخلاف وقتیکہ مسلمان شود آن ذمی چہ درینصورت استیفای آن متعذر ست و
دلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ جزیہ عقوبت ست بر اصرار نمودن کافر بر کفر چنانچہ سابق مذکور شدہ است لہذا جزیہ قبول کردہ نمیشود
از و اگر فرستد آنرا بدست نائب خود در روایت اصح بلکہ تکلیف دادہ میشود مر آن کافر را اینکہ خود بیاید و بدست خود دہد باین طور
کہ ایستادہ باشد و گیرندہ از و نشستہ گیرد و در یک روایت چنین آمدہ است کہ گیرندہ بگیرد گریبان او را و بجنباند او را و بگوید کہ بدہ جزیہ را
یا ذمی پس ثابت شد کہ جزیہ عقوبت ست و ہرگاہ عقوبات مجتمع شوند تداخل میشود میان آنہا مانند حدود و دوم اینست کہ جزیہ بدل
قتل ست در حق آنہا و بدل نصرت ست در حق مسلمانان چنانچہ سابق مذکور شدہ است و لیکن بدل قتل ست در مستقبل نہ در ماضی
زیرا چہ قتل کردہ نمیشوند آنہا مگر در مستقبل بسبب جنگ نمودن در مستقبل نہ در ماضی و ہمچنین بدل نصرت نیز در مستقبل ست زیرا چہ در
ماضی حاجت نصرت نیست و بعد ازین باید دانست کہ آنچہ مذکور ست در جامع صغیر کہ برسد سال دیگر پس بعضی گفتہ اند کہ آن محمول ست
بر معنی مجازی یعنی مراد ازان اینست کہ بگذرد سال دیگر نیز تا دو سال جمع شود چہ او گفتہ است کہ جزیہ واجب میشود در آخر سال پس
ضرور ست کہ سال دیگر نیز بگذرد تا جزیہ دو سال جمع شود و بعد ازان تداخل واقع شود میان جزیہ دو سال و بعضی گفتہ اند کہ مراد ازان معنی
حقیقی ست و جزیہ واجب میشود نزد ابی حنیفہ رح در اول سال پس بسبب گذشتن یک سال و رسیدن سال دیگر اجتماع متحقق میشود و

والاصح ان الوجوب عندنا في ابتداء الحول وعند الشافعي رح في اخره اعتبارا بالزكوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا يتحقق الا في المستقبل على ما قررناه فتعذر ايجابه بعد مضي الحول فاوجبناها في اوله

فصل ولا يجوز احداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة والمراد احداثها وان انهدمت البيع والكنائس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائما ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنى وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمروي عن صاحب المذهب في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

قال ويؤخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا يركبون الخيل لا يعملون بالسلاح

و صحیح همین است که وجوب جزیه نزد علمای ما در ابتدای سال است و نزد شافعی رح در آخر سال است مانند زکوة و دلیل علمای ما آنست که چیزیکه جزیه بدل آنست متحقق میشود در مستقبل چنانچه تقریر آن گذشت پس متعذر است که جزیه واجب گردانیده شود بعد از گذشتن سال لهذا جزیه واجب میشود نزد علمای ما در ابتدای سال والله اعلم

فصل مسئله جائز نیست احداث کلیسا و کنشت در دار اسلام چه در حدیث منع آمده است از آن و اگر کلیسا یا کنشت آنها که قدیم است منهدم گردد پس میرسد آنها را که اعادهٔ آن نمایند و بسازند آنرا زیراچه بنا همیشه باقی نمیماند و هرگاه امام آنها را بر دین شان گذاشته پس به تحقیق عهد کرده است با آنها که آنها را منع نخواهد کرد از تعمیر کلیسا و یا کنشت و از ساختن آن بعد از انهدام لیکن اگر آنها خواهند که نقل کنند کلیسا یا کنشت را بجای دیگر از جای قدیم منع کند آنها را امام از نقل آن چه آن در حقیقت احداث است و باید دانست که صومعهٔ آنها که برای خلوت نشینی است بمنزلهٔ کلیسا است پس احداث آن نیز جائز نیست بخلاف موضع نماز که در خانهٔ آنها باشد چه از احداث آن منع کرده نمیشود زیراچه آن تابع سکنی است و اینهمه که مذکور شد حکم شهر است نه حکم قریه و دیه است زیراچه شعار اسلام ف چون نماز جمعه و عید ص در شهر ظاهر میشود پس ذمی را نباید گذاشت که در مقابل آن در شهر ظاهر کند شعار کفر را ف و در قریه و دیه شعار اسلام ظاهر نیست پس منع کردن از احداث کلیسا و کنشت دران درکار نیست ص و بعضی گفته اند که در دیار ما در قریه و دیه نیز منع باید کرد ذمیان را از احداث آن زیراچه در قریهای دیار ما بعض شعار ظاهر اسلام است و آنکه مروی است از ابی حنیفه رح که منع احداث کلیسا و کنشت مخصوص بشهر است و در قریه منع نیست پس آن مخصوص است بقریه های کوفه زیراچه اکثر اهل آن قریه ها ذمی اند ف و مسلمانان دران کم اند لهذا شعار اسلام دران ظاهر نیست ص و در زمین عرب ذمیان منع نموده میشوند از احداث کلیسا و کنشت در شهرها و در قریه ها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که دو دین مجتمع نمیشوند در جزیرهٔ عرب مسئله بر امام لازم است که فرق کند میان ذمیان و میان مسلمانان در لباس و سواری و زین و کلاه پس نباید که ذمیان بر اسپ سوار شوند و نباید که عمل و کار کنند با سلاح و نباید که لباس آنها مثل لباس مسلمانان باشد یا زین آنها مثل زین مسلمانان باشد یا کلاه آنها مثل کلاه مسلمانان باشد

وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اهل الذمة باظهار الکستیجات والرکوب علی السروج التی هی کهیئة الاکف وانما یؤخذون بذلک اظهارا للصغار علیهم وصیانة لضعفة المسلمین ولان المسلم یکرم والذمی یهان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیه الطریق فلو لم تکن علامة ممیزة فلعله یعامل معاملة المسلمین وذلک لا یجوز والعلامة یجب ان یکون خیطا غلیظا من الصوف یشده علی وسطه دون الزنار من الابریسم فانه جفاء فی حق اهل الاسلام ویجب ان یتمیز نساءهم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل علی دورهم علامات کیلا یقف علیها سائل یدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورة واذا رکبوا للضرورة فلینزلوا فی مجامع المسلمین فان لزمته ضرورة اتخذ واسرجا بالصفة التی تقدمت ویمنعون عن لباس یختص به اهل العلم والزهد والشرف

ومن امتنع من الجزیة او قتل مسلما او سب النبی علیه السلام او زنی بمسلمة لم ینتقض عهده لان الغایة التی ینتهی بها القتال التزام الجزیة لا اداؤها والالتزام باق وقال الشافعی سب النبی علیه السلام یکون نقضا لانه لو کان مسلما ینتقض ایمانه فکذا ینتقض امانه اذ عقد الذمة خلف عنه ولنا ان سب النبی علیه السلام کفر منه والکفر المقارن لا یمنعه فالطاری لا یرفعه

قال ولا ینتقض العهد الا ان یلحق بدار الحرب او یغلبوا علی موضع فیحاربوننا لانهم صاروا حربا علینا فیعری عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب

و در جامع صغیر مذکور ست که حکم کرده میشود بر ذمیان باین که اظهار کستیج نمایند و آن عبارت ست از ریسمان پشمی گنده بقدر گندگی انگشت که آنرا ذمیان بر کمر می بندند بالای پارچه و آن غیر زنار ست ص و نیز حکم کرده میشود بر آنها باینکه اگر سوار شوند آنها بر ستوری پس باید که زین آنها مانند صورت پالان خر باشد و باید دانست که این تمیز در لباس وغیره و اظهار کستیج بجهت آنست که مسلمان گرامی داشته میشود بخلاف ذمی چه او گرامی داشته نمیشود لهذا ابتداء سلام باو گفته نمیشود و راه گذر براو تنگ نموده میشود پس اگر نباشد علامتیکه موجب تمیز و فرق ست میان مسلمانان و میان ذمی پس با او نیز همان معامله خواهند کرد که مسلمانان با مسلمانان میکنند و این جائز نیست و باید دانست که واجب ست که علامت آنها ریسمان گنده باشد از پشم که بربندد آنرا ذمی بر کمر خود که زنار که از ابریشم ساخته شود مسئله و واجب ست که تمیز و فرق نموده شود میان زنان آنها و میان زنان مسلمانان در راهها و در حمامها و نیز باید که علامت مقرر نموده شود بخانهای آنها تا سائل که بر در آنها بیاید دعای مغفرت نکند در حق آنها و فقها گفته اند که سزاوار اینست که ذمیان را سوار شدن نباید داد مگر برای ضرورت پس اگر سوار شوند برای ضرورت باید که فرود آیند در جائیکه مجمع مسلمانان ست و اگر حاجت شود ذمی را باینکه سوار شود بر زین پس باید که زین بسازد برای خود مانند پالان خر و باید دانست که از پوشیدن لباس اهل علم و اهل زهد و اشراف آنها را منع باید کرد مسئله اگر از ادای جزیه ابا نماید ذمی یا قتل کند مسلمان را یا دشنام دهد پیغمبر صلعم را یا زنا کند بازن مسلمه پس عقد ذمه او منتقض و فسخ نمی گردد زیراچه امریکه بسبب آن قتال با آنها موقوف میشود آن التزام جزیه است نه ادای آن و التزام باقی است و شافعی رح گفته است که بسبب دشنام دادن پیغمبر صلعم عقد ذمه منتقض میگردد زیراچه او اگر مومن می بود بسبب دشنام مذکور ایمان او منتقض میشد پس همچنین بسبب آن امان او منتقض خواهد شد چه عقد ذمه قائم مقام ایمان ست و دلیل علمای ما اینست که دشنام مذکور کفر ست که از و صادر شده است و کفر مقارن او در وقت عقد ذمه منافی انعقاد آن نیست پس این کفر طاری رافع آن نخواهد شد مسئله منتقض نمیشود عقد ذمه مگر آنکه لاحق شوند ذمیان بدار حرب یا غالب شوند بر موضعی و محاربه نمایند با مسلمانان پس درین هنگام عقد ذمه باقی نمی ماند زیراچه فائده آن دفع شر محاربه و قتال ست و هرگاه آنها قتال نمودند فائده مذکوره باقی نماند

واذا نقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد **فصل** ونصاری بنی تغلب یؤخذ من اموالہم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر رض عنہ صالحہم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ رض ویؤخذ من نسائہم ولا یؤخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیہن دون الصبیان فکذا المضاعف وقال زفر رح لا یؤخذ من نسائہم ایضا وہو قول الشافعی رح لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر رض ہذہ جزیۃ فسموہا ما شئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والمرأۃ من اہل وجوب مثلہ علیہا والمصرف مصالح المسلمین لانہ مال بیت المال وذلک لا یختص بالجزیۃ الا تری انہ لا یراعی فیہ شرائطہا ویوضع علی مولی التغلبی الخراج ای الجزیۃ وخراج الارض بمنزلۃ مولی القرشی وقال زفر رح یضاعف لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا تری ان مولی الہاشمی یلحق بہ فی حرمۃ الصدقۃ

مسئلہ ۔ وقتیکہ نقض عہد کند ذمی پس او بمنزلۂ مرتد است یعنی حکم نمودہ میشود بموت او وقتیکہ لاحق شود بدار حرب چنانچہ حکم مرتد ہمین ست وہمچنین حکم مال او کہ ہمراہ خود ببرد بدار حرب حکم مال مرتد است **ف** یعنی اگر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب مال مذکور فیئ میگردد مانند مال مرتد **ص** ولیکن اگر آن ذمی اسیر شود مملوک گردانیدہ میشود بخلاف مرتد **ف** چہ او قتل کردہ میشود اگر توبہ نکند واللہ اعلم **ص**

فصل مسئلہ ۱ ۔ گرفتہ میشود از اموال نصاری بنی تغلب دو چند زکوٰۃ کہ گرفتہ میشود از مسلمانان زیراچہ عمر رضی اللہ عنہ مصالحہ نمودہ است با آنہا بر گرفتن دو چند آنچہ از مسلمانان گرفتہ میشود و این در حضور صحابہ دیگر رض بود **ف** وکسی انکار آن نکرد **ص** وہمچنین گرفتہ میشود از اموال زنان آنہا دو چند آنچہ از مسلمانان گرفتہ میشود زیراچہ صلح مذکور واقع شدہ است بر گرفتن دو چند زکوٰۃ کہ گرفتہ میشود از مسلمانان و زکوٰۃ واجب است بر زنان پس ہمچنین دو چند زکوٰۃ گرفتہ خواہد شد از زنان آنہا نہ از اطفال آنہا زیراچہ زکوٰۃ واجب نیست بر اطفال و زفر رح گفتہ است کہ آن گرفتہ نمیشود از زنان آنہا نیز و ہمین قول شافعی رح ست زیراچہ دو چند مذکور جزیہ است در حقیقت چہ عمر رض فرمودہ است بقوم مذکور کہ این جزیہ است و شما ہرچہ خواستہ باشید نسبیہ آن کنید خواہ بجزیہ وخواہ بزکوٰۃ ولہذا آنچہ گرفتہ میشود از آنہا صرف نمودہ میشود در مصرف جزیہ پس ثابت شد کہ آن جزیہ است و بر زنان جزیہ نیست و دلیل علمای ما رح اینست کہ مال مذکور واجب شدہ است بسبب صلح و زن اہلیت این دارد کہ چنین مال واجب شود بران وآنچہ زفر و شافعی رح گفتہ اند کہ آنچہ گرفتہ میشود از آنہا صرف نمودہ میشود در مصرف جزیہ پس جواب آن اینست کہ مال مذکور در مصالح مسلمانان صرف نمودہ میشود چہ آن مال مال بیت المال ست و مصالح مسلمانان مصرف آن مال ست و این مصرف مختص بجزیہ نیست تا دلالت کند برانکہ مال مذکور جزیہ است و حاصل آنکہ مال مذکور جزیہ نیست لہذا در گرفتن آن شرائط جزیہ اعتبار نمودہ نشدہ است مسئلہ ۲ ۔ بر معتقان بنی تغلب جزیہ مقرر نمودہ میشود و ہم خراج بر زمین آنہا اگرچہ جزیہ وخراج از خواجہ آنہا گرفتہ نمیشود چنانچہ بر معتق قریشی جزیہ وخراج مقرر نمودہ میشود اگرچہ جزیہ وخراج از قریشی گرفتہ نمیشود و زفر رح گفتہ است کہ گرفتہ میشود از اموال آنہا دو چند آنچہ گرفتہ میشود از مسلمانان چنانچہ دو چند گرفتہ میشود از اموال بنی تغلب زیراچہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ معتق قوم از آن قوم ست لہذا صدقہ حرام ست بر معتق بنی ہاشم چنانچہ حرام ست بر بنی ہاشم

ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه قال وما جباه الامام من الخراج واموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماؤهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال بيت المال فانه وصل الى المسلمين من غير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراري على الآباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغون للقتال ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا سمي عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت

و علمای ما رح می گویند که گرفتن دو چند از بنی تغلب بنابر صلح و تخفیف است در حق آنها زیرا چه آن گرفته نمیشود از انها بطوریکه جزیه گرفته میشود از ذمیان بذلت و خواری و معتق ملحق نمیشود به آزاد کنندهٔ خود در امریکه تخفیف است در حق خواجه لهذا جزیه مقرر نموده میشود بر معتق مسلمان که نصرانیست بخلاف حرمت صدقه زیرا چه حرمت ثابت کرده میشود به سبب شبهه لهذا معتق هاشمی ملحق کرده میشود به هاشمی در حق حرمت صدقه ف سوال پس باید که بر معتق غنی صدقه حرام باشد چنانچه بر غنی حرام است و حال آنکه چنین نیست جواب ص حق صدقه بر معتق غنی حرام نیست بجهت آنکه غنی نیز اهلیت این دارد که صدقه حلال باشد در حق او ولیکن غنا مانع است و این معنی یافته نمیشود در حق معتق او واما هاشمی پس او اهلیت گرفتن صدقه ندارد اصلا زیرا چه او به سبب شرافت و کرامت خود محفوظ داشته شده است از گرفتن صدقه که چرک مردمان است پس معتق او نیز با او ملحق نموده شد در حرمت صدقه مسئله ـ بدانکه خراج و آنچه گرفته میشود از اموال بنی تغلب و آنچه هدیه فرستند اهل حرب برای امام و جزیه صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چون بنای سد بر سر حدود اسلام و بنای پل کوچک و بزرگ و نیز داده میشود از اموال مذکوره قضات مسلمانان و عمال آنها و علمای آنها بقدر آنچه کفایت کند آنها را و نیز داده میشود از اموال مذکوره قوت غازیان و قوت ذریات آنها زیرا چه اموال مذکوره مال بیت المال است چه آن اموال رسیده است به مسلمانان بغیر قتال و مال بیت المال مهیا و آماده است برای مصالح مسلمانان و غازیان عمل می کنند برای مسلمانان و نفقه ذریات واجب است بر آبای آنها پس اگر داده نشود غازیان را آنقدر که کفایت کند برای ذریات آنها هر آئینه آنها محتاج خواهند شد بسوی کسب برای نفقه ذریات پس آنها برای قتال فارغ نخواهند شد مسئله ـ اگر در اثنای سال بمیرد شخصی از غازیان وغیره که کفایت آنها در بیت المال مقرر است پس نمیرسد بوارث او چیزی از عطا که برای او مقرر بود زیرا چه آن عطا نوعی از صله است و دین نیست لهذا آنرا عطا می نامند پس آن مملوک او نمیشود پیش از قبض آن و ساقط میشود به سبب موت ف پس میراث نخواهد شد و در صورتیکه بمیرد در آخر سال مستحب آنست که آن عطا داده شود با قربای او زیرا چه او مشقت و محنت تمام کشیده است در عهده که داشت بدانکه عطا چیزیست که مقرر نموده نوشته باشد در دفتر سلطان برای غازیان و رزق آنکه ماهانه مقرر شده باشد برای [illegible] کذا فی العنایه

وأهل العطاء في زماننا مثل القاضي والمدرس والمفتي والله اعلم

باب احكام المرتدين

قال وإذا ارتد المسلم عن الإسلام والعياذ بالله عرض عليه الإسلام فإن كانت له شبهة كشفت عنه لأنه عساه اعترته شبهة فتزاح وفيه دفع شره بأحسن الأمرين إلا أن العرض على ما قالوا غير واجب لأن الدعوة بلغته

قال ويحبس ثلاثة أيام فإن أسلم وإلا قتل وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الإسلام حرا كان أو عبدا فإن أبى قتل وتأويل الأول أنه يستمهل فيمهل ثلاثة أيام لأنها مدة ضربت لإبلاء الأعذار وعن أبي حنيفة رح وأبي يوسف رح أنه يستحب أن يؤجله ثلاثة أيام طلب ذلك أو لم يطلب وعن الشافعي رح أن على الإمام أن يؤجله ثلاثة أيام ولا يحل له أن يقتله قبل ذلك لأن ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة يمكنه التأمل فقدرناه بالثلاث ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين من غير قيد الإمهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولأنه كافر حربي بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال وهذا لأنه لا يجوز تأخير الواجب لأمر موهوم

ص وأهل‌ها در این زمانه قاضی و مفتی و مدرس اند ف و در ابتدای اسلام عطا مقرر بود برای هر کس که فضیلتی میداشت در اسلام چون ازواج مطهره و فرزندان مهاجرین و انصار کذا فی الغایه والله اعلم ص

باب در بیان احکام مرتدان ف یعنی مسلمانانیکه برگشته باشند از دین اسلام ص مسئله ۱ — هرگاه برگردد مرد مسلمان از دین اسلام عرض اسلام نموده میشود بروی پس اگر در امر دین مر او را شبهه باشد که بسبب آن برگشته است از دین اسلام رفع آن شبهه نموده میشود و وجه عرض نمودن اسلام بروی اینست که شاید مر او را شبهه لاحق گشته باشد پس دفع شود بسبب عرض و چون طریق دفع نمودن شر مرتد دو نوع است یکی قتل دوم اسلام و اسلام احسن است بنسبت قتل پس دفع شر او آن بعرض اسلام نموده خواهد شد ولیکن عرض اسلام واجب نیست بنابر آنچه گفته اند فقها بجهت آنکه دعوت اسلام باو رسیده است مسئله ۲ — حبس نموده میشود مرتد سه روز پس اگر مسلمان شود فبها و اگر نه باز کشته آنرا و در جامع صغیر مذکور است که عرض اسلام نموده میشود بمرتد تا سه روز پس اگر ابا کند کشته میشود و تاویل آن اینست که اگر او مهلت خواهد مهلت داده میشود تا سه روز زیرا چه مدت سه روز مقرر است برای آزمایش عذرها و مروی است از ابی حنیفه و ابی یوسف رح که مهلت دادن تا سه روز مستحب است خواه او طلب مهلت نماید یا ننماید و مروی است از شافعی رح که واجب است بر امام که تاخیر نماید تا سه روز و جائز نیست مر او را که بکشد آنرا پیش از گذشتن سه روز زیرا چه ظاهر این است که مسلمان مرتد نمیشود مگر بسبب شبهه که لاحق شده باشد مر او را پس مدتی برای تامل ضرور است و تقدیر آن مدت به سه روز نموده شده و دلیل علمای ما رح آنست که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را ف و آن مقید نیست باینکه او را مهلت داده شود تا سه روز ص و همچنین پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه تبدیل دین خود نماید بکشید آنرا ف بدون تقیید مهلت سه روز ص و دوم اینست که مرتد کافر حربی است که دعوت اسلام باو رسیده است پس فی الحال کشته خواهد شد بغیر مهلت و سر آن اینست که قتل آن واجب است فی الحال و تاخیر واجب برای امر موهوم جائز نیست ف اما آنچه مذکور شد که مرتد کافر حربی است وجه آن اینست که او کافر است البته و مستامن نیست [illegible] ذمی هم نیست [illegible] پس ثابت شد که او کافر حربیست کذا فی الغایه

ولا فرق بين الحر والعبد لاطلاق الدلائل وكيفية توبته ان يتبرأ عن الاديان كلها سوى الاسلام لانه لا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه كفاه لحصول المقصود **قال** فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام عليه كره ولا شئ على القاتل ومعنى الكراهية ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الكفر مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعي رح تقتل لما روينا ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انه جناية مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشاركها فيها فتشاركها في موجبها ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء ولان الاصل تاخير الاجزية الى دار الآخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية **قال** ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها مولاها

ص و بدانکه فرق نیست در حکم مذکور میان مرتدیکه آزاد باشد و میان مرتدیکه بنده باشد بجهت آنکه دلیل آنحکم مطلق ست و شامل ست هر دو را مسئله سیم کیفیت توبه مرتد انیست که تبری نماید از جمیع ادیان سوای دین اسلام زیراچه هیچ مذهب و ملت نیست مر او را و اگر تبری نماید از دینیکه آنرا اختیار نموده بود کفایت می کند بجهت آنکه مقصود حاصل میشود مسئله نهم - اگر مرتد را کسی بکشد پیش از آنکه عرض اسلام نموده شد بروی مکروه است یعنی ترک مستحب ست و چیزی واجب نمیشود بر قاتل بجهت آنکه کفر حربی مباح میگرداند قتل آنرا و عرض اسلام بعد از رسیدن دعوت اسلام واجب نیست مسئله ۵ - اگر زن مسلمه مرتده گردد کشته نمیشود ولیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد و گفته است شافعی رح که کشته میشود بجهت حدیث مذکور و بجهت آنکه مرد کشته میشود بسبب ارتداد او که باین جهت که ارتداد جنایت عظیم ست پس عقوبت آن نیز باید که عظیم باشد که قتل ست و ارتداد زن نیز جنایت عظیم ست مانند ارتداد مرد پس عقوبت آن نیز قتل عقوبت مرد خواهد بود و دلیل علمای ما ح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام منع فرموده است از کشتن زنان ف و هیچ تفصیل نکرده است میان زن مرتده و میان زنیکه کافره اصلی باشد ص و دوم اینست که اصل در سزای گناه اینست که تاخیر نموده شود تا دار آخرت ف یعنی سزا در دار دنیا نموده نشود و موقوف باشد بر دار آخرت ص چه اگر در دار دنیا سزا داده شود خلل افتد در معنی ابتلاء ف یعنی آزمایش زیراچه مردمان از گناه باز خواهند ماند بسبب خوف جزا پس آنها بمنزله مجبور خواهند بود لهذا خلل واقع خواهد شد در ابتلاء کذا فی العنایه ص و در صورت ارتداد مرد عقوبت آن موقوف داشته نشد بر دار آخرت بجهت دفع ضرر شر او که بالفعل ست یعنی حرب نمودن وی و شر مذکور از زنان متصور نیست چه آنها صلاحیت این ندارد بخلاف مردان پس زن مرتده مانند آن زن خواهد بود که کافره اصلی باشد ف که کشتن آن منع ست پس همچنین کشتن مرتده نیز منع خواهد بود ص ولیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد زیراچه او ابا نموده است از ایفای حق او تعالی بعد از اقرار پس جبر نموده خواهد شد باینطور که حبس نموده خواهد شد تا ایفای حق مذکور نماید چنانچه حبس نموده میشود بجهت ایفای حق عباد و در جامع صغیر مذکور ست که جبر نموده میشود بر زن مرتده که باز اسلام آرد خواه آن حره باشد یا کنیز و کنیز را جبر کند خداوندش

اما الجبر فلما ذكرنا وضرب المولى لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل على الاسلام **قال** ويزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربي مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه **قال** وان مات او قتل على ردته انتقل ما اكتسبه في اسلامه الى ورثته المسلمين وكان ما اكتسبه في حال ردته فيئا وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح ومحمد رح كلاهما لورثته وقال الشافعي رح كلاهما فيء لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربي لا امان له فيكون فيئا ولهما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بينا فينتقل بموته الى ورثته ويستند الى ما قبيل ردته اذ الردة سبب الموت

اما جبر پس بنا بر وجه مذکور و اما جبر نمودن خواجه اش پس بجهت آنکه درین صورت رعایت حق خواجه و حق خدا تعالی هر دو میشود و مروی ست که هر روز باید زدن مرتد را بمبالغه تمام تا اسلام آرد مسئله ـ ملک مرتد زائل میشود از اموال وی بسبب ارتداد بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود باز مال بحال خود میشود چنانچه بود و گفته اند فقها که این نزد ابی حنیفه رح ست و نزد صاحبین رح ملک او زائل نمیشود زیرا چه مرتد مذکور مکلف ست و محتاج و شخصیکه چنین باشد باید که ملک او زائل نگردد ف زیرا چه انچه تکلیف داده شده است باو بدون ملک نمیتواند که بجا آرد و آنرا ص لهذا باقی خواهد ماند ملک او تا آنزمان که کشته شود و مانند شخصیکه حکم برجم و قصاص او نموده باشد قاضی و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مرتد حربی است مقهور زیر دست مایان ست تا آنزمان که کشته شود و قتل آن جائز نیست مگر بسبب حرب نمودن وی و این امر دلالت می کند بر اینکه ملک و مالکیت او زائل شود ولیکن چون دعوت نموده میشود او را بسوی اسلام بجبر امید است که باز مسلمان شود لهذا گفته شد که ملک او زائل میشود بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود چنان شمرده خواهد شد که او همیشه مسلمان است گویا مرتد نشده بود در حق زوال ملک یعنی ارتداد که سبب زوال ملک ست هیچ عمل نمیکند درین صورت و اگر باز مسلمان نشود بلکه بمیرد یا کشته شود در حالت ارتداد یا او لاحق شود بدار حرب و حکم کند قاضی بلحوق آن بدار حرب پس کفر او مستقر و ثابت میماند پس سبب مذکور عمل مینماید در زوال ملک لهذا زائل میشود ملک او مسئله ـ اگر بمیرد مرتد یا کشته شود در حالت ارتداد پس مال او که در حالت اسلام کسب نموده بود میرسد بوارثان او که مسلمان اند و انچه کسب کرده باشد در حالت ارتداد فیء میشود برای گروه مسلمانان ف یعنی داشته میشود در بیت المال ص و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که هر دو مال میرسد بوارثان او که مسلمانان اند و گفته است شافعی رح که هر دو مال فیء میگردد زیرا چه او در حالت کفر مرده است و مسلمان وارث کافر نمیشود و مرتد مذکور کافر حربی ست پس مال او فیء خواهد بود و دلیل صاحبین رح آنست که مرتد مذکور را انچه کسب کرده بود در حالت اسلام و انچه کسب کرده بود در حالت ارتداد همه مملوک او ست تا وقت موت بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد پس جمیع مال بسبب موت او انتقال خواهد کرد بسوی وارثان او باینطور که توریث وارثان مستند خواهد شد بسوی وقتیکه در آنوقت مرتد نشده بود زیرا چه ارتداد سبب موت ست ف پس چنان گردانیده خواهد شد که او کسب کرده است جمیع مال را در حالت اسلام و وارثان او وارث آن مال خواهند شد از وقت اسلام

فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفة رح انه یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجوده قبل الردة
ولا یمکن الاستناد فی کسب الردة لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده ثم انما یرثه من کان وارثا له حالة الردة وبقی
وارثا الی وقت موته فی روایة عن ابی حنیفة رح اعتبارا للاستناد وعنه انه یرثه من کان وارثا له عند
الردة ولا یبطل استحقاقه بموته بل یخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعنه انه یعتبر وجود الوارث عند الموت
لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه کالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبیع قبل القبض

ص پس مسلمان وارث مسلمان خواهد شد ف ولازم نمی آید که مسلمان وارث کافر شود ص و دلیل ابی حنیفه رح این است
که استناد توریث باینطور که مسلمان وارث مسلمان شود ممکن ست در مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام چه مال مذکور موجود بود پیش از
ارتداد که آن بمنزله موت ست و مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت ارتداد دران استناد توریث بطور مذکور ممکن نیست زیراچه آن مال موجود
نبود در حالت اسلام و برای استناد توریث وجود مال در وقت اسلام شرط است وبعد ازان باید دانست که وارث مرتد نمیشود مگر شخصیکه
وارث او باشد در حالت ارتداد ف باینطور که آزاد و مسلمان باشد ص وهمین صفت باقی ماند تا وقت مرگ مرتد ف یا لحوق او
بدار حرب واین را روایت کرده است حسن بن زیاد از ابی حنیفه رح ص واین بنا بر آنست که استناد معتبر است در ارث ف
و در استناد شرط است که مستند ثابت شود اولا وبعد ازان استناد آن نموده شود و در وقت ثبوت مستند ضرورست که صفت استحقاق
ارث یافته شود و دران صفت مذکوره این ست که مسلمان و آزاد باشد وهمچنین ضرورست که صفت مذکوره یافته شود در وقت استناد حتی اگر
مسلمان شود کسی از اقربای مرتد مذکور در حالت ارتداد او یا معتوق شود فرزندی مراد از علوقیکه حادث شده باشد در حالت ارتداد پس آنها
وارث آن مرتد نمیشوند بنا برین روایت ص و در روایت دوم از ابی حنیفه رح اینست که وارث آن میشود شخصیکه وارث آن باشد در حالت
ارتداد و بقای صفت استحقاق ارث تا حالت موت مرتد در کار نیست پس بنا برین روایت باطل نمیشود استحقاق شخصیکه وارث آن مرتد باشد
در حالت ارتداد بسبب مردن آن شخص بلکه قائم بمقام او میشود وارث او زیراچه ارتداد بمنزله موت ست ف پس برای استحقاق
ارث همان ارتداد معتبر خواهد بود واین را روایت کرده است ابو یوسف رح ص و روایت سوم اینست که وجود وارث معتبر است در وقت موت یا لحوق
وی بدار حرب ف واین را روایت کرده است محمد رح و گفته است در مبسوط که آن اصح ست ص زیراچه انچه حادث میگردد بعد از انعقاد سبب
پیش از تمامی آن بمنزله آنست که حادث شده باشد پیش از انعقاد سبب چنانچه فرزندیکه حادث گردد از کنیز مبیعه پیش از قبض مشتری ف یعنی فرزندیکه متولد
میشود از کنیز مبیعه بعد از بیع پیش از قبض مشتری بمنزله موجود اعتبار نموده میشود در وقت عقد و حتی اینکه آن معقود علیه میگردد و میباشد مقابل آن حصه از بها بخلاف فرزندیکه
متولد شود و بعد از قبض پس همچنین کسیکه یافته شده است در حالت ارتداد بمنزله آن وارث ست که یافته شده باشد پیش از ارتداد مرتد در حالت اسلام او پس او وارث آن مرتد خواهد شد

وترثه امرأته المسلمة اذا مات او قتل على ردته وهي في العدة لانه يصير فارا وان كان صحيحا وقت الردة والمرتدة
كسبها لورثتها لانه لاحراب منها فلم يوجد سبب الفئ بخلاف المرتد عند ابي حنيفة رح ويرثها زوجها المسلم ان
ارتدت وهي مريضة لقصدها ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق حقه بمالها بالردة
بخلاف المرتد **قال** وان لحق بدار الحرب مرتدا وحكم الحاكم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده وحلت
الديون التي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين وقال الشافعي رح يبقى ماله
موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا باللحاق من اهل الحرب
وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه
الا بقضاء القاضي لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء واذا تقرر موته ثبت الاحكام المتعلقة

ص مسئله - زن مرتده که مسلمه است وارث او میشود وقتیکه بمیرد یا کشته شود مرتد درحالیکه زن مذکوره در عدت نشسته باشد
ف بسبب فرقت بجهت ارتداد شوهر مذکور **ص** زیراچه شوهر مذکور درینصورت فار میگردد و اگرچه در وقت ارتداد مریض نباشد
مسئله - مال متروکه زن مرتده بوارثان میرسد خواه آن مال را کسب کرده باشد زن مذکوره در حالت اسلام یا در حالت ارتداد
زیراچه ذات آن زن معصوم الدم است وبسبب ارتداد عصمت خون او زائل نگردیده است لهذا او کشته نمیشود وچون عصمت خون او
باقی است وذات او معصوم الدم است پس عصمت مال او نیز زائل نخواهد شد چه مال تابع ذات است پس مال او فئی نخواهد شد بخلاف مرتد نزد
ابی حنیفه رح **ف** چه او فرق نموده است میان مال او که کسب کرده باشد آنرا در حالت اسلام و میان مال او که کسب نموده باشد آنرا در حالت
ارتداد زیراچه مرتد معصوم الدم نیست **ص** مسئله - شوهر زن مرتده که مسلمان است وارث او میشود اگر آن زن مرتده شده باشد
در حالت بیماری خود برای ابطال حق شوهر مذکور و اگر مرتده شده باشد آن زن در حالت صحت خود پس درینصورت شوهر مذکور وارث
او نمیشود زیراچه آن زن مرتده کشته نمیشود به سبب ارتداد پس حق شوهرش متعلق نمیشود بمال او به سبب ارتداد آن زن بخلاف مرتد مسئله - ا
اگر مرتد لاحق شود بدار حرب و حکم کند حاکم بلحوق او بدار حرب پس آزاد میشود مدبر او و ام ولد او و دین موجل او غیر موجل میگردد **ف** یعنی ادای
آن بالفعل واجب میشود **ص** و مالیکه کسب نموده بود آنرا در حالت اسلام میرسد بوارثان او که مسلمان اند و شافعی رح گفته است که مال او
موقوف میماند بدستور سابق زیراچه لحوق بدار حرب نوعی از غیبت است پس آن مانند غیبت او است در دار اسلام **ف** و درینصورت
مال او موقوف میماند همچنین در صورت لحوق او بدار حرب نیز موقوف خواهد بود **ص** و دلیل علمای ما رح اینست که مرتد به سبب لحوق بدار حرب
از جمله حربیان میگردد و حربیان بمنزله مرده اند در حق احکام اسلام به سبب انقطاع ولایت الزام از آنها چنانچه
ولایت الزام منقطع است از مرده پس لحوق بدار حرب بمنزله موت است و لیکن لحوق او بدار حرب مستقر نمیگردد مگر بقضای قاضی به سبب
آنکه احتمال مراجعت او بسوی دار اسلام باقی ست پس ضرورست که قاضی حکم کند بلحوق او بدار حرب تا آن لحوق ثابت شود و مستقر گردد
و هرگاه لحوق او بدار حرب بعد از حکم قاضی ثابت [شد] بمنزله موت او ست پس بعد از ان ثابت خواهد شد احکامیکه بموت تعلق دارد

وهي ما ذكرناها كما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثا عند لحاقه في قول محمد رح لان اللحاق هو السبب والقضاء لتقرره لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف رح وقت القضاء لانه يصير موتا بالقضاء والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهي على هذا الخلاف وتقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون تقضى مما اكتسبه في حال ردته قال العبد الضعيف عصمه الله هذه رواية عن ابي حنيفة رح وعنه انه يبدأ بكسب الاسلام وان لم يف بذلك يقضى من كسب الردة وعنه على عكسه وجه الاول ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب له الدين فيقضى كل دين من الكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة عنده

چون آزاد شدن مدبر وغیره که مذکور شد چنانچه این احکام ثابت میشود بسبب موت حقیقی و بعد ازان باید دانست که برای گرفتن میراث او اعتبار نموده است محمد رح که وارث مذکور وارث او باشد در وقت لحوق او بدار حرب زیراچه سبب وراثت همان لحوق مذکور ست و حکم قاضی اعتبار کرده شده است نگر برای تقرر آن یعنی بسبب حکم قاضی بلحوق مذکور احتمال مراجعت او بدار اسلام منقطع میشود در لحوق مذکور متقرر میگردد و ابو یوسف رح گفته است که وارث بودن وارث مذکور در وقت حکم قاضی معتبر ست زیراچه او بمنزله مرده شمرده میشود در وقت حکم قاضی ت قاضی بلحوق مذکور و بدانکه زن مرتده وقتیکه لاحق شود بدار حرب پس دران نیز همین اختلاف ست که مذکور شد و بدانکه دینیکه واجب شده باشد بر مرتد مذکور در حالت اسلام ادا نموده میشود از مال او که کسب نموده است آنرا در حالت اسلام و دینیکه واجب و لازم شده باشد برو در حالت ارتداد ادا نموده میشود از انچه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد قال رض این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و روایت دیگر آنست که دین او ادا نموده میشود اولا از مال او که کسب کرده است آنرا در حالت اسلام پس اگر وفا نکند آن مال بلکه بعد از دادن به اینان دین آنها باقی ماند پس درین هنگام آن دین باقی را ادا نموده میشود از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد و در روایت سوم از ابی حنیفه رح برعکس این روایت ست و وجه روایت اول اینست که هر یک ازان دو دین واجب شده است بنا بر سبب علحده زیراچه دین حالت اسلام واجب شده است به سبب عملیکه بآن کسب مال نموده است در حالت اسلام چون بیع و شرا مثلا و همچنین دین حالت ارتداد لازم شده است بسبب عملیکه بآن کسب مال نموده است در حالت ارتداد و چون سبب لزوم هر یک ازین دو دین مذکور علحده است پس هر یک ازان دو دین ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا بنا بر عملیکه سبب لزوم آن دین ست پس دین حالت اسلام ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت اسلام و دین حالت ارتداد ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد چه سبب حصول آن مال همان سبب لزوم آن دین ست و وجه روایت دوم اینست که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت اسلام مملوک او ست لهذا وارث او مالک آن میشود بخلافت و شرط این خلافت اینست که مال مذکور فارغ باشد از حاجت مورث و ادا نمودن دین او حاجت وی ست پس آن مقدم نموده خواهد شد بر حق وارثان و اما مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت ارتداد پس آن مملوک مرتد نیست زیراچه بسبب ارتداد اهلیت مالکیت باطل میشود نزد ابی حنیفه

فدينه يقضى منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضى منه كالذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه كذلك ههنا ووجه الثالث ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه وقال ابو يوسف ومحمد رح تقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجرى الارث فيهما والله اعلم

قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله في حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع في الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية

پس دین او از ان ادا نمودہ نخواہد شد مگر وقتیکہ متعذر باشد ادای آن از مال دیگر پس درین ہنگام ادا نمودہ خواہد شد از مال مذکور چنانچہ اگر ذمی بمیرد و وی را وارثے نباشد پس مال او برای جماعت مسلمانان میشود ولیکن ہمچنان اگر بر ذمہ آن ذمی دین باشد پس آن دین ادا نمودہ میشود از متروکہ او و ہمچنین مال مرتد کہ کسب نمودہ است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست ولیکن ہمچنان اگر بر ذمہ او دین باشد کہ ادای آن از مال دیگر متعذر نیست پس آن دین او ادا نمودہ خواہد شد از مال مذکور و وجہ سوم آنست کہ مالیکہ کسب نمودہ است آنرا مرتد در حالت اسلام حق وارثان ست و مالیکہ کسب نمودہ است آنرا در حالت ارتداد خالص حق او ست پس ادا نمودن دین او ازین مال اولی است مگر وقتیکہ ادای آن از مال مذکور متعذر باشد بایطور کہ مال مذکور بجہت ادای دین او وفا نکند پس درین ہنگام ادا نمودہ خواہد شد از مالیکہ کسب کردہ است آنرا در حالت اسلام بجہت آنکہ حق او مقدم ست بر حق وارثان ف سوال پیشتر معلوم شد کہ مالیکہ کسب نمودہ است آنرا مرتد در حالت ارتداد مملوک مرتد نیست و درینجا مذکور شد کہ آن خالص حق او ست و این تناقض ست جواب مراد ازین قول کہ آن خالص حق او ست آنست کہ حق دیگر بآن متعلق نیست چنانچہ متعلق میشود حق دیگر بمال مریض و ازین لازم نمی آید کہ آن مال مملوک او باشد تا تناقض لازم آید کذا فی النہایہ ص و صاحبین رح گفتہ اند کہ دین او ادا نمودہ میشود از ہر دو مال او چہ ہر دو مال مملوک او ست لہذا در ہر دو مال ارث جاری میشود مسئلہ ۱۲۔

جمیع تصرفات مرتد در اموال او در حالت ارتداد چون بیع و شرا و اعتاق و رہن و ہبہ موقوف ست پس اگر مسلمان شود صحیح میگردد آن تصرفات و اگر بمیرد یا کشتہ شود یا لاحق شود بدار حرب پس تصرفات او باطل میشود و این نزد ابی حنیفہ رح ست و صاحبین رح گفتہ اند کہ تصرفات او جائز ست در ہر دو صورت ف یعنی در صورتیکہ مسلمان شود و در صورتیکہ بمیرد یا کشتہ شود یا لاحق شود بدار حرب ص و باید دانست کہ تصرفات مرتد بر چہار نوع ست یکی نافذ بالاتفاق چون استیلاد و طلاق زیرا کہ استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقۃ ف حتی کہ اگر مرتد دعوت کند مر فرزند کنیز پسر خود را دعوت او صحیح میشود و کنیز مذکور ام ولد او میگردد و حال آنکہ کنیز مذکور مملوک پدر مذکور نیست حقیقۃ بلکہ پدر او را در کنیز مذکور شبہہ ملکیت ست ص و ہمچنین طلاق موقوف نیست بر ولایت تامہ ف چہ طلاق از بندہ نیز صحیح ست باوجود قصور ولایت او سوال بمجرد ارتداد فرقت واقع میشود میان مرتد و میان زنش پس بچہ صورت متصور شود طلاق و جواب صورت آن اینست کہ زن و مرد ہر دو معا مرتد شوند کذا فی الکافی

وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته الا ان عند ابي يوسف رح تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمد رح تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة رح انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد

ه دوم باطل بالاتفاق چون نکاح و ذبیحه زیرا چه صحت نکاح و ذبح موقوف بر ملت ست و مرتد را هیچ ملت نیست و سوم موقوف بالاتفاق چون عقد شرکت مفاوضه چه آن موقوف ست بر مساوات میان دین عاقدین و مساوات نیست میان دین مسلمان و مرتد و چهارم تصرفیکه در موقوف بودن آن اختلاف ست ف باینطور که نزد ابی حنیفه رح موقوف ست و نزد صاحبین رح موقوف نیست ه و آن تصرفات مذکوره است ف یعنی بیع و شرا و اعتاق و رهن و هبه ه و دلیل صاحبین رح اینست که صحت تصرفات مذکوره موقوف بر اهلیت ست و نافذ شدن آن موقوف بر ملک ست و شک نیست در اینکه اهلیت آن در مرتد متحقق ست چه او مخاطب و مکلف است و همچنین نزد ایشان شک نیست در مالکیت او چه بنا بر قاعده ایشان ملک او قایم ست پیش از موت او بنا بر آنچه سابق مذکور شده است ف که او مکلف و محتاج ست الی آخره پس ملک او باقی ست ه لهذا اگر بعد از ارتداد او بشش ماه فرزندی متولد شود از زن او که مسلمان ست پس آن فرزند وارث او میشود و اگر بمیرد فرزند او بعد از ارتداد او پیش از موت او پس آن فرزند وارث او نمیشود و هرگاه چنین شد پس صحیح خواهد شد تصرفات او که مذکور شد ولیکن نزد ابی یوسف رح صحیح میشود چنانچه صحیح میشود تصرفات صحیح البدن چه ظاهر همین ست که مرتد باز مسلمان خواهد شد بجهت آنکه شبهه آن زائل خواهد شد پس او کشته نخواهد شد و هرگاه چنین شد پس مرتد نیز مانند مرتده است در حق تصرفات و از محمد رح مروی ست که صحیح میشود تصرفات مرتد چنانچه صحیح میشود تصرفات مریض زیرا چه هر که انتقال میکند بسوی ملتی و اختیار میکند آنرا کمتر ست که ترک کند آنرا خصوصا در صورتیکه اختیار کند آنرا بعد از اعراض از دین قدیم که بر آن نشو و نما یافته است پس ظاهر همین ست که مرتد بسبب ارتداد کشته خواهد شد بخلاف مرتده چه آن کشته نمیشود و دلیل ابی حنیفه رح اینست که ملک مرتد زائل میشود و بزوال موقوف بنا بر آنچه سابق مذکور شده است و هرگاه زوال ملک و بقای آن موقوف ست پس تصرفات مذکوره نیز موقوف خواهد ماند چه بنای تصرفات مذکوره بر ملک ست و مرتد نزد او مانند حربی ست که آمده باشد در دار اسلام بغیر امان زیرا چه مرتد نیز حربی ست و در دار اسلام ست بغیر امان و حربی مذکور گرفته میشود و مقهور و مجبور میشود و تصرفات او موقوف میماند بر ظهور حال او که مملوک گردانیدن آنست یا کشتن یا گذاشتن بطریق منت و احسان پس همچنین تصرفات مرتد نیز موقوف خواهد ماند تا آنکه ظاهر شود که او مسلمان شده یا کشته شده در حالت ارتداد و جواب دلیل صاحبین رح

واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة لبطلان سبب العصمة في الفصلين فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل فان عاد المرتد بعد الحكم بلحاقه بدار الحرب الى دار الاسلام مسلما فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لان القضاء قد صح بدليل مصحح فلا ينقض ولو جاء مسلما قبل ان يقضي القاضي بذلك فكانه لم يزل مسلما لما ذكرنا واذا وطئ المرتد جارية نصرانية كانت له في حالة الاسلام فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر منذ ارتد فادعاه فهي ام ولد له والولد حر وهو ابنه ولا يرثه وان كانت الجارية مسلمة ورثه الابن ان مات على الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستيلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا كانت نصرانية والولد تبع لها لقربه الى الاسلام للجبر عليه فصار في حكم المرتد والمرتد

که مرتد مستحق قتل ست بسبب بطلان عصمت خون او چنانچه مستحق قتل ست حربی که بدار اسلام در آید بغیر امان بسبب بطلان عصمت خون او و استحقاق قتل باین سبب موجب خلل ست در اہلیت مستحق مذکور بخلاف زانی محصن و قاتل عمد چه آنها اگرچه مستحق قتل اند ولیکن سبب استحقاق آن بطلان عصمت نیست بلکه آن بطریق جزای جنایت ست و آن موجب خلل نیست در اہلیت لہذا تصرفات آنها صحیح و نافذ خواهد بود بخلاف مرتده چه او حربیه نیست لہذا کشته نمیشود مسئله ۳ ـ اگر مرتد بعد از حکم بلحوق بدار حرب مسلمان شده باز آید بدار اسلام پس آنچه بیابد از اموال خود در دست وارثان خود بعینه بگیرد آنرا زیرا چه وارث او گرفته بود آنرا بطریق خلافت مگر بجهت آنکه او مستغنی شده بود از اموال خود و هرگاه مسلمان شده باز آمد پس محتاج شد بسوی آن مال پس حاجت او مقدم داشته خواهد شد بر حق وارثان او و واپس خواهد گرفت آنرا از دست وارث خود بخلاف آنکه اگر مال مذکور در دست وارث او باقی نمانده باشد چه تاوان آن از وارث مذکور گرفته نخواهد شد زیرا چه وارث مذکور زائل کرده است آن مال را از ملک خود در وقتیکه آن جائز بود و نیز او بخلاف ام ولد و مدبر او چه آنها آزاد میشوند و مرتد مذکور را نمیرسد که آنها را باز در ملک خود در آرد زیرا چه حکم قاضی بآزادی آنها صحیح شده است بنابر دلیلیکه موجب صحت آنست پس حکم مذکور منقوض نخواهد شد مسئله ۴ ـ اگر مرتدی که بدار حرب رفته است مسلمان شده باز آید بدار اسلام پیش از حکم قاضی بلحوق او بدار حرب پس درین صورت او چنان شمرده میشود که مسلمان ست بدستور سابق و مرتد نگشته است چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۵ ـ اگر وطی کند مرتد کنیز نصرانیه را که در ملک او بود در حالت اسلام و کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت زیاده از شش ماه از وقت ارتداد او و دعوی آن فرزند نماید پس آن کنیز ام ولد او میگردد و آن فرزند فرزند او ست و آزاد و لیکن وارث او نمیشود و کنیز مذکوره اگر مسلمان شود پس فرزند مذکور وارث او میشود وقتیکه او بمیرد در حالت ارتداد یا لاحق شود بدار حرب اما صحت استیلاد پس بنابر آنست که صحت استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقة چنانچه سابق مذکور شده است و اما وارث شدن آن فرزند در صورتیکه مادرش مسلمان باشد و وارث نشدن در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد پس بجهت آنست که فرزند مرتد تابع پدر ست در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد چه پدر مذکور قریب ست بسوی اسلام زیرا چه او جبر نموده میشود بجهت مسلمان شدن و غالب ست که مسلمان خواهد شد و هرگاه چنین شد پس فرزند مذکور هم از مرتد شمرده خواهد شد و مرتد

لا یرث المرتد اما اذا كانت مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها خيرهما دينا والمسلم يرث المرتد واذا لحق
المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فيء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب
فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني
انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد
فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه
لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته
وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه واذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق
بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية
فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في
ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما

وارث مرتد نمیشود و در صورتیکه مادرش مسلمان ست پس فرزند مذکور مسلمان ست بتبعیت مادر و مسلمان وارث مرتد میشود مسئله ۱۶
اگر مرتد مع مال خود لاحق شود بدار حرب و بعد ازان لشکر مسلمانان غالب شوند بر مال مذکور پس درینصورت آن مال فیئ و غنیمت ست و اگر
مرتد لاحق شود و آنگاه بدار حرب و بعد ازان بیاید بدار اسلام و بگیرد مال خود را و ببرد آنرا بدار حرب و بعد ازان لشکر مسلمان غالب شوند بر مال
مذکور و وارثان آن مرتد بیابند آن مال را پیش از قسمت پس درینصورت آن مال وا داده میشود بوارثان مذکور زیراچه مال مذکور در صورت
اول مالی ست که دران ارث جاری نشده است و در صورت دوم ارث دران جاری شده است لهذا آن مال مملوک وارثان شده است
بسبب قضای قاضی بلحوق او بدار حرب پس وارث درینصورت مالک قدیم آن مال ست مسئله ۱۷ - اگر لاحق شود مرتد بدار حرب
درحالیکه او را بنده هست در دار اسلام و قاضی حکم کرد باینکه بنده مذکور برای پسر وی ست و پسر مذکور مکاتب کرد آن بنده را و بعد ازان
مرتد مذکور مسلمان شده بدار اسلام آمد پس آن عقد کتابت جائز ست و بدل کتابت و ولای آن میرسد بمرتد مذکور که مسلمان شده است
زیراچه عقد کتابت مذکور صحیح و نافذ شده است بجهت آنکه پسر مذکور مکاتب نموده است آن بنده را بعد از حکم قاضی بلحوق آن بدار
حرب و در آنوقت بنده مذکور تحت ولایت آن پسر بود لهذا عقد مذکور صحیح و نافذ شده است پس پسر مذکور که وارث پدر خود است بمنزله
وکیل او گردانیده شد و حقوق عقد مذکور راجع میشود بسوی موکل پس بدل کتابت مذکور برای پدر مذکور ست و بنده مذکور بعد از ادای
بدل کتابت آزاد خواهد شد از جانب او لهذا ولای آن او را خواهد رسید چه ولای اعتاق مر کسی راست که بنده آزاد شود از جانب او مسئله ۱۸ -
اگر قتل کند مرتد کسی را خطاءً و بعد ازان لاحق شود بدار حرب یا کشته شود در حالت ارتداد پس لازم می آید دیت آن در مالیکه کسب کرده است
آنرا مرتد مذکور در حالت اسلام فقط نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که دیت آن در هر دو مال اوست یعنی مالیکه کسب نموده است
آنرا در حالت اسلام و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد زیراچه عاقله مرتد دیت جنایت او نمی دهند چه عاقله دیت جنایت
قاتل نمیدهند مگر بسبب آنکه میان قاتل و میان عاقله او تناصر ست و تناصر میان مرتد و میان عاقله او باقی نیست پس دیت جنایت مرتد در مال
او خواهد شد و هر دو مال مال وی ست نزد صاحبین رح لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود نزد صاحبین رح چنانچه سابق مذکور شده است

وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده واذا قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلك فعلى القاطع نصف الدية في ماله للورثة اما الاول فلان السراية حلت محلا غير معصوم فاهدرت بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار اما المعتبر فقد يهدر بالابراء فكذا بالردة واما الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضي بلحاقه لانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى فاذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الخلاف الذي نبينه ان شاء الله تعالى **قال** فان لم يلحق واسلم ثم مات فعليه الدية كاملة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد وزفر رح في جميع ذلك نصف الدية لان اعتراض الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم ولهما ان الجناية

ونزد ابی حنیفہ رح مملوک او نیست مگر مالیکہ کسب کردہ است آنرا در حالت اسلام و مالیکہ کسب کردہ است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست لہذا نزد ابی حنیفہ رح مال اول میراث میشود و مال دوم فیئی میگردد **مسئلہ ۹۱** - اگر بریدہ کسی دست مسلمانی را عمداً و بعد ازان مرتد شد آن مسلمان و بعد ازان مرد در حالت ارتداد بسبب قطع دست یا لاحق شد بدار حرب و حکم کرد قاضی بلحوق آن بدار حرب و بعد ازان مسلمان شدہ باز آمد بدار اسلام و بعد ازان مرد بسبب قطع دست پس درین ہر دو صورت در مال قاطع دست نصف دیت لازم می آید برای وارثان مرتد مذکور اما در صورت اول پس بجہت آنکہ سرایت نمودن قطع دست اعتبار ندارد چہ آن قطع سرایت کردہ است در محل غیر معصوم کہ ذات مرتد ست پس معتبر نیست درین صورت مگر قطع دست فقط چہ قطع واقع شدہ است در حالت اسلام و دران حالت او معصوم بود لہذا نصف دیت لازم می آید بخلاف آنکہ اگر برید کسی دست مرتد را و بعد ازان مسلمان شود آن مرتد و بمیرد بسبب قطع مذکور چہ درین صورت چیزی از دیت لازم نمی آید زیرا چہ قطع دست درین صورت یافتہ شدہ است در حالت ارتداد لہذا آن ہدر است ہیچ اعتبار ندارد و چیزیکہ ہدر است باز معتبر نمیگردد و اما معتبر گاہی ہدر میشود چنانچہ در صورتیکہ ابرا نماید ولی جنایت پس ہمچنین ہدر خواہد شد بسبب ارتداد و اما در صورت دوم پس بجہت آنکہ مرتد مذکور درین صورت مردہ شمردہ میشود و موت قاطع سرایت ست یعنی اگر بریدہ شود دست کسی و بعد ازان بمیرد آنکس بسبب دیگر سرایت قطع دست متحقق نمیشود پس درین صورت نیز معتبر نماند مگر قطع دست لہذا نصف دیت لازم می آید و سرایت قطع بعد از مسلمان شدن او کہ بمنزلہ حیات ست معتبر نخواہد شد زیرا چہ آن اسلام حیات حادث ست پس حکم جنایت اول عود نخواہد کرد و بعد ازان واینکہ مذکور شد وقتی ست کہ قاضی حکم نمودہ باشد بلحوق او بدار حرب و اما اگر قاضی حکم نکردہ باشد بہ لحوق او بدار حرب خواہ او بدار حرب رفتہ باشد یا نرفتہ باشد و مرتد مذکور مسلمان شدہ و بعد ازان بمیرد بسبب قطع دست پس درین صورت بر قاطع دست دیت کامل لازم می آید و این نزد شیخین رح ست و محمد و زفر رح گفتہ اند کہ در جمیع این صورتہا نصف دیت واجب ست زیرا چہ بسبب مرتد شدن آن دست بریدہ بعد از قطع دست سرایت آن ہدر گشتہ است و بعد ازان آن سرایت بسبب مسلمان شدن او موجب دیت کامل نخواہد شد چنانچہ در صورتیکہ برید کسی دست مرتد را و بعد ازان او مسلمان شود و بمیرد بسبب قطع مذکور و دلیل شیخین رح اینست کہ در صورت مذکورہ جنایت قطع د

وردت علی محل معصوم وتمت فیه فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر بقیام العصمة فی حال بقاء الجنایة وانما المعتبر قیامها فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالة البقاء بمعزل من ذلک کله وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته وما بقی فلورثته وهذا ظاهر علی اصلهما لان کسب الردة ملکه اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفة رح فلان المکاتب انما یملک اکسابه بالکتابة والکتابة لا تتوقف بالردة فکذا اکسابه الا تری انه لا یتوقف تصرفه بالاقوی وهو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة فی دار الحرب

وارد شده است بر محل معصوم در وقت قطع دست که مسلمان بوده است و سرایت آن نیز در محل معصوم یافته شد چه آن دست بریده در وقت سرایت نیز مسلمان ست پس واجب خواهد شد دیت کامل که ضمان ذات انسان ست چنانچه دیت کامل لازم می آید اگر آن دست بریده اصلا مرتد نمی شد سر آن اینست که قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست چه از این که قیام آن معتبر ست در حالت انعقاد سبب که قطع دست ست مثلا و در حالت ثبوت حکم و حالت بقای جنایت نه حالت انعقاد سبب اوست و نه حالت ثبوت حکم آن پس قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست چنانچه قیام ملک در حالت بقای یمین معتبر نیست ف یعنی اگر بگوید کسی بنده خود را که اگر داخل شوی تو درین سرای پس آزادی باشی و بعد ازان بفروشد آن بنده را و بعد ازان باز خرید کند آنرا و بعد ازان بنده مذکور داخل شود در سرای مذکور آزاد میشود بنده مذکور اگرچه بعد از یمین در حالت بقای آن بنده مذکور در ملک آنکس نبود ص مسئله ۲- اگر مرتد شود مکاتب و بعد ازان لاحق شود بدار حرب و کسب کند مال را و بعد ازان گرفته آید مع مال مذکور و ابا کند از اسلام و مسلمان نشود و کشته شود پس مال مذکور در بدل کتابت داده میشود بخواجه او و اگر چیزی باقی ماند بعد از ادای بدل کتابت پس آن میرسد بوارثان او بالاتفاق و این بنا بر قاعده صاحبین رح ظاهر ست زیراچه مرتد آنچه کسب کند آنرا در حالت ارتداد پس آن مملوک او می گردد وقتیکه آن مرتد حر باشد پس همچنین آن مال مملوک مرتد خواهد بود وقتیکه او مکاتب باشد و اما نزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه مکاتب مالک کسب خود نمیشود مگر بسبب عقد کتابت و عقد مذکور بسبب ارتداد موقوف نمیگردد بلکه صحیح و نافذ میماند پس همچنین ملک نیز موقوف نخواهد شد بسبب ارتداد بلکه او مالک کسب خود خواهد شد و هرگاه کسب او مملوک اوست پس ادا نموده خواهد شد ازان بدل کتابت و آنچه باقی خواهد ماند بوارثان او خواهد رسید و سر آن اینست که تصرفات مکاتب موقوف نمیشود بسبب مانع قوی که رقیت ست پس بسبب مانع ضعیف که ارتداد ست بطریق اولی موقوف نخواهد شد ف اینکه مذکور شد که رقیت مانع قویست و ارتداد مانع ضعیف ست بنا بر آنست که بعض تصرفات مرتد صحیح و نافذ ست بالاتفاق چون استیلاد مثلا چنانچه سابق مذکور شده است و اکثر تصرفات او صحیح ست نزد صاحبین رح چون بیع و شرا و غیره و هیچ تصرف بنده نافذ نیست ص مسئله ۳- اگر زن و شوی هر دو مرتد شوند و لاحق شوند بدار حرب و حامله شود زن مذکوره در دار حرب

وولدت ولدا وولد لولدها ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فيئ لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد واصله التبعية فى الاسلام وهى رابعة اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالثة جر الولاء والاخرى الوصية للقرابة

وفرزند متولد شود و بعد از ان فرزند اورا فرزند متولد شود و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس فرزند و فرزند فرزند او همه فئی و غنیمت می گردد اما فرزند او بجهت آن فئی ست که زن مرتده مملوک گردانیده میشود پس فرزند او نیز بتبعیت او فئی و مملوک خواهد شد ف واما فرزند فرزند او پس بجهت آن فئی ست که او کافر اصلی ست و حربی و کافر اصلی فئی میشود پس او نیز فئی خواهد شد ص ولیکن بر فرزندان زن مذکور جبر نموده میشود بآنکه مسلمان شوند نه بر فرزند فرزند او و حسن رح روایت کرده است از ابی حنیفه رح که بر فرزند فرزند او نیز جبر نموده میشود برای مسلمان شدن بجهت تبعیت جد و باید دانست که چهار چیز ست که جد بمنزله پدر گردانیده میشود دران بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت جد بمنزله پدر گردانیده نمی شود یکی اسلام دوم صدقه فطر سوم جر ولاء چهارم وصیت برای ذی قرابت ف وصورت اسلام همان ست که مذکور شد و صورت صدقه فطر انیست که اگر پدر فقیر باشد یا بنده و جد آزاد و توانگر باشد پس درین صورت صدقه فطر برای پسر پسر بر جد واجب ست بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت واجب نیست و صورت جر ولاء انیست که نکاح کند کنیز معتقه را بنده و از آنها فرزندی متولد شود پس ولای آن فرزند برای مولای مادران ست و بعد از ان اگر پدر آن فرزند آزاد کرده شود پس ولای آن فرزند منجر می شود بسوی مولای پدرش و بسوے سیر سد پس اگر پدرش آزاد کرده نشود بلکه جدش آزاد کرده شود پس درینصورت ولای آن فرزند منجر میشود بسوی مولاے جدش بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت ولای آن منجر نمی شود بسوے مولای جدش و صورت وصیت براے ذی قرابت انیست که اگر وصیت کند شخصی برای ذی قرابت خود پس درین صورت پدر و مادرش داخل نمی شوند جد داخل می شود یا نه پس بنا بر روایت حسن جد نیز داخل نمی شود مانند پدر و بنا بر ظاهر روایت جد داخل مے شود کذا فی العنایه

قال وارتداد الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد رہ ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف رہ ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی رہ اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد لہما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلا ولانہ یلزمہ احکاما تشوبہا المضرۃ فلا یؤہل لہ ولنا فیہ ان علیا رض اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشہور ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی الاعتقاد علی ما عرف والحقائق لا ترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقباویۃ وہی من اجل المنافع وہو الحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرہا فلا یبالی بشوبہ ولہما فی الردۃ انہا مضرۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رہ لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ ومحمد رہ فیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیہم وہذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لا یعقل

باب البغاۃ

واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعۃ الامام

ص مسئلہ ۲۲ — ارتداد صبی عاقل معتبرست نزد ابی حنیفہ و محمد رح لہذا او را جبر نمودہ می شود برانکہ مسلمان شود ولیکن قتل کردہ نمیشود ف بلکہ حبس نمودہ میشود ص و ہمچنین اسلام صبی عاقل نیز معتبرست لہذا او وارث پدر و مادر نمیشود اگر آنہا کافر باشند و ابو یوسف رح گفتہ است کہ اسلام او معتبرست و ارتداد او معتبر نیست و زفر و شافعی رحمہما گفتہ اند کہ نہ اسلام او معتبرست و نہ ارتداد او و دلیل زفر و شافعی رح در باب عدم اعتبار اسلام صبی یکی اینست کہ صبی مذکور تابع پدر و مادرست در اسلام پس او اصل گردانیدہ نخواہد شد ف چہ میان اصالت و تبعیت منافات ست ص دوم اینست کہ اگر اسلام او معتبر شود لازم میشود مر او را احکامیکہ بسبب آن ضرر میرسد باو ف چون حرمان میراث و فرقت میان او و میان زن او کہ مشرکہ است ص پس اہل اسلام گردانیدہ نخواہد شد و دلیل ابی حنیفہ رح و ابی یوسف و محمد رح بمعتبر داشتن اسلام او یکی اینست کہ علی رض اسلام آوردہ درحالیکہ صبی بود و پیغمبر علیہ السلام صحیح و معتبر داشت اسلام وی را چنانچہ مشہورست کہ علی رض بآن افتخار مینمود دوم اینست کہ صبی مذکور تصدیق بدل و اقرار بزبان مینماید و این حقیقت اسلامست و حقیقت ہیچ چیز رد نمودہ نمیشود و آنچہ متعلق ست بحقیقت اسلام سعادت ابدی ست و نجات اخروی و این از اعظم منافع ست و حکم اصلی اسلام ست پس آن ثابت خواہد شد و بعد ازان بنا بر اسلام او آنچہ لازم میشود او را از ضرر ف چون حرمان میراث وغیرہ ص مضائقہ ندارد و دلیل ابی یوسف و زفر و شافعی رح بر معتبر نداشتن ارتداد صبی اینست کہ ارتداد او مضرت محض ست و دلیل ابی حنیفہ و محمد رح بر معتبر داشتن ارتداد اینست کہ ارتداد او حقیقۃ موجودست و حقیقت رد نمودہ نمیشود چنانچہ بجہت معتبر داشتن اسلام مذکور شد و باید دانست کہ صبی مذکور را جبر نمودہ میشود برانکہ مسلمان شود بعد از ارتداد چہ دران نفع اوست ولیکن کشتہ نمیشود بسبب ارتداد چہ آن عقوبت ست و عقوبت مرفوع ست در حق صبی چہ صبی محل ترحم ست و آنچہ مذکور شد حکم صبی عاقل ست و اما حکم صبی غیر عاقل پس ارتداد او معتبر نیست بالاتفاق زیرا کہ اقرار او دلالت نمیکند بر تغیر عقیدہ او و ہمین حکم دیوانہ است و مستی کہ عقل ندارد بمنزلہ دیوانہ است واللہ اعلم

باب در بیان احکام بغات ف یعنی باغیان و بدانکہ بیرون شوندگان از اطاعت

امام برحق چهار نوع ست یکی آنهااند که بیرون می شوند از اطاعت امام بغیر تاویل منعه باشد آنها را یا نباشد و بگیرند اموال مسلمانان را و قتل کنند آنها را و بترسانند رهروان را و این نوع را قطاع الطریق می گویند و حکم آنها سابق مذکور شده است و نوع دوم آنها اند که منعه ندارند و می گیرند اموال مسلمانان را و قتل می نمایند آنها را و می ترسانند رهروان را و لیکن تاویل دارند پس حکم این نوع نیز مانند حکم قطاع الطریق ست و سوم آنها اند که آنها را منعه و جمعیت ست و خروج کرده اند از اطاعت امام بنا بر تاویلے که به سبب آن تاویل گمان می برند که امام بر امر باطل ست که آن امر باطل موجب قتال ست با وے بنا بر زعم آنها خواه معصیت باشد آن امر باطل یا کفر و نام آنها خارجی ست و آنها حلال می دانند کشتن مسلمانان و گرفتن اموال آنها و بندے نمودن زنان مسلمانان را و تکفیر می کنند اصحاب رسول خدا علیه السلام را و حکم آنها نزد جمهور فقها و جمهور اهل حدیث مانند حکم باغیان ست و نوع چهارم گروه مسلمانان اند که خروج کنند از اطاعت امام برحق و حلال نمی دانند کشتن مسلمانان را و گرفتن اموال و بندی نمودن زنان مسلمانان را چنانچه خارجیان حلال می دانند و مراد از بغات همین گروه چهارم ست و بغات جمع باغی ست و بغی در لغت بمعنی طلب ست و هم بمعنی ظلم و تعدی و عدول از حق ست و در عرف فقها مشهور ست در ظلم و جور خاص یعنی خروج کردن از اطاعت امام برحق کذا فی فتح القدیر و امام برحق آن شخص ست که جامع باشد مر شرائط امامت را چون اسلام و حریت و عقل و بلوغ بیعت او نموده باشند گروهی از مسلمانان و آنها راضی باشند بامامت او و مقصود آن شخص اعلام دین اسلام باشد و تقویت مسلمانان و مسلمانان در امن باشند از وے بجان و مال و زنان خودها و عشر و خراج موافق شرع بگیرد و دهد از بیت المال حق علما و خطیبان و قاضیان و مفتیان و مدرسان و معلمان و حافظان و جز آن و عادل باشد در حق مسلمانان و هر که چنین نباشد پس او امام برحق نیست لهذا اعانت او واجب نیست بلکه واجب است خروج کردن بر او و قتال نمودن با وے تا آن زمان که براه راست بیاید و راست گردد یا کشته شود کذا فی معدن الحقائق نقلاً عن الفوائد

دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم لان عليا رض فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه
اهون الامرين ولعل الشر يندفع به فيبدأ به ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤه فان بدؤه قاتلهم حتى يفرق
جمعهم قال العبد الضعيف هكذا ذكره القدوري رح في مختصره وذكر الامام المعروف بخواهرزاده رح ان
عندنا يجوز ان يبدأ بقتالهم اذا تعسكروا واجتمعوا وقال الشافعي رح لا يجوز حتى يبدؤا بالقتال حقيقة
لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح عنده ولنا ان الحكم يدار
على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار
على الدليل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم يشترون السلاح ويتأهبون للقتال ينبغي ان ياخذهم
ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الامكان والمروي عن ابي حنيفة رح
من لزوم البيت محمول على حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرة
فان كانت لهم فئة اجهز على جريحهم واتبع موليهم دفعا لشرهم كيلا يلتحقوا بهم وان لم يكن لهم

ص مسئله ۱ — باید امام را که دعوت نماید آنها را بسوی طاعت خود وبفهماند آنها را امر حق تا دفع شود شبهه که آنها به سبب
آن باغی شده اند بجهت آنکه علی رضی الله عنه چنین معامله نموده بود با اهل حروراء که قریه ایست در نواح کوفه وآنها خارجی بودند
ص وبجهت آنکه آن دعوت وفهمانیدن آسان تر است از قتال شاید که شر آنها به سبب آن امر آسان مندفع شود وحاجت به قتال
نیفتد پس باید که اول دعوت نموده شود بسوی طاعت امام وفهمانیده شود آنها را ونباید امام را که سبقت نماید در قتال آنها بلکه
هرگاه آنها قتال شروع نمایند قتال کند با آنها حتی که متفرق گردد جماعت آنها قال رض همچنین ذکر کرده است قدوری رح
در مختصر خود وامام خواهرزاده رح گفته است که نزد علمای ما رح جائز است امام را که شروع نماید در قتال آنها وقتیکه آنها لشکر کشی نموده جمع شوند
وشافعی رح گفته است که قتال با آنها جائز نیست تا آن زمان که آنها شروع نمایند در قتال حقیقة زیرا چه قتل مسلمان جائز نیست مگر بجهت
دفع وباغیان مسلمانان اند بخلاف کافران چه شروع کردن در قتال آنها جائز است زیرا چه کفر موجب اباحت قتل است نزد شافعی رح
ودلیل علمای ما رح اینست که مدار شروع نمودن در قتال آنها بر امریست که دلالت کند بر اینکه آنها قتال خواهند کرد ولشکر کشی
واجتماع آنها وسرکشی نمودن آنها از طاعت امام دلالت می کند بر آن وسر آن اینست که اگر انتظار نماید امام تا آن زمان
که آنها شروع نمایند در قتال حقیقة پس بسا است که بعد از آن دفع آنها ممکن نباشد پس ضرورست که مدار شروع نمودن در قتال آنها
بر امر مذکور باشد برای دفع شر آنها مسئله ۲ — وقتیکه مطلع شود امام بر اینکه باغیان خرید می کنند سلاح واسباب جنگ را وتیاری
قتال می نمایند پس باید که درین هنگام بگیرد آنها را وحبس کند آنها را تا از بغاوت باز مانند وتوبه نمایند تا شر آنها مندفع باشد بقدر امکان
وآنچه مروی است از ابی حنیفه رح که وقت واقع شدن فتنه در میان مسلمانان واجب است بر هر مسلم که از فتنه کناره کند وخانه خود را
لازم گیرد پس این محمول است برصورتیکه امام نباشد ودرصورت بودن امام اعانت امام حق واجب است بشرط توانائی وقدرت مسئله ۳
اگر باشد مر باغیان را گروهی وجماعتی که هر که بگریزد از معرکه لاحق شود بآن گروه وجماعت پس درینصورت زخمی آنها را زود باید کشت
وتعاقب باید کرد مر کسی را که بگریزد از معرکه تا آن زخمی بگریخته لاحق نشود به جماعت مذکوره ودفع شود شر آن واگر نباشد مر باغیان را

فئة لم يجهز على جريحهم ولم يتبع موليهم لاندفاع الشر دونه وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ما ذكرناه ان المعتبر دليله لا حقيقته ولا يسبي لهم ذرية ولا يقسم لهم مال لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو القدوة في هذا الباب وقوله في الاسير تاويله اذا لم يكن لهم فئة فان كانت يقتل الامام الاسير وان شاء حبسه لما ذكرنا ولانهم مسلمون والاسلام يعصم النفس والمال ولا باس بان يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون اليه وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز والكراع على هذا الخلاف له انه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رضي الله عنه قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع الاعلى ويحبس الامام اموالهم ولا يردها عليهم ولا يقسمها حتى يتوبوا فيردها عليهم اما عدم القسمة

جماعت مذکوره پس درینصورت کشته نمیشوند و زخمی آنها و نه تعاقب نموده میشود مر کسی را که پشت دهد از معرکه زیرا چه شر آن دفع میشود بدون قتل و شافعی رح گفته است که در هر دو صورت کشته نمیشود و زخمی آنها و نه تعاقب نموده میشود کسیکه بگریزد زیرا چه قتل آنها جائز نیست مگر برای دفع و هرگاه زخمی شد باغی یا گریخت و ترک قتال نمود پس درین هنگام قتل او برای دفع باقی نمانده پس جائز نخواهد شد قتل او و جوابش اینست که مدار کشتن آنها بر دلیل قتال ست نه بر حقیقت قتال چنانچه سابق مذکور شد ف و در صورتیکه مر آنها جماعتی باشد که گریخته و زخمی با آنها لاحق شود و دلیل قتال موجود ست **ص مسئله ۴** بندی و مملوک نموده نمیشود ذریات باغیان و تقسیم نموده نمیشود میان مسلمانان اموال آنها و دلیل آن یکی اینست که علی رض در روز جنگ جمل امر فرموده بود که کشته نمیشود اسیری و نه مملوک کرده اینده شود نساء و ذریت و نگرفته شود مال و علی رض درین باب امام و مقتدا است و باید دانست که آنچه در قول علی رض مذکور شد که کشته نمیشود اسیر پس تاویل آن اینست که کشته نمیشود اسیر وقتیکه نباشد مر آنها را جماعتی که با آنها لاحق شود و اسیر اگر گذاشته شود اما در صورتیکه مر آنها را چنین جماعت باشد پس درینصورت امام مختارست اگر خواهد قتل کند اسیر آنها را و اگر خواهد حبس کند آنرا تا او لاحق نشود بجماعت مذکوره و دوم اینست که باغیان مسلمانان اند و اسلام موجب عصمت جان و مال است **مسئله ۵** باک نیست در اینکه اگر سلاح باغیان بدست آید پس با آن سلاح قتال نمایند مسلمان با آنها وقتیکه مسلمانان محتاج باشند بآن و شافعی گفته است که این جائز نیست و همچنین اختلاف ست در اسپ آنها که بدست آید و دلیل شافعی رح اینست که آن مال مسلمان ست پس جائز نیست انتفاع بآن مگر برضای مالک و دلیل علمای ما رح یکی اینست که علی رض قسمت نموده است سلاح باغیان را میان یاران خود در بصره و این قسمت بجهت حاجت بود و نه برای تملیک و دوم اینست که امام را میرسد که بگیرد سلاح وغیره را از اسباب جنگ از مال غیر باغی و تقسیم کند آنرا میان غازیان برای استعمال عند الحاجت پس تصرف مذکور در مال باغی بطریق اولی جائز خواهد شد مر امام را و سر آن اینست که الحاق ضرر ادنے برای دفع ضرر اعلے جائز ست و امام را باید که حبس کند اموال باغیان را نه و اپس دهد آنرا با آنها و نه تقسیم کند آنرا تا آن زمان که آنها توبه کنند و هرگاه توبه نمایند پس دهد اموال آنها را با آنها اما عدم تقسیم مال مذکور

فلما بيناه وأما الحبس فلدفع شرهم بكسر شوكتهم ولهذا يحبسها عنهم وإن كان لا يحتاج إليها إلا أنه يبيع الكراع لأن حبس الثمن أنظر وأيسر وأما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فيها

قال وما جباه أهل البغي من البلاد التي غلبوا عليها من الخراج والعشر لم يأخذه الإمام ثانيا لأن ولاية الأخذ له باعتبار الحماية ولم يحمهم فإن كانوا صرفوه في حقه أجزى من أخذ منه لوصول الحق إلى مستحقه وإن لم يكونوا صرفوه في حقه فعلى أهله فيما بينهم وبين الله تعالى أن يعيدوا ذلك لأنه لم يصل إلى مستحقه قال العبد الضعيف رح قالوا لا إعادة عليهم في الخراج لأنهم مقاتلة فكانوا مصارف وإن كانوا أغنياء وفي العشر إن كانوا فقراء فكذلك لأنه حق الفقراء وقد بيناه في الزكوة وفي المستقبل يأخذه الإمام لأنه يحميهم فيه لظهور ولايته ومن قتل رجلا وهما من عسكر أهل البغي ثم ظهر عليهم فليس عليهم شئ لأنه لا ولاية لإمام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب وإن غلبوا على مصر فقتل رجل من أهل المصر رجلا من أهل المصر عمدا

پس بجهت قول علی رض ست و بجهت آنست که باغیان مسلمانند و اسلام موجب عصمت جان و مال ست چنانچه سابق مذکور شد و اما حبس اموال آنها پس بجهت آنست که شر آنها دفع شود بسبب شکستن شوکت آنها لهذا حبس نموده میشود و اموال آنها اگرچه مسلمانان بآن محتاج نباشند ولیکن باید که بفروشند از اموال آنها اسب را زیراچه نگاه داشتن بهای آن آسان ست و نافع ست در حق مالک و اما واپس دادن مال مذکور بآنها بعد از توبه پس بجهت آنست که علت حبس آن زائل شد بعد از توبه و مال مذکور غنیمت نیست

مسئله - اگر باغیان گرفته باشند خراج یا عشر از اهل بلاد که باغیان بران غالب شده بودند پس جائز نیست امام را که بار دیگر خراج یا عشر بگیرد از آنها زیراچه ولایت گرفتن آن مر امام را از رعایا بجهت حمایت آنهاست و در صورت مذکوره امام حمایت آنها نموده است پس اگر باغیان صرف نموده باشند آن عشر و خراج را در مصرف آن پس کافی ست در حق کسانیکه عشر و خراج مذکور را از آنها گرفته بودند باغیان و ادا میشود عشر و خراج که بر ذمه آنها واجب بود زیراچه حق بمستحق آن رسید اگر باغیان آنها صرف نموده باشند در مصرف آن پس درینصورت از روی دیانت واجب ست بر اهل آن بلاد که باز دهند عشر و خراج را زیراچه آنچه سابق داده بودند بمصرف آن نرسیده ست قال مؤلف فقها گفته اند که باز دادن خراج بر آنها واجب نیست زیراچه باغیان نیز غازیانند که قتال مینمایند با کافران پس آنها مصرف خراج اند اگرچه آنها غنی باشند و همچنین باز دادن عشر نیز واجب نیست بر آنها در صورتیکه باغیان فقرا باشند چه عشر حق فقرا است و در زمان آینده امام خواهد گرفت خراج و عشر از آنها زیراچه او در آن زمان حمایت آنها مینماید و ولایت او بر آنها ظاهر ست

مسئله - اگر شخصی از لشکر باغیان قتل کند شخصی دیگر را از لشکر آنها و بعد از ان لشکر امام عادل غالب شود بر باغیان پس قصاص یا دیت گرفته نمیشود از قاتل مذکور زیراچه ولایت امام عادل بر وی ظاهر نبود در وقت قتل پس قتل مذکور موجب قصاص یا دیت نیست مانند قتل در دار حرب ف یعنی اگر مسلمانی قتل کند مسلمانی را در دار حرب و بعد از ان مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید همچنین درینجا نیز زیراچه علت آن که انقطاع ولایت امام ست در وقت قتل در هر دو صورت یافته می شود

مسئله - اگر غالب شوند باغیان بر شهرے و عمداً قتل کند یکی از اهل آن شهر دیگری را از ساکنان شهر مذکور

ثم ظهر على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم تجر على اهله احكامهم وأُزعجوا قبل ذلك وفي ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغي وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعي رح واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا يأثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم وقال الشافعي رح في القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابة رض رواه الزهري رض ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدفع كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لا بد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية

بعد از آن لشکر امام عادل غالب شود بر شهر مذکور و باغیان بیرون کرده شوند از آن شهر پیش از آنکه احکام آنها جاری شده باشد بر اهل شهر مذکور پس درین صورت قصاص گرفته شود از قاتل مذکور زیرا چه درین صورت ولایت امام منقطع نشده است از شهر مذکور پس قصاص واجب خواهد شد۔ مسئله — اگر قتل کند غیر باغی باغی را پس آن قاتل وارث آن مقتول میشود در صورتیکه علاقه وراثت باشد میان آنها چون پدر و پسر بلا خلاف و اگر باغی مر غیر باغی را بکشد و بگوید که بر حق بوده ام و الحال هم برین ثابت ام که بحق کشته ام اورا پس درین صورت نیز قاتل وارث مقتول میشود و اگر بگوید قاتل مذکور که من دیده و دانسته بناحق کشته ام اورا پس درین صورت قاتل وارث مقتول نمیشود و اینکه مذکور شد نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفته است که در هر دو صورت قاتل وارث مقتول نمیشود و همین است قول شافعی رح است و بنای این اختلاف بر آنست که غیر باغی وقتیکه هلاک کند جان یا مال باغی را چیزی بر او لازم نمی آید نه دیت نه قصاص و نه ضمان مال و نه گنهگار میشود زیرا چه غیر باغی مامور است باینکه قتال نماید با باغیان برای دفع شر آنها و باغی اگر قتل کند غیر باغی را واجب نمیشود بر او دیت و قصاص ولیکن گنهگار میشود و این نزد علمای ما رح است و نزد شافعی رح بنا بر قول قدیم او واجب میشود بر او دیت و قصاص و ضمان مال و همچنین اختلاف است در صورتیکه پس مرتدی که لاحق شده است بدار حرب بعد از آن که تلف کرده است جان یا مال کسی را و دلیل شافعی رح اینست که باغی مذکور تلف کرده است مال معصوم را یا کشته است انسان معصوم را پس واجب خواهد شد بر او ضمان آن چنانچه همین حکم است اگر تلف جان یا مال کند مرتد پیش از آنکه شوکت حاصل شود و [illegible] و دلیل علمای ما رح اجماع صحابه رض است چنانچه روایت کرده است آنرا زهری رح و وجه دیگر اینست که باغی مذکور تلف کرده است آنرا بنا بر تاویل فاسد و تاویل فاسد مثل تاویل صحیح است در حق دفع وجوب ضمان وقتیکه بتاویل فاسد شوکت نیز داشته باشد چنانچه اگر حربی قتل کند مسلمانی را در حربی ضمان آن لازم نمی آید بعد از آنکه حربی مذکور مسلمان شود زیرا چه او صاحب شوکت و صاحب تاویل بود و سر آن اینست که برای اجرای احکام بر مکلف الزام یا التزام ضرور است و درین صورت نه التزام موجود است از باغی چه در قتل غیر باغی را چه در اعتقاد او کشتن آن مباح است بنا بر تاویل فاسد و نه الزام احکام است چه باغی چه ولایت امام منقطع است از حق او

لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالزام اعتقادا
بخلاف الاثم لانه لا منعة في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق
فلا يمنع الارث ولابي يوسف رح في قتل الباغي العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع
والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا في حق الارث ولهما فيه ان الحاجة
الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاؤه على ديانته فاذا
قال كنت على الباطل لم يوجد الدافع فوجب الضمان **قال** ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة
وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه
من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا ما لا يقاتل
به الا بصنعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

بسبب آنکه باغی صاحب منعه است بخلاف پیش از تحقق منعه چه در آن وقت ولایت امام منقطع نیست و بخلاف وقتیکه بلا تاویل قتل کند
چه درین صورت الزام وجوب ضمان ثابت ست بنا بر اعتقاد او بخلاف گناه چه باغی گنهگار میشود بسبب قتل کردن غیر باغی اگرچه
او صاحب منعه است و منعه مانع لزوم گناه نیست چه لزوم گناه بجهت حق شارع ست و منعه او متحقق نیست در حق شارع و هرگاه این قاعده
ثابت شد پس باید دانست که کشتن غیر باغی مر باغی را ناحق نیست بلکه حق ست پس آن نه مانع ارث خواهد بود و نه موجب ضمان و دلیل
ابی یوسف رح در صورتیکه قتل کند باغی مر عادل را انیست که تاویل فاسد معتبر نمیشود مگر برای دفع ضمان لهذا ضمان واجب نخواهد شد و معهذا
او وارث نخواهد شد زیراچه وارث شدن موقوف بر ثبوت استحقاق ارث ست و تاویل فاسد برای ثبوت استحقاق ارث معتبر نیست
پس او وارث مقتول نخواهد شد و دلیل طرفین رح در صورت مذکوره انیست که قریب وارث قریب میشود دیگر باین جهت که قرابت سبب
استحقاق وراثت ست و آن موجود ست و حرمان از وراثت نیست مگر بسبب قتل که عارض ست پس حاجت ست بسوی دفع حرمان
که عارض شده است و تاویل فاسد صلاحیت دفع آن دارد چنانچه صالح است برای دفع وجوب ضمان پس تاویل فاسد اعتبار کرده
خواهد شد برای دفع حرمان ولیکن شرط آن انیست که قاتل مذکور ثابت باشد بر تاویل مذکور و بر اعتقاد خود پس اگر بگوید که اکنون
معلوم شد که من او را ناحق کشته ام پس درینصورت ضمان آن بر او واجب خواهد شد زیراچه تاویل مذکور که دافع بود یافته نشده
درین هنگام مسئله ۱ — فروختن سلاح و حربه دیگر بدست باغیان در لشکر آنها مکروه است زیراچه فروختن سلاح بدست باغی
اعانت ست بر معصیت و باک نیست در فروختن سلاح در شهر چون کوفه مثلا بدست اهل شهر یا بدست کسیکه معلوم نیست که او از جمله باغیان نیست
اگرچه او در حقیقت از گروه باغیان باشد زیراچه در شهرها غلبه اهل عدل و صلاح ست و بدانکه مکروه نیست مگر فروختن عین سلاح بدست
باغیان و اما فروختن چیزیکه سلاح ازان ساخته میشود چون آهن مثلا پس آن مکروه نیست چنانچه مکروه است فروختن معازف یعنی
آلات لهو چون طنبور و غیره ص و فروختن چوب مکروه نیست و برهمین قیاس ست فروختن انگور و خمر یعنی فروختن انگور بدست کسیکه
خمر خواهد ساخت ازان مکروه نیست اگرچه فروختن خمر حرام ست والله اعلم بالصواب

کتاب اللقیط

اللقیط سمی بہ باعتبار مآلہ لما انہ یُلقط والالتقاط مندوب الیہ لما فیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب **قال** اللقیط حرٌ لان الاصل فی بنی آدم انما ھو الحریۃ وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب ونفقتہ فی بیت المال ھو المروی عن عمر وعلی رض ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال لہ ولا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال لہ ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالضمان ولھذا کانت جنایتہ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولایۃ الا ان یأمرہ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولایۃ **قال** فان التقطہ رجل لم یکن لغیرہ ان یأخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ لسبق یدہ فان ادّعی مدعی

کتاب در بیان احکام لقیط

ف باید دانست کہ لقیط در لغت عبارت ست از چیزیکہ بر داشتہ شود از زمین و بعد ازان غالب استعمال آن در کودکی ست کہ انداختہ باشند آنرا کسی در راہ و در شرع عبارت ست از فرزندیکہ انداختہ باشند آنرا اہل آن بسبب خوف درویشی یا بسبب آنکہ از ننگ زنا محفوظ مانند **ص** فرزند مذکور را لقیط بجہت آن میگویند کہ آن بر داشتہ خواہد شد از زمین بالاخرہ پس تسمیۂ آن بطریق مجاز باعتبار مآل اول **ف** و باید دانست کہ شخصیکہ بر دارد لقیط را از زمین آنرا ملتقط میگویند **ص** **مسئلہ ۱** ـ بر داشتن لقیط مستحب و مندوب ست بجہت آنکہ دران احیای وی ست و این وقتی ست کہ وی را گمان غالب نباشد باینکہ اگر نخواہد بر داشت آنرا خواہد مرد واما وقتیکہ وی را این گمان باشد پس بر داشتن آن واجب ست **مسئلہ ۲** ـ لقیط آزاد ست بجہت آنکہ اصل در بنی آدم آزادی ست و دار اسلام کہ دران یافتہ شدہ است آن لقیط نیز دار آزاد ست پس آزاد خواہد بود و بجہت آنکہ آزاد اکثر ست نسبت مملوک در دار اسلام پس آن آزاد خواہد بود و بجہت آنکہ اقل تابع اکثر ست در حکم **مسئلہ ۳** ـ نفقۂ لقیط واجب میشود در بیت المال بجہت آنکہ ہمین مرویست از عمر و علی رض و بجہت آنکہ آن مسلمان ست و عاجز ست از کسب بسبب صغر و ہیچ مال ندارد و نہ خویش و اقربا پس آن مانند جا ماندہ ست کہ مال نداشتہ باشد و بجہت آنکہ وقتیکہ بمیرد لقیط مذکور و ہیچ وارث نگذارد پس میراث وی میرسد بہ بیت المال کہ مال مسلمانان ست پس آن نفقہ نیز در مال مسلمانان خواہد بود زیراچہ نفع آن بآنہا عائد میشود پس نقصان آن نیز بسوی آنہا عائد خواہد شد و لہذا دیت آن واجب میشود در بیت المال اگر قتل بخطا نماید کسی را **مسئلہ ۴** ـ ملتقط آنچہ نفقہ دادہ باشد بہ لقیط واپس نخواہد گرفت از وی چہ او متبرع ست در دادن نفقہ باو زیراچہ ولایت نیست مر او را بر وی پس واپس نخواہد گرفت مگر وقتیکہ نفقہ دادہ باشد مر او را بامر قاضی پس درین ہنگام دین میشود آن نفقہ بر ذمۂ لقیط زیراچہ ولایت قاضی عام ست پس میرسد او را کہ بگیرد نفقۂ مذکور را از لقیط **مسئلہ ۵** ـ اگر شخصی بر داشت لقیط را از زمین پس نمیرسد دیگری را کہ بگیرد آن لقیط را از دست وی زیراچہ حق محافظت لقیط مذکور باو ثابت گشتہ است بسبب آنکہ دست او سابق رسیدہ است بران و اگر کسی دعوی لقیط مذکور از ملتقط نماید

انه ابنه فالقول قوله معناه اذا ادعى الملتقط نسبه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه
يتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويعير بعدمه
ثم قيل يصح في حقه دون ابطال يد الملتقط وقيل يبتنى عليه بطلان يده ولو ادعاه الملتقط
قيل يصح قياسا واستحسانا والاصح انه على القياس والاستحسان وقد عرف في الاصل
وان ادعاه اثنان ووصف احدهما علامة في جسده فهو اولى به لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة
كلامه وان لم يصف احدهما علامة فهو ابنهما لاستوائهما في السبب ولو سبقت دعوة احدهما
فهو ابنه لانه ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الآخر البينة لان البينة اقوى واذا وجد

که آن پسر من ست پس قول مدعی معتبر ست از روی استحسان و این وقتی ست که ملتقط دعوی نسب آن ننماید ف و اگر ملتقط نیز
دعوی نماید که آن پسر من ست پس درینصورت ملتقط اولی ست زیرا چه در دعوی هر دو برابر اند و یکی ازان که ملتقط است
ذو الید ست پس او ترجیح دارد بر دیگری ص و مقتضای قیاس اینست که قول مدعی مذکور مقبول نباشد زیرا چه باطل میشود
بسبب آن حق ملتقط و وجه استحسان اینست که دعوی مدعی مذکور اقرار ست بچیزیکه نافع ست در حق صغیر مذکور زیرا چه شرف نسب
حاصل میشود مر آن صغیر را و عیب و ننگ عدم نسب برطرف میشود از وی بسبب دعوی مذکور و بعد ازان بدانکه بعضی گفته اند که
اقرار مذکور صحیح ست در حق ثبوت نسب لقیط نه در حق ابطال قبضه ملتقط پس آن گرفته نخواهد شد از دست ملتقط و بعضی گفته اند که اگر
نسب ثابت شد باطل میشود قبضه ملتقط نیز ف زیرا چه از لوازم ثبوت نسب اینست که پدر را حق ست به محافظت پسر خود و نسبت غیر
ص مسئله — اگر ملتقط بگوید که این لقیط پسر من ست بعد ازان که گفته باشد که آن لقیط ست پس بعضی گفته اند که
قول وی صحیح ست از روی قیاس و استحسان هر دو زیرا چه او دعوی چیزی مینماید که در دست وی ست و کسی منازع آن نیست
و باطل میشود بسبب آن قبضه غیر و صحیح اینست که از روی استحسان صحیح ست و از روی قیاس صحیح نیست چنانچه در مبسوط مذکور ست
ف اعنی بجهت آنکه ملتقط مذکور متناقض ست چه او اولا گفته بود که طفل مذکور لقیط ست و بعد ازان میگوید که آن پسر
وی ست و وجه استحسان اینست که این تناقض در امر خفی ست چه جائز ست که متولد شده باشد از زن وی آن فرزند و ویرا
معلوم نباشد و بعد ازان معلوم شد ویرا ص مسئله — اگر دعوی نمایند دو شخص معا ف باینطور که بگویند لقیطه در دست
فلان ست پسر من ست ص و بیان نماید یکی از آنها علامتی را در بدن آن لقیط پس آن لقیط میرسد بوی زیرا چه ظاهر حال
شاهد وی ست بجهت آنکه علامت در بدن او موافق گفته وی ست و اگر بیان ننماید هیچ یکی از آنها علامت را پس آن لقیط پسر
هر دو کس ست زیرا چه آن هر دو برابر اند در سبب و اگر یکی از آنها سابق دعوت نموده باشد پس آن لقیط پسر وی ست زیرا چه حق
او ثابت شده در زمانی که کسی مزاحم آن نیست مگر وقتیکه بینه قائم کند دیگر زیرا چه بینه اقوی ست مسئله — اگر یافته شود لقیط

في مصر من امصار المسلمين او في قرية من قراهم فادعى ذمي انه ابنه ثبت نسبه منه وكان
مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغير وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو يضره
فصحت دعوته فيما ينفعه دون ما يضره وان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة كان
ذميا وهذا الجواب فيما اذا كان الواجد ذميا رواية واحدة وان كان الواجد مسلما في هذا المكان او ذميا في
مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ففي رواية كتاب اللقيط اعتبر المكان لسبقه وفي كتاب الدعوى في
بعض النسخ اعتبر الواجد وهو رواية ابن سماعة عن محمد رح لقوة اليد الا ترى ان تبعية الابوين فوق
تبعية الدار حتى اذا سبي مع الصغير احدهما يعتبر كافرا وفي بعض النسخ اعتبر الاسلام نظرا للصغير
ومن ادعى ان اللقيط عبده لم يقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان يقيم البينة انه عبده
فان ادعى عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ينفعه وكان حرا لان المملوك قد تلد له الحرة

در شهری از شهرهای مسلمانان یا در دیهی از دیههای مسلمانان و دعوی نماید ذمی که آن پسر من ست پس ثابت میشود نسب وی از ذمی مذکور و خواهد
آن لقیط مسلمان و این از روی استحسان ست زیراچه دعوی مدعی مذکور متضمن ست دو چیز را یکی اقرار نسب که آن نافع ست در
حق صغیر دوم ابطال اسلام که ثابت ست بسبب بودن آن صغیر در دار اسلام و آن مضرت ست در حق وی پس صحیح خواهد بود
دعوت آن در چیزیکه نافع ست برای صغیر نه در چیزیکه مضرت ست و اگر یافته شود لقیط در دیهی از دیههای ذمیان یا در کلیسیا یا در کنشت پس
آن ذمی خواهد بود و این روایت واحد ست یعنی متفق علیه است وقتیکه بر داشته باشد ذمی لقیط را از مکان های مذکوره و اگر
بر داشته باشد لقیط را از مکان های مذکوره مسلمانی یا بر داشته باشد آنرا ذمی از مکان مسلمانان پس دران اختلاف روایت ست
و در کتاب اللقیط از مبسوط مذکور ست که معتبر درینصورت مکان ست نه ملتقط ف یعنی اگر در مکان مسلمانان یافته شود پس آن
لقیط مسلمان ست و گرنه ذمی خواه بر داشته باشد آنرا مسلمان یا کافر ص و وجه آن اینست که لقیط مذکور سابق در آن مکان
یافته شده است و در بعضی نسخه کتاب الدعوی از مبسوط مذکور ست که معتبر درینصورت ملتقط ست ف یعنی اگر بر داشته باشد
آنرا مسلمانی پس آن لقیط مسلمان ست و اگر بر داشته باشد ذمی پس آن لقیط ذمی ست ص و این را روایت نموده است
ابن سماعه از محمد رح و وجه آن اینست که قبضه قوی ست به نسبت مکان بجهت آنکه اگر مادر و پدر را قید نموده از دار حرب آرند مع صغیر بدار اسلام
پس آن صغیر کافر ست بتبعیت مادر و پدر و ازین معلوم میشود که قبضه قوی ست به نسبت مکان و در بعض نسخه کتاب الدعوی معتبر اسلام ست
بجهت شفقت بر حال صغیر ف یعنی اگر یافته شود آن صغیر در مکان ذمیان و بر داشته باشد آنرا مسلمانی پس آن مسلمان ست و اگر یافته باشد
آن صغیر را ذمی در مکان مسلمان پس آن صغیر مسلمان است نیز ص مسئله ۹ — اگر شخصی دعوی نماید که لقیط بنده اوست پس مقبول نیست دعوی وی
بجهت آنکه ظاهر اینست که آن لقیط آزاد است پس آن لقیط بنده نخواهد بود مگر وقتیکه بینه قائم کند مدعی بر اینکه آن بنده وی ست و
بعد ازان بدانکه اگر بنده دعوی نماید که این لقیط پسر من ست ثابت میشود نسب وی ازان زیراچه آن نافع ست و آن لقیط آزاد
خواهد بود زیراچه فرزند بنده آزاد میباشد وقتیکه متولد شده باشد از زن حره و مملوک میباشد وقتیکه متولد شده باشد از کنیز پس در مملوک بودن آن فرزند شک ست

فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك والحر في دعوته اللقيط اولى من العبد والمسلم اولى من الذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبارا للظاهر وكذا اذا كان مشدودا على دابة وهو عليها لما ذكرنا ثم يصرفه الواجد اليه بامر القاضي لانه مال ضائع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل يصرفه بغير امر القاضي لانه للقيط ظاهرا وله ولاية الانفاق وشراء ما لابد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة **قال** ولا تصرفه في مال الملتقط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك يتحقق بالراي الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما **قال** ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها **قال** ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله **قال** ويؤاجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يؤاجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك

پس حریت آن صغیر که ظاهر حال دلالت میکند بران باطل نخواهد شد بسبب شک و بدانکه حر در دعوت لقیط اولی ست به نسبت بنده و مسلمان اولی ست به نسبت ذمی بجهت آنکه دعوت حر و مسلمان نافع ست در حق صبی و اگر یافته شود با لقیط مالی باینطور که بسته باشد بعضوی از اعضای وے پس مال مذکور مال لقیط ست زیراچه ظاهر حال دلالت میکند بران و همچنین اگر بسته باشد مال در عضوی از اعضای ستوری که بران لقیط باشد پس آن مال مال لقیط مذکور ست بنا بر وجه مذکور و بعد ازان باید که صرف نماید ملتقط مذکور آن مال را در حاجت آن صغیر بامر قاضی زیراچه کسی مالک آن مال معلوم نیست و قاضی را ولایت ست که چنین مال را صرف کند در چنین مصرف و بعضی گفته اند که میرسد ملتقط را که صرف نماید مال مذکور در حاجت آن لقیط بغیر امر قاضی زیراچه ظاهر انیست که آن مال لقیط است و ملتقط را ولایت ست که نفقه دهد به لقیط و خریده کند چیزی را که ضرور باشد در کار برای آن چون طعام و لباس **مسئله** ۱۰ـ جائز نیست که ملتقط تزویج نماید لقیط را با کسی بجهت آنکه او را ولایت تزویج آن نیست زیراچه سبب ولایت مذکور که قرابت یا ملکیت یا سلطنت ست یافته نمیشود و همچنین جائز نیست که ملتقط تصرف نماید در مال لقیط بنا بر قیاس آن بر مادر **ف** یعنی چنانچه مادر را حق محافظت فرزند صغیر ست و نمیرسد او را که تصرف نماید در مال او همچنین ملتقط را نیز **ه** و سر آن انیست که ولایت تصرف در مال صغیر ثابت میشود برای اینکه مال صغیر زیاده شود و آن متحقق نمیشود مگر به دو چیز یکی عقل کامل و دیگر شفقت وافر و در هر واحد ازین دو کس یافته نمیشود مگر یکی ازان دو چیز **ف** یعنی مادر اگرچه شفقت وافر دارد و لیکن عقل کامل ندارد و ملتقط اگرچه عقل کامل دارد ولیکن شفقت وافر ندارد **ه** و جائز ست ملتقط را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به لقیط چه درین نفع محض ست برای لقیط و لهذا میرسد صغیر را که خود قبض نماید موهوب را وقتیکه عاقل باشد همچنین میرسد مادر صغیر را و وصی مادر را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به صغیر **مسئله** ۱۱ـ میرسد ملتقط را که تسلیم نماید لقیط را در دبستان بجهت آموختن حرفه زیراچه این از باب تعلیم و تادیب ست و محافظت حال وی و میرسد ملتقط را که باجاره دهد لقیط را قال رض این روایت نموده است قدوری رح در مختصر خود و در جامع صغیر مذکور ست که جائز نیست ملتقط را که باجاره دهد لقیط را و این را ذکر نموده است در باب کراهیت و همین صحیح ست و وجه روایت قدوری انیست که اجاره دادن از باب تادیب ست و وجه روایت جامع صغیر انیست که ملتقط را نمیرسد

اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملکه علی مانذکره فی الکراهیة ان شاء الله تعالی

کتاب اللقطة

قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یاخذها لیحفظها و یردها علی صاحبها لان الاخذ علی هذا الوجه ماذون فیه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء و هو الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا و اذا کان کذلک لا تکون مضمونة علیه و کذلک اذا تصادقا انه اخذها للمالک لان تصادقهما حجة فی حقهما فصار کالبینة و لو اقر انه اخذه لنفسه یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه و بغیر اذن الشرع و ان لم یشهد الشهود علیه و قال الآخذ اخذته للمالک و کذبه المالک یضمن عند ابی حنیفة رح و محمد رح و قال ابو یوسف رح لا یضمن و القول قوله لان الظاهر شاهد له لاختیاره الحسبة دون المعصیة و لهما انه اقر بسبب الضمان و هو اخذ مال الغیر و ادعی ما یبرئه و هو الاخذ لمالکه و فیه وقع الشک فلا یبرأ و ما ذکر

که تلف نماید منفعت لقیط را پس او مانند عم است بخلاف مادر چه او را میرسد که تلف منفعت مذکوره نماید بنا بر انچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی در کتاب الکراهت والله اعلم

کتاب اللقطه

ف بدانکه لقطه عبارت است از مالیکه بیابد آنرا شخصی افتاده بر زمین و بگیرد آنرا تا نگاهدارد بطریق امانت و باید دانست که لقیط و لقطه هر دو بمعنی متقارب است و فرق همین قدر است که لقیط مستعمل است در انسان و لقطه در غیر انسان ص مسئله ۱- لقطه امانت است در دست ملتقط یعنی بردارنده آن وقتیکه گواه گرفته باشد بر اینکه او میگیرد آنرا تا محافظت آن نماید و واپس خواهد داد آنرا به مالکش زیرا چه گرفتن آن باینطور باذن شرع است بلکه گرفتن آن افضل است نزد اکثر علمای رح و این وقتیست که خوف ضائع شدن نباشد و اما وقتیکه خوف آن باشد پس واجب است برداشتن آن بنا بر انچه فقها گفته اند و هرگاه چنین شد پس آن مضمون نخواهد بود ف یعنی زمان لقطه واجب نخواهد شد یعنی بر ملتقط ف وقتیکه هلاک شود در دست وی ص و همچنین ضمان آن واجب نمیشود بر ملتقط وقتیکه ملتقط و مالک آن هر دو متفق باشند بر اینکه او گرفته بود آنرا برای مالک آن زیرا چه اتفاق آنها حجت است در حق هر دو پس اقرار مالک باینکه گرفته است آنرا برای مالک خواهد بود مانند آنکه گواه آرد ملتقط بر اینکه آنرا گرفته است برای مالک و اگر ملتقط اقرار نماید که گرفته ام آنرا برای خود واجب میشود بر وی ضمان باجماع زیرا چه او گرفته است مال غیر را بغیر اذن آن و بغیر اذن شارع مسئله ۲- اگر ملتقط گواه نگرفته باشد در وقت اخذ باینکه میگیرم این لقطه را برای مالک و بعد از آن اختلاف نمایند مالک و ملتقط و بگوید ملتقط که گرفته ام آنرا برای مالک و تکذیب آن نماید مالک پس ضمان آن واجب میشود نزد ابی حنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که ضمان واجب نمیشود و معتبر قول ملتقط است زیرا چه ظاهر حال شاهد وی ست بجهت آنکه ظاهر اینست که او اختیار نموده باشد ثواب را نه معصیت را و دلیل طرفین رح اینست که ملتقط اقرار نموده است به سبب ضمان که گرفتن مال غیر است و بعد از ان دعوی مینماید چیزی را که به سبب آن بری میشود از ضمان یعنی میگوید که آنرا گرفته ام برای مالک و درین شک است پس او بری نخواهد شد از ضمان و انچه ابو یوسف رح گفته است

من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس **قال** فان كانت اقل من عشرة دراهم عرّفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدّر محمد رح في الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رح لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راى المبتلى به وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى راى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى عرّفه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغي ان يعرفها في الموضع الذي اصابها وفي المجامع فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها وان كانت شيئا يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان

که ظاهر حال شاهد ملتقط است پس جواب آن اینست که ظاهر حال چنانچه دلالت می کند بر اینکه ملتقط گرفته است آنرا برای مالک همچنین دلالت میکند بر اینکه او گرفته است آنرا برای خود زیرا چه ظاهر اینست که تصرف کننده عمل نماید برای خود نه برای غیر پس میان هر دو ظاهر حال تعارض ست **ف** لهذا هر دو ساقط خواهد شد **ص مسئله ۳**- بدانکه بجهت اشهاد کفایت میکند اینقدر که بگوید ملتقط بگواهان که اگر بشنوید کسی را که میجوید لقطه را پس او را راه نمائید بسوی من خواه لقطه جنس واحد باشد یا متعدد زیرا چه لقطه اسم جنس ست **ف** شامل ست مر واحد و کثیر را **ص مسئله ۴**- اگر لقطه کمتر از ده درم باشد باید که ملتقط تعریف آن نماید چند روز یعنی هر قدر که مصلحت داند و اگر ده درم باشد یا زیاده ازان پس تعریف آن نماید تا یکسال قال بعض این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و گفته است محمد رح در مبسوط که تعریف آن نماید یکسال خواه مال قلیل باشد یا کثیر و همین قول مالک و شافعی رح ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصی که بردارد لقطه را باید که تعریف آن نماید تا یکسال و هیچ تفصیل نکرده است میان مال قلیل و کثیر و وجه روایت اول اینست که تقدیر آن بیکسال وارد شده است در لقطه صد دینار که برابر هزار درم ست و ده درم و آنچه زیاده ازان ست مانند هزار درم ست در حق قطع دست سارق آن و در حق حلت وطی نه در حق وجوب زکوة لهذا واجب نموده شد که تعریف لقطه نماید تا یکسال بجهت احتیاط و آنچه کمتر از ده درم ست مانند هزار درم نیست در هیچ یکی ازین امور لهذا تفویض نموده شد بسوی رای ملتقط که مبتلی ست بآن و بعضی گفته اند که صحیح اینست که هیچ چیز ازین تقدیرها لازم نیست و تفویض نموده میشود امر تعریف آن بسوی رای ملتقط پس باید که او تعریف آن نماید تا آنزمان که در غالب ظن او این باشد که صاحب لقطه مذکور طلب آن نخواهد نمود بعد ازین و بعد ازان ملتقط لقطه مذکوره را تصدق نماید و انچه که مذکور شد حکمیست که لقطه ازان جنس باشد که باقی بماند و فاسد نمیگردد و اگر لقطه ازان جنس باشد که فاسد میشود و باقی نماند پس باید که تعریف آن نماید تا آنزمان که خوف فساد آن نباشد و هرگاه که خوف فساد آن باشد باید که تصدق کند آنرا باید دانست که ملتقط را باید که تعریف لقطه نماید در موضعی که یافته است آنرا و در موضع انبوه مردمان زیرا چه سبب تعریف در مکان مذکور اغلب ست که خواهد رسید بمالک آن **مسئله ۵**- اگر لقطه ازان جنس باشد که معلوم ست که مالک آن درخواست نخواهد کرد چون خسته خرما و پوست انار پس آن بمنزله اینست

يكون التقاطه اباحة حتى جاز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه مبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح **قال** فان جاء صاحبها والا تصدق بها ايصالا للحق الى المستحق وهو واجب بقدر الامكان وذلك بايصال عينها عند الظفر بصاحبها وايصال العوض وهو الثواب على اعتبار اجازته التصدق بها وان شاء امسكها رجاء الظفر بصاحبها **قال** فان جاء صاحبها يعني بعد ما تصدق بها فهو بالخيار ان شاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته والملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف على قيام المحل بخلاف بيع الفضولي لثبوته بعد الاجازة فيه وان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقا للعبد كما في تناول مال الغير حالة المخمصة وان شاء ضمن المسكين اذا هلك في يده لانه قبض ماله بغير اذنه وان كان قائما اخذه لانه وجد عين ماله **قال** ويجوز الالتقاط في الشاة والبقر والبعير وقال

که انداخته است آنرا مالک آن بطریق اباحت حتی که جائز است انتفاع با آن بغیر تعریف ولیکن آن میماند در ملک مالک بجهت آنکه تملیک مجهول صحیح نیست ف بخلاف اباحت ص مسئله - اگر ملتقط تعریف لقطه نماید و بیاید مالکش را فبها وگرنه ملتقط مختار است اگر خواهد تصدق نماید آنرا زیراچه رسانیدن حق به مستحق آن واجب است بقدر امکان و آن متحقق میشود باینطور که برساند عین لقطه را بمالکش وقتیکه بیابد او را و باینطور که تصدق نماید آنرا تا عوض آن که ثواب است بمالکش برسد بنابر آنکه مالک اجازت تصدق با آن خواهد داد وقتیکه خبر تصدق باو خواهد رسید و اگر خواهد پیش خود نگهدارد باین توقع که از مالک لقطه ملاقات خواهد شد و خواهد داد آنرا بوی مسئله - اگر بیاید مالک لقطه را ملتقط بعد از آن که تصدق نموده باشد آنرا پس آن مالک مختار است اگر خواهد جاری و ثابت دارد تصدق مذکور را پس خواهد رسید بوی ثواب آن زیراچه ملتقط اگرچه تصدق نموده است باذن شرع ولیکن مالک اذن آن نداده است پس موقوف خواهد ماند بر اجازت آن ولیکن فقیر مالک آن میشود پیش از اجازت و صحت اجازت آن موقوف نیست بر قیام محل بخلاف بیع فضولی ف یعنی اگر فضولی بیع نماید صحت اجازت آن موقوف است بر قیام محل که مبیع است ص بجهت آنکه مشتری مالک آن میشود بعد از اجازت و اگر خواهد مالک لقطه ضمان آن بگیرد از ملتقط زیراچه او داده است لفقیر مال را بدون اذن مالک آن ف سوال باید که ضمان برو لازم نیاید زیراچه او تصدق نموده است آنرا باذن شارع جواب ص تصدق نمودن وی باذن شارع منافی وجوب ضمان نیست بجهت حق مالک چنانچه اگر بخورد کسی مال غیر را در حالت مخمصه ف چه درینصورت واجب میشود ضمان باوجودیکه او ماذون است از جانب شارع بخوردن مال مذکور همچنین درینجا نیز ص و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مسکین وقتیکه هلاک شده باشد لقطه در دست وی زیراچه او قبض نموده است مال غیر را بغیر اذن وی و اگر لقطه موجود باشد در دست مسکین خواهد گرفت آنرا مالک مذکور زیراچه او یافت عین مال خود را ف سوال سابق مذکور شده است که فقیر مالک آن میشود پیش از اجازت مالک پس باید که حق استرداد نباشد مر مالک را جواب ثبوت ملک مانع حق استرداد نیست چنانچه واهب را میرسد که واپس بگیرد هبه را باوجودیکه موهوب له مالک آن میشود بعد از قبض آن ص مسئله - مستحب است التقاط در گوسپند و گاو و شتر و گفته است

مالك والشافعي رح اذا وجد البعير والبقر في الصحراء فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس
لهما ان الاصل في اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع واذا كان معها ما يدفع عن نفسها
يقل الضياع ولكنه يتوهم فيقضي بالكراهة والندب الى الترك ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها فيستحب
اخذها وتعريفها صيانة لاموال الناس كما في الشاة فان انفق الملتقط عليها بغير اذن
الحاكم فهو متبرع لقصور ولايته عن ذمة المالك وان انفق بامره كان ذلك دينا على صاحبها لان
للقاضي ولاية في مال الغائب نظرا له وقد يكون النظر في الانفاق على ما نبين واذا رفع ذلك الى الحاكم
نظر فيه فان كان للبهيمة منفعة آجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ابقاء العين على ملكه من غير الزام
الدين عليه وكذلك يفعل بالعبد الآبق وان لم يكن لها منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قيمتها
باعها وامر بحفظ ثمنها ابقاء له معنى عند تعذر ابقائه صورة وان كان الاصلح الانفاق عليها
اذن في ذلك وجعل النفقة دينا على مالكها لانه نصب ناظرا وفي هذا نظر من الجانبين

مالک و شافعی رح وقتیکه بیابد کسے شتر یا گاو را در صحرا پس افضل اینست که بگذارد آنرا و گرفتن آن مکروه است و در التقاط اسپ
نیز همین اختلاف ست و دلیل مالک و شافعی رح اینست که اصل در گرفتن مال غیر حرمت ست و مباح نمی شود مگر بخوف آنکه اگر
نگیرد ضائع خواهد شد و هرگاه لقطه چنان باشد که دفع می نماید سباع را از ذات خود ف چون گاو که دفع می نماید
سباع را بشاخ و لگد و شتر و اسپ که دفع می نماید سباع را بگزیدن و لگد ص پس خوف ضائع گشتن آن کمتر است و لیکن
توهم ضائع گشتن ست لهذا حکم نموده شد که گرفتن مکروه است و مستحب اینست که بگذارد آنرا و دلیل علمای ما رح این است که گاو
و شتر و اسپ لقطه است و توهم ضائع گشتن آنهم ست لهذا مستحب است گرفتن آن و تعریف آن تا مال مردمان محفوظ ماند
چنانچه مستحب ست گرفتن گوسپند نزد همه پس اگر نفقه دهد ملتقط بلقطه های مذکوره بغیر امر قاضی پس او متبرع ست زیرا که
وی را ولایت نیست بر مالک لقطه و اگر نفقه داده باشد بامر قاضی خواهد شد آن نفقه دین بر ذمه مالک آن زیرا چه
مر قاضی را ولایت ست در مال غائب بجهت شفقت بر حال وی و دادن نفقه شفقت ست بر غائب در بعض اوقات چنانچه
بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالے و اگر قضیه لقطه پیش قاضی برند باید که او ملاحظه نماید دران پس اگر لقطه مذکوره قابل
دادن اجاره باشد ف چون گاو و شتر و اسپ ص پس باید که اجاره دهد آنرا و نفقه آن دهد از اجرت آن زیرا چه
درینصورت ستورهای مذکوره مملوک مالک می ماند بی آنکه بروی دین لازم شود و نیز باید که همین معامله نماید در صورت بنده
گریخته و اگر لقطه مذکور قابل دادن اجاره نباشد ف چون گوسپند مثلا ص و خوف این باشد که اگر
نفقه دهد آنرا ملتقط پس آن نفقه تا بمقدار قیمت آن خواهد رسید باید که بفروشد آنرا و امر نماید که نگاه دارد بهای آنرا تا باقی ماند لقطه
از روی معنی که قیمت آنست زیرا چه باقی ماندن صورت آن متعذر ست درینصورت و هرگاه اگر قاضی مصلحت بیند درانکه نفقه باید داد
امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گردانید بر ذمه مالک ستور زیرا چه قاضی منصوب ست برای شفقت در حال مردمان و در دادن نفقه
شفقت ست بر حال مالک و ملتقط هر دو ف اما در حق مالک بجهت آنکه درعین مال او باقی میماند و در حق ملتقط بجهت آنکه نفقه وی دین میشود بر ذمه مالک

قالوا انما یأمر بالانفاق یومین او ثلثة ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظهر مالکها فاذا لم یظهر یأمر ببیعها لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الانفاق مدة مدیدة قال رض وفی الاصل شرط اقامة البینة وهو الصحیح لانه یحتمل ان یکون غصبا فی یده ولا یأمر فیه بالانفاق وانما یأمر به فی الودیعة فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للقضاء وان قال لا بینة لی یقول القاضی له انفق علیه ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا یرجع ان کان غاصبا وقوله فی الکتاب وجعل النفقة دینا علی صاحبها اشارة الی انه انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطة اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وهذه روایة وهو الاصح قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط منعها منه حتی یحضر النفقة لانه حیی بنفقته فصار کانه استفاد الملک من جهته فاشبه المبیع واقرب من ذلک

ص وگفته اند فقهاء که قاضی امر نخواهد کرد بدادن نفقه مگر دو روز یا سه روز باین توقع که پیدا خواهد شد مالک آن و اگر مالک آن پیدا نشود امر نماید بفروختن آن زیراچه همیشه دادن نفقه بآن انبیخ برکندن آنست پس شفقت [illegible]ست در دادن نفقه تا مدت دراز ف یعنی زیاده از سه روز ص وبدانکه در مبسوط مذکورست که اقامت بینه شرط است ف یعنی امر نخواهد نمود قاضی به نفقه ستور مذکور مگر وقتیکه ملتقط اقامت بینه نماید بر اینکه این ستور لقطه است نزد من ص وهمین صحیح ست زیراچه احتمال دارد که ستور مذکور بطریق غصب باشد در دست وی و در صورت غصب قاضی امر بدادن نفقه نمی کند بلکه امر میکند که واپس دهد آنرا بمالکش وامر بدادن نفقه نمی کند مگر در صورت ودیعت و آن ثابت نمیشود بدون بینه پس اقامت بینه ضرورست تا ظاهر کرد حقیقت حال ف سوال بینه بدون خصم مقبول نیست و در صورت مذکوره کسی خصم نیست پس بینه بچه طور مقبول خواهد شد جواب ص اقامت بینه در صورت مذکوره برای قضا نیست تا وجود خصم شرط باشد و اگر ملتقط بگوید که بینه نیست نزد من ف بر اینکه این ستور لقطه است نزد من ولیکن در واقع این لقطه است ص پس باید که قاضی بگوید که نفقه بده این ستور را اگر تو صادق هستی در قول خود پس او خواهد گرفت از مالک آن اگر صادق ست و نخواهد گرفت اگر غاصب ست وباید دانست که انچه مذکور شد درین مسئله که قاضی امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گرداند بر ذمه مالک ستور اشارت ست بسوی آنکه ملتقط نخواهد گرفت از مالک نفقه را لیکن بعد از آنکه او حاضر گردد درحالیکه لقطه فروخته نشده است مگر وقتیکه قاضی شرط نموده باشد که خواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک ف و اگر قاضی دین نگردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک نخواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک ص وهمین اصح ست ف وبعضی گفته اند که ملتقط خواهد گرفت نفقه را از مالک وقتیکه قاضی امر کرده باشد بدادن نفقه خواه دین گردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک یا دین نگردانیده باشد ص مسئله ۹ - هرگاه حاضر گردد مالک پس میرسد بملتقط که ندهد لقطه را باو تا آن زمان که حاضر آرد نفقه را زیراچه ملتقط مذکور زنده ساخته است بسبب دادن نفقه لقطه را پس چنان شد که مالک مذکور استفاده ملک از ملتقط مذکور نموده است پس آن لقطه مانند مبیع ست ف یعنی چنانچه بائع را میرسد که حبس نماید مبیع را تا آن زمان که حاضر آورد مشتری بهای آنرا همچنین میرسد ملتقط را که حبس نماید لقطه را تا آن زمان که حاضر آورد مالک نفقه مذکوره را ص ونیز ملتقط مذکور مانند آن کس است

رادّ الآبق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس و

يسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن **قال** ولقطة الحل والحرم سواء وقال

الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يجيء صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها

ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرّفها سنة من غير فصل ولانها لقطة وفي التصدق

بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كما في سائرها وتاويل ما روى انه لا يحل الالتقاط

الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا واذا حضر رجل

فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها اليه

که بیار دهنده گریخته را یعنی چنانچه آنکس را میرسد که حبس نماید بنده گریخته را بجهت پای مزد خود زیرا چه او زنده کرده است بنده مذکور را
همچنین میرسد ملتقط را که حبس کند لقطه را بجهت نفقه [illegible] است بروی بنابر آنکه او زنده ساخته است لقطه مذکور را و بعد از آن بدانکه ساقط
نمیشود دین نفقه که بر ذمه مالک ست بسبب هلاک شدن لقطه در دست ملتقط پیش از حبس آن و ساقط میشود وقتیکه هلاک شود بعد از حبس
زیرا چه آن بسبب حبس مانند مرهون میگردد ف و دین ساقط میشود بسبب هلاک مرهون پس همچنین ساقط خواهد شد دین نفقه بسبب
هلاک لقطه بعد از حبس ص **مسئله ۱۰** لقطه حل و حرم برابر ست ف درینکه ملتقط تعریف آن نماید تا یک سال ص و گفته است
شافعی رح که تعریف لقطه حرم واجب ست تا آنزمان که بیاید مالکش را بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حلال نیست لقطه حرم
مگر برای منشد آن ف یعنی طالب آن که مالک آنست و هرگاه لقطه حرم حلال نیست مگر برای مالکش پس ضرور ست که تعریف آن نماید تا آنزمان
که بیاید مالکش را و بدهد بوی و تصدق نماید ص و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که تعریف بکن ظرف
لقطه را و بند ظرف لقطه را و بعد از آن تعریف لقطه کن تا یک سال و درین هیچ تفصیل نیست میان لقطه حرم و میان لقطه غیر حرم
و دوم اینست که لقطه حرم لقطه است و بعد از گذشتن مدت تعریف اگر تصدق نماید باقی میماند ملک مالک من وجه و هرگاه چنین شد
پس ملتقط تصدق خواهد کرد آنرا بعد از گذشتن مدت مذکوره مانند لقطه های دیگر و حدیثیکه نقل کرده است آنرا شافعی رح تاویلش اینست
که حلال نیست گرفتن لقطه حرم برای منشد آن یعنی برای معرف آن که تعریف آن نماید و حلال نیست که کسی بگیرد آنرا برای خود و اما
تخصیص بیان لقطه حرم بجهت اینست که تعریف ساقط نمیشود در لقطه حرم نیز با وجودیکه ظاهر اینست که لقطه حرم ملک مسافران ست
ف زیرا چه مسافران کثیر دران مجتمع میشوند و هرگاه لقطه حرم بنابر ظاهر برای مسافران ست پس باید که تعریف آن تا یکسال
درکار نباشد زیرا چه مسافران در مکه مجتمع میشوند و باز متفرق میگردند و میروند از انجا و عود نمی کنند مگر بعد از مدت یکسال ص
مسئله ۱۱ اگر حاضر شود شخصی و دعوی لقطه نماید داده نمیشود باو تا آنزمان که اقامت بینه نماید و اگر مدعی مذکور علامت
لقطه بیان نماید باینطور که وزن درهم بیان نماید و عدد آن و بند کیسه و کیسه آن مثلا پس جائز ست که بدهد لقطه را بمدعی مذکور

ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا تشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة وهو البينة اعتبارا بالملك الا انه يحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه وهذا للاباحة عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث ويأخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلا خلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده واذا صدقه قيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهر ولا يتصدق باللقطة على غني لان المأمور به هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يأت يعني صاحبها فليتصدق به والصدقة لا تكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة وان كان الملتقط غنيا لم يحل له

ولیکن قاضی جبر نماید بروی که بدهد آن را گفته اند مالک و شافعی رح که قاضی جبر کند باو که بدهد آنرا بجهت آنکه ملتقط نزاع می نماید با مدعی مذکور در قبضهٔ آن و منازعت نمیکند در ملک آن و هرگاه چنین شد پس شرط نموده شد بیان علامت بنا بر آنکه هر دو منازعت می نمایند در قبضهٔ آن و اقامت بینه شرط نموده نشد بنا بر آنکه منازعت نمی نمایند در ملک آن و دلیل علمای ما رح این ست که قبضه حقی است که مقصود میباشد مانند ملک پس مستحق قبضهٔ آن نخواهد شد مگر بحجت که بینه است چنانچه مستحق ملک نمیشود مگر به بینه ولیکن جائز ست ملتقط را که بدهد لقطه را بمدعی وقتیکه او بیان نماید علامت آن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر بیاید مالک آن و بیان نماید ظرف آنرا و عدد آنرا پس بدهد آنرا بوی یعنی مباح ست که بدهد آنرا زیراچه امر درینجا برای اباحت ست چه در حدیث مشهور آمده است که بینه بر مدعی ست و سوگند بر منکر و این دلالت میکند بر آنکه امر در حدیث مذکور برای اباحت ست نه برای وجوب وگرنه بینه بر مدعی واجب نشد مسئله ۱۲ وقتیکه مدعی علامت لقطه بیان نماید و بینه نیارد و بدهد ملتقط آنرا بوی باید که کفیل بگیرد از وی بجهت استیثاق و درین خلاف نیست بنا بر روایت صحیح زیراچه درینصورت ملتقط کفیل میگیرد برای خود بخلاف گرفتن کفیل برای وارث غائب ف یعنی وقتیکه قسمت نماید قاضی مال میت را میان وارثان او که حاضر اند پس درینصورت اختلاف ست در کفیل گرفتن از وارث حاضر برای وارث غائب اگر پیدا شود یعنی ص نزد ابی حنیفه رح کفیل گرفته نمی شود برای وارث غائب ف و نزد صاحبین رح کفیل گرفته میشود ص مسئله ۱۳ اگر شخصی دعوی لقطه نماید و ملتقط تصدیق او کند پس بعضی گفته اند که جبر نکند قاضی بر او که بدهد آنرا مانند وکیل بقبض ودیعت ف یعنی اگر شخصی دعوی نماید که من وکیل ام بقبض ودیعت از جانب فلان و مودع تصدیق وکیل مذکور نماید پس جبر نموده نمیشود بر مودع که بدهد ودیعت را بوکیل مذکور همچنین درینجا نیز ص و بعضی گفته اند که جبر نموده میشود زیراچه مالک درینصورت کسی ظاهر نیست و در صورت ودیعت مالک ودیعت ظاهر ست لهذا جبر نموده نمیشود بدادن مال بوکیل مذکور که مالک نیست مسئله ۱۴ باید که ملتقط تصدق نکند لقطه را بر غنی زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تصدق کند لقطه اگر نیاید مالک آن و تصدق بر غنی جائز نیست پس آن مانند زکات خواهد بود مسئله ۱۵ اگر ملتقط غنی باشد جائز نیست او را

ان ينتفع بها وقال الشافعي رح يجوز لقوله عليه السلام في حديث ابي رض فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولانه انما يباح للفقير حملاً له على رفعها صيانة لها والغني يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما وراءه على الاصل والغني محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره في مدة التعريف والفقير قد يتوانى لاحتمال استغنائه فيها وانتفاع ابي رض كان باذن الامام وهو جائز باذنه وان كان الملتقط فقيرا فلا بأس بان ينتفع بها لما فيه من تحقيق النظر من الجانبين ولهذا جاز الدفع الى فقير غيره وكذا اذا كان الفقير اباه او ابنه او زوجته وان كان هو غنيا لما ذكرنا والله اعلم

كتاب الاباق

الآبق اخذه افضل في حق من يقوى عليه لما فيه من احيائه واما الضال فقد قيل كذلك وقد قيل تركه افضل

که نفع بگیرد از لقطه و گفته است شافعی رح که جائز است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرمود بابی رض **ف** که یافته بود صد دینار لقطه **ص** که اگر بیاید مالک این لقطه بده آن را بوی و اگر نیاید نفع بگیر ازان و حال آنکه ابی رض غنی بود و بجهت آنکه نفع گرفتن از لقطه مباح نشده است بملتقط فقیر مگر برای اینکه اباحت مذکور باعث برداشتن آن شود از زمین تا لقطه محفوظ ماند **ف** یعنی باین طمع خواهد برداشت لقطه را از زمین و محفوظ خواهد ماند و ضائع نخواهد شد لقطه **ص** و درین معنی غنی و فقیر هر دو برابر اند **ف** پس نفع گرفتن ازان جائز خواهد بود بملتقط غنی نیز **ص** و دلیل علمای ما رح این است که لقطه مال غیر است پس انتفاع ازان بغیر رضامندی وی مباح نخواهد شد بجهت آنکه نصوصیکه دلالت میکنند بر اینکه خوردن مال غیر حرام است مطلق است و اما اباحت لقطه بفقیر بر خلاف قیاس است بنا بر حدیث مذکور و اجماع پس آنچه ماورای آنست باقی خواهد ماند بر اصل **ف** که عدم اباحت است **ص** و آنچه شافعی رح گفته است که نفع گرفتن از لقطه مباح نشده است بفقیر مگر برای اینکه اباحت آن باعث شود بر گرفتن لقطه تا آن محفوظ ماند و درین معنی غنی و فقیر برابر اند پس جواب آن این است که این مسلم نیست بر آنچه غنی گاهی بر میدارد لقطه را از زمین باین احتمال که شاید او در زمان تعریف فقیر گردد و فقیر گاهی سستی مینماید در برداشتن و بر نمیدارد باین احتمال که او شاید در زمان تعریف غنی شود و پس معنی مذکور صلاحیت علیت ندارد و حدیث ابی رض که آورده است شافعی رح جواب آن این است که ابی رض نفع گرفته بود از لقطه مذکور باذن امام و نفع گرفتن از لقطه باذن امام جائز است **مسئله** اگر ملتقط فقیر باشد و او نفع بگیرد از لقطه پس دران باکی نیست بجهت آنکه درین صورت شفقت است بملتقط و بمالک لقطه هر دو و بنا بر آن جائز است دادن آن بفقیر دیگر همچنین اگر مادر یا پدر یا پسر یا زن ملتقط فقیر باشد و او غنی باشد جائز است او را که تصدق نماید آن را بر آنها بنا بر وجه مذکور والله اعلم

كتاب در بيان اباق

ف یعنی در بیان گریختن مملوک و بدانکه بنده گریخته را آبق میگویند و بنده صغیر السن که بسبب بی تمیزی بجائی میرود و آنجا گم شده میگویند **مسئله** اگر گرفتن بنده گریخته مستحب است در حق شخصیکه قادر باشد بر گرفتن آن زیرا چه دران احیای حق مالک است چه بنده گریخته در حق مالک بمنزله مرده است و اما بنده که گم شده باشد پس بعضی گفته اند که گرفتن آن نیز مستحب است و بعضی گفته اند که گذاشتن آن مستحب است

لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق ثم آخذ الآبق يأتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة ثم اذا رفع الآبق اليه يحبسه ولو رفع الضال لا يحبسه لانه لا يؤمن على الآبق الاباق ثانيا بخلاف الضال قال ومن رد آبقا على مولاه من مسيرة ثلثة ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شئ الا بالشرط وهو قول الشافعي رح لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب ما دونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا وتلفيقا بينهما ولان ايجاب الجعل اصله حامل على الرد اذ الحسبة نادرة فتحصل صيانة اموال الناس والتقدير بالسمع ولا سمع في الضال فامتنع ولان الحاجة الى صيانة الضال دونها الى صيانة الآبق لانه لا يتوارى والآبق يختفي ويقدر الرضخ في الرد عما دون السفر باصطلاحهما

بجهت آنکه او از مکان خود نخواهد جنبید پس خواهد یافت آنرا مالکش و بنده گریخته چنین نیست و بعد از ان بدانکه شخصیکه بگیرد بنده گریخته را باید که بیارد و آنرا پیش سلطان چه او محافظت آن نمیتواند کرد بخلاف لقطه زیراچه محافظت آن میتواند نمود و چون آن شخص بنده مذکور را تسلیم نماید بسلطان پس باید که سلطان او را حبس بکند و اگر بدهد کسی بسلطان بنده گم شده را پس آنرا حبس نکنند زیراچه از بنده گریخته اطمینان نیست چه احتمال ست که بار دیگر خواهد گریخت بخلاف بنده گم شده مسئله ۲ + اگر برساند بنده گریخته را بخواجه اش شخصیکه گرفته آورده است آنرا از مسافت سه روز یا زیاده پس واجب میشود بر خواجه مذکور برای آن شخص جعل آن بنده ف یعنی پای مزد آن ص که چهل درم ست و اگر گرفته آورده باشد آن را کم از مسافت سه روز پس واجب میشود برای وی بمقدار حساب آن و این از روی استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که هیچ چیز واجب نشود برای وی مگر وقتیکه شرط آن نموده باشد و همین قول شافعی رح ست زیراچه شخص مذکور در رفتن آوردن بنده مذکور متبرع ست پس بنده گریخته مانند بنده گم شده ست ف یعنی چنانچه چیزی واجب نمیشود برای او در صورت بنده گم شده وقتیکه برساند آنرا بمالکش بنابر آنکه متبرع ست همچنین در بنده گریخته نیز واجب نخواهد شد هیچ چیز وقتیکه برساند آنرا بمالکش بناء بر چه مذکور ص و وجه استحسان یکی این ست که صحابه رض متفق اند بر اینکه جعل واجب میشود لیکن بعضی از انها میگویند که واجب میشود چهل درم و بعضی میگویند که واجب میشود کمتر از چهل درم لهذا ما گفتیم که واجب میشود چهل درم در مسافت سه روز و کمتر از چهل درم در مسافتیکه کمتر باشد از سه روز تا توفیق متحقق شود میان هر دو تقدیر و دوم این ست که اگر جعل واجب گردانیده شود اموال مردمان محفوظ خواهد ماند زیراچه بطمع جعل مردمان بنده گریخته را گرفته بمالکش خواهند رسانید والا برای ثواب محض کار کردن در جهان کمتر ست ف خصوصاً درین زمانه ص واما تقدیر جعل بچهل درم یا کمتر ازان پس آن بنا بر دلیل سمعی است و در بنده گم شده دلیل سمعی یافته نشده ست لهذا واں چیزی واجب گردانیده نمیشود و سوم این ست که در بنده گم شده حاجت محافظت کمتر ست بنسبت حاجت محافظت در بنده گریخته زیراچه گم شده مخفی و پوشیده نمیگردد بخلاف بنده گریخته چه او مخفی میشود ف پس بنده گریخته مانند بنده گم شده نیست لهذا جعل در بنده گریخته مقرر نموده شد نه در بنده گم شده ص و باید دانست که آنچه مذکور شد که در صورتیکه بنده گریخته از مسافت کمتر از سه روز گرفته کسی آورده رساند بمالکش واجب میشود جعل کمتر از چهل درم بحساب آن پس اگر کمی قیمت بیان کرده شود ...

او يفوض الى راى القاضي وقيل يقسم الاربعون على الايام الثلثة اذ هي اقل مدة السفر
قال وان كانت قيمته اقل من اربعين يقضي له بقيمته الا درهما قال رض وهذا قول محمد رح وقال ابو يوسف رح
له اربعون درهما لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة
بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه ولمحمد رح ان المقصود حمل الغير على الرد ليحيى مال المالك
فينقص درهم ليسلم له شئ تحقيقا للفائدة وام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان
الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه ولو رد بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت
بخلاف القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل
لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب قال وان ابق من الذي
رده فلا شئ عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه في اللقطة
قال رض وذكر في بعض النسخ انه لا شئ له وهو صحيح ايضا لانه في معنى البائع من المالك

و اشبه این ست که این امفوض نمایند بسوی رای امام یا بگذارند برا تفاق رساننده بندهٔ گریخته و مالک آن یعنی بهر قدر که آن هر دو اتفاق نمایند همان مقدار واجب بشود برای رساننده آن مسئله ۳ + اگر قیمت بندهٔ گریخته کمتر از چهل درم باشد حکم نموده بشود که بدهد مالک بندهٔ گریخته برساننده آن سی و نه درم وقتیکه گرفته آورده باشد آنرا از مسافت سه روزه قال رض این قول محمد رح ست و گفته ست ابو یوسف رح که میرسد او را چهل درم زیرا چه تقدیر آن بچهل درم ثابت ست بنص پس چیزی کم نموده نخواهد شد ازان و لهذا اگر رساننده بندهٔ مذکور با مالکش صلح نماید بمقدار زائد از چهل درم جائز نیست بخلاف اگر صلح نماید بر چیزیکه کم از چهل درم ست چه این جائز ست زیرا چه میرسد رساننده را که نگیرد هیچ چیز از چهل درم پس جائز خواهد بود او را که نگیرد چیزی ازان و دلیل محمد رح این ست که مقصود از وجوب گردانیدن جعل ترغیب و تحریص مردمان ست بر رسانیدن بندهٔ گریخته بمالکش تا مال بمالک رسد لهذا کم نموده بشود یکدرم تا سلامت ماند چیزی از بندهٔ گریخته بمالکش و فائده وجوب گردانیدن جعل متحقق شود و ام ولد و مدبر در حق وجوب جعل مانند مملوک محض اند وقتیکه رسانیده باشد گیرندهٔ آن بخواجه اش در حالت حیات او بجهت آنکه ام ولد و مدبر مملوک خواجه اند و در رسانیدن آنها احیای آنهاست در حق خواجه لهذا واجب خواهد شد جعل و اگر بعد از موت خواجه رسانیده باشد گیرندهٔ آنها پس چیزی از جعل واجب نمیشود بجهت آنکه آن هر دو آزاد میشوند بعد از موت خواجه بخلاف مملوک محض چه او آزاد نمیشود و لهذا واجب ست جعل برای رسانندهٔ آن اگرچه رسانیده باشد آنرا بعد از موت خواجه مسئله ۴ + اگر پدر خواجه یا پسر خواجه که در عیال اوست برساند بندهٔ گریخته را بخواجه اش چیزی جعل واجب نمیشود و همچنین ست حکم اگر برساند بندهٔ گریخته را یکی از زن و شوی بدیگری چه عادت این ست که آنها باهم تبرع مینمایند پس جعل واجب نخواهد شد مسئله ۵ + اگر بندهٔ گریخته بگریزد از دست گیرندهٔ آن یا بمیرد نزد وی پس چیزی ضمان واجب نمیشود بروی زیرا چه بندهٔ مذکور امانت ست در دست وی ولیکن این وقتی ست که گیرندهٔ مذکور گواه گرفته باشد بر اینکه آن بنده را میگیرد برای رسانیدن بمالکش چنانچه مذکور شد سابق در کتاب لقطه قال رض در بعض نسخ مختصر قدوری مذکور ست که در صورت مذکوره چیزی جعل واجب نمیشود برای گیرنده و همین صحیح ست زیرا چه او بمنزله بائع ست و خواجه آن بمنزله مشتری

ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفى الجعل بمنزلة البائع يحبس المبيع لاستيفاء الثمن وكذلك اذا مات في يده لاشيء عليه لما قلنا **قال** ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في العبد المشترى وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز **قال** وينبغي اذا اخذه ان يشهد انه ياخذه ليرده فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الآخذ او اتهبه او ورثه فرده على مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيا ماليته بالرد وهي حقه

ولهذا امیرسد گیرنده مذکور که حبس نماید بنده مذکور را برای گرفتن جعل چنانچه میرسد بائع را که حبس نماید مبیع را برای گرفتن بهای آن **ف** پس هرگاه چنین شد پس چیزی از جعل برای او نخواهد شد چنانچه چیزی از بها واجب نمیشود بر بائع وقتیکه هلاک شود مبیع در دست او **ص** مسئله ۶ + اگر آزاد کند بنده گریخته را خواجه او بمجرد ملاقات پیش از آنکه تسلیم نماید آن را گیرنده بوی پس او قابض آن میگردد بمجرد آزاد کردن او **ف** پس واجب خواهد شد بر مولی جعل برای رساننده **ص** چنانچه اگر مشتری آزاد کند بنده خرید کرده شده را پیش از قبض پس او قابض آن میشود بمجرد آزاد کردن وی و همچنین اگر بفروشد بنده مذکور را خواجه آن بدست گیرنده پس او قابض آن میشود بمجرد بیع بجهت آنکه سلامت میرسد بخواجه بدل آن بنده که بهای آن است **ف** سوال سزاوار این است که فروختن بنده مذکور بدست گیرنده پیش از قبض آن جائز نباشد زیراچه عوض نمودن بنده برای تسلیم بمنزله بیع آنست و چون هنوز قبض آن نکرده است مالک بیع آن جائز نخواهد بود مر او را زیراچه پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است از فروختن مبیع پیش از قبض مشتری **جواب ص** عوض مذکور اگرچه در حکم بیع است ولیکن آن بیع است من وجه و من وجه بیع نیست پس آن داخل نخواهد شد تحت آنکه وارد است در بیع غیر مقبوض لهذا جائز خواهد شد مسئله ۷ + سزاوار است مر گیرنده آبق را که گواه گیرد بر آنکه میگیرد این آبق را تا برساند آن را بمالکش و بعد از آن بدانکه اشهاد واجب است در وقت گرفتن آبق نزد ابحنیفه و محمد رح حتی اگر برساند آن را بمالکش شخصیکه گواه نگرفته است در وقت گرفتن آبق پس نیست جعل برای وی نزد ایشان رح زیراچه ترک اشهاد دلالت میکند بر آنکه او گرفته است آن را برای خود و چنان شد که شخصے خرید نمود آبق را از گیرنده آن یا قبول هبه نمود از وی یا رسید بوی بطریق میراث از گیرنده و بعد از آن رسانید شخص مذکور آن را بمالکش پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیراچه او واپس دهنده آبق مذکور را بمالکش برای نفع خود یعنی بسبب گرفتن آن ضمان واجب بود بر ذمه وی و هرگاه واپس داد آن را بمالکش ضمان آن ساقط گشت از ذمه وی پس واپس دادن آن که برای اسقاط ضمان است واپس دادنست برای نفع خود لهذا چیزی از جعل واجب نخواهد شد برای او مگر آنکه گواه گرفته باشد در وقت شرا که من خرید میکنم این را تا برسانم آن را بمالکش چه درین صورت جعل واجب میشود برای وی و مشتری مذکور متبرع است در ادای بهای آن مسئله ۸ + اگر آبق مرهون باشد پس جعل واجب میشود بر مرتهن برای رساننده آن زیراچه او احیا نموده است مالیت آبق مذکور را بسبب رسانیدن آن و مالیت آن حق مرتهن است

اذ الاستيفاء منها والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد في حيوة الراهن
وبعده سواء لان الرهن لايبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كانت
اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء
وتخليصه عن الجناية بالفداء وان كان مديونا فعلى المولى ان اختار قضاء الدين وان بيع
بُدئ بالجُعل والباقي للغرماء لانه مؤنة الملك والملكُ فيه كالموقوف فيجب على من يستقر له
وان كان جانيا فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الاولياء ان اختار الدفع
لعودها اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد
لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد

چه مرتهن استیفای دین خود میکند مگر از مالیت آن و جعل واجب نمیشود مگر مقابل احیای مالیت پس جعل آن واجب خواهد شد بر مرتهن خواه
رسانیده باشد آنرا در حین حیات راهن یا بعد از وفات وی زیرا چه عقد رهن باطل نمیشود بسبب موت راهن و آنچه که مذکور شد وقتی
ست که قیمت آبق مثل دین مرتهن باشد یا کمتر از ان و اگر قیمت آن زیاده از دین باشد پس جعل واجب میشود بمقدار دین بر مرتهن و
باقی بر راهن زیرا چه حق مرتهن نیست مگر بمقدار مضمون پس آن مانند بهای دوا و فدیه جنایت خواهد بود ف یعنی اگر مریض شود بنده
مرهون و خریده شود دوا برای آن پس واجب میشود بهای دوا بر مرتهن بقدر مضمون و باقی بر راهن و وقتیکه قیمت بنده زیاده از دین
باشد همچنین اگر جنایت نماید بنده مرهون واجب میشود بر مرتهن که بمقدار مضمون آن بنده فدیه داده خلاص کند آنرا و باقی فدیه واجب
میشود بر راهن همچنین درینجا نیز ص مسئله ۹ اگر آبق مدیون باشد پس واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید که
ادای دین آن خواهد کرد و اگر اختیار نماید پس آبق مذکور فروخته می شود برای دین داینان پس داده میشود جعل اولا از بهای آن آبق
و بعد از ان آنچه باقیماند داده می شود بداینان آبق بجهت آنکه جعل از مؤنت ملک ست و ملک آبق مذکور مانند ملک موقوف ست
ف زیرا چه ملک آبق مذکور بین بین ست چه اگر اختیار نماید خواجه ادای دین آنرا مستقر خواهد شد ملک وے و اگر اختیار نماید بیع را مستقر
خواهد شد ملک داینان و هرگاه موقوف ماند ملک آن موقوف خواهد ماند مؤنت ملک آن نیز که جعل ست ص پس واجب خواهد شد
جعل آن بر شخصیکه مستقر خواهد شد ملک آن مسئله ۱۰ اگر بنده یا کنیز آبق جنایت کند واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید فدیه را زیرا چه منفعت آن
آبق عاید میشود بسوی خواجه و اگر اختیار نماید دفع بنده را با ولیای جنایت پس جعل آن واجب میشود بر آنها زیرا چه منفعت آن عاید میشود بسوی آنها مسئله ۱۱
اگر شخصی هبه نمود بنده را بکسی و قبض نمود آنرا و بعد از ان گریخت آن بنده از نزد وی و گرفت آن بنده را شخصی و رسانید آنرا بموهوب له مرقوم پس جعل آن
واجب میشود بر موهوب له اگرچه واهب واپس گیرد آن بنده را از موهوب له بعد از رسانیدن گیرنده بموهوب له مرقوم زیرا چه در صورت منفعت بنده مذکور بسبب رسانیدن
آن بموهوب له بواهب مذکور عاید نگشته است بلکه منفعت آن بواهب مذکور عاید گشته است ف بسبب آنکه موهوب له بعد از رسانیدن
تصرفی نکرده است دران چه او اگر در ان تصرفی میکرد چون اعتاق یا بیع مثلا پس واهب را واپس گرفتن آن صحیح نمی شد

وان کان لصبی فالجعل فی ماله لانه مؤنة ملکه وان رده وصیه فلا جعل له لانه هو الذی یتولی الرد فیه

کتاب المفقود

اذا غاب الرجل فلم یعرف له موضع ولا یعلم احی هو ام میت نصب القاضی من یحفظ ماله ویقوم علیه ویستوفی حقه لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لماله والقائم علیه نظر له وقوله یستوفی حقه لاخفاء انه یقبض غلاته والدین الذی اقر به غریم من غرمائه لانه من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقده لانه اصیل فی حقوقه ولا یخاصم فی الذی تولاه المفقود ولا فی نصیب له فی عقار او عروض فی ید رجل لانه لیس بمالک ولا نائب عنه انما هو وکیل بالقبض من جهة القاضی وانه لا یملک الخصومة بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جهة المالک فی الدین

ھ مسئله ۱۲: اگر خواجه آبق صغیر باشد پس جعل آن واجب شود در مال آن صغیر زیرا چه جعل مؤنت ملک وی ست و اگر رسانیده باشد آبق مذکور را وصی آن صغیر پس چیزی جعل واجب نشود برای او زیرا چه او متعهد امور صغیر ست پس واجب ست بر وی که آبق را جستجو نموده بیارد ف و همچنین اگر باشد یتیمی در عیال شخصی و آن شخص بگیرد آبق یتیم مذکور را برای واپس دادن پس چیزی جعل واجب نشود برای وی زیرا چه واجب ست بر وی که آبق یتیم را جستجو نموده بیارد و همچنین جعل واجب نشود برای سلطان و شحنه اگر رسانیده باشد آبق را یا کسی ھ والله اعلم

کتاب در بیان مفقود

ف و آن در لغت بمعنی گم شده و طلب نموده شده است و در شرع عبارت ست از شخصیکه غائب گردد و معلوم نشود حیات آن و نه موت آن و نه مکان آن و هر دو معنی لغوی در مفقود شرعی متحقق ست زیرا چه او از اهل خود گم شده است و اهل او طالب وی اند کذا فی النهایة

ھ مسئله ۱: اگر کسی غائب شود و معلوم نشود حیات آن و نه موت آن و نه مکان آن پس باید که قاضی منصوب کند شخصی را تا محافظت مال آنکس نماید و بامور وی پردازد و استیفای حق وی نماید زیرا چه قاضی منصوب ست برای شفقت بر حال کسیکه عاجز ست از اقامت مصالح خود و نمیتواند که شفقت نماید بر حال خود و مفقود همچنین ست پس او مانند صبی و مجنون خواهد بود و در نصب نمودن شخصیکه محافظ مال او باشد و بامور وی پردازد شفقت ست بر حال او و باید دانست که آنچه گفته شد که استیفای حق مفقود نماید شخص مذکور که قاضی منصوب نموده است آنرا مراد ازان این ست که قبض نماید آن شخص غلات وی را ف اعنی چیزی که حاصل شود از خانه وی و زمین وی و متاع وی ھ و قبض نماید دینی را که اقرار آن نماید مدیون آن چه این چیزها از باب محافظت ست و مخاصمت نماید شخص مذکور بجهت دینی که واجب شده باشد بعقد آن شخص و انکار آن می نماید مدیون چه حقوق عقد مذکور عائد میشود بسوی وی که عاقد ست و آن شخص مخاصمت نخواهد کرد بجهت دینی که واجب شده باشد بسبب عقدیکه عاقد آن مفقود مذکور ست و انکار آن می نماید مدیون و نه مخاصمت خواهد کرد بجهت نصیب مفقود که در زمین و متاع و آن در دست شخصی ست که انکار آن نماید زیرا چه شخص مذکور نه مالک ست و نه نائب مالک جز این نیست که او وکیل بالقبض ست از جانب قاضی و او مالک خصومت نیست باتفاق هر سه علمای ما رح اختلاف نیست مگر در وکیل بالقبض دین که از جانب مالک باشد ف چه نزد ابوحنیفه رح میرسد او را که خصومت نماید و نزد صاحبین رح نمیرسد او را که خصومت نماید

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه
ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ولا يبيع ما لا
يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ
الصورة وهو ممكن **قال** وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم
جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه
من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق
عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد
الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من
ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء
بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي

ص و وجه آن این ست که اگر بوکیل قاضی خصومت جایز باشد پس او خصومت نماید و بدین بینه قائم کند بر اینکه مفقود مذکور استیفای دین
یا ابرا نموده بود از آن و حکم کند قاضی بآن لازم می آید قضا بر غائب و آن جایز نیست لهذا خصومت جائز نخواهد بود و دیگر آنکه وقتیکه قاضی
شافعی المذهب بود و اعتقاد داشته باشد باینکه قضا بر غائب جایز ست و او حکم نماید پس درین هنگام جایز ست زیراچه قضا وقتیکه یافته شود
در صورت مختلف فیها نافذ میگردد **ف** سوال مختلف فیه درینجا نفس القضا ست پس سزاوار این ست که آن موقوف باشد بر امضای
قاضی دیگر جواب مختلف فیه درینجا نفس القضا نیست بلکه مختلف فیه درینجا سبب قضا ست و آن این ست که بینه بدون خصم آیا حجت ست
یا نه و هرگاه قاضی اعتقاد داشته باشد باینکه بینه مذکوره حجت ست و حکم کند بآن نافذ خواهد شد قضای آن **ص** و بعد ازان باید دانست که از
مال مفقود هر چیزیکه دران خوف فساد ست چون ثمر درختان باید که بفروشد آنرا قاضی زیراچه محافظت قاضی دران باعتبار صورت متعذر
ست پس محافظت آن نموده خواهد شد باعتبار معنی و نخواهد فروخت چیزیکه دران خوف فساد نیست نه برای نفقه نه برای امر دیگر زیراچه قاضی
را همین قدر ولایت ست بر غائب که محافظت مال آن نماید پس جایز نخواهد بود او را که ترک محافظت صورت نماید در موضعیکه آن ممکن باشد
مسئله ۲ قاضی را باید که نفقه دهد بزوجه مفقود و فرزندان وی از مال او و باید دانست که این حکم مقصود نیست بر اولاد مفقود بلکه شامل ست
آنهارا که میان او و میان آنها قرابت ولادت ست چون پدر و جد و جده و پسر پسر و غیره و قاعده این ست که هر شخص که مستحق نفقه باشد
در مال مفقود مذکور در حالت حضور وی بغیر حکم قاضی چون فرزندان صغیر و زنان کبیره و جای ماندها از مردان کبیر پس باید که قاضی نفقه دهد آنهارا
از مال او در حالت غیبت او زیراچه قضا درین صورت اعانت ست و هر شخص که مستحق نفقه نباشد در حالت حضور مفقود بغیر قضا چون برادر و خواهر
و خال و خاله پس آنهارا نفقه نه دهد قاضی در حالت غیبت او از مال او زیراچه نفقه درین صورت واجب میشود بسبب قضا و قضا بر غائب جایز نیست
و آنچه مذکور شد که نفقه دهد قاضی از مال مفقود پس مراد از مال مذکور درهم و دینار ست زیراچه حق آنها در طعام و لباس ست پس وقتیکه طعام و لباس نباشد
در مال وی قاضی محتاج خواهد شد بسوی اینکه حکم کند بقیمت آن و قیمت آن درهم و دینار ست و تبر یعنی طلا و نقره غیر مضروب بمنزله درهم و دینار ست
درین حکم چه آن صلاحیت این دارد که قیمت گردانیده شود مانند مضروب و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که درهم و دینار در دست قاضی باشد

فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودَع والمديون مقرين بالدين والوديعة
والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان
احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودَع بنفسه او من عليه الدين بغير امر القاضي
يضمن المودَع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان
القاضي نائب عنه وان كان المودَع والمديون جاحدين اصلا او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينتصب
احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان ما يدعيه للغائب لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب
في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود **قال** ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك رح اذا مضى اربع سنين
يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمر رض هكذا قضى في الذي
استهواه الجن بالمدينة وكفى به اماما ولانه منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد ما مضى مدة
اعتبارا بالايلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الايلاء والسنين من العنة

و اگر در دست وی نباشد بلکه ودیعت باشد در دست کسی یا دین باشد بر ذمهٔ کسی پس نفقه خواهد داد قاضی از آن درهم و دینار وقتیکه
مودَع و مدیون مقر باشند بودیعت و دین و نکاح و نسب و باید دانست که حاجت اقرار وقتی است که نزد قاضی این همه امور ظاهر نباشد و اگر
ظاهر باشد پس حاجت اقرار نیست و اگر یک امر ازین ظاهر باشد چون ودیعت و دین و امر دیگر ظاهر نباشد چون نکاح و نسب یا عکس آن
پس در آن شرط است اقرار بچیزیکه ظاهر نیست و همین صحیح است پس اگر مودع یا مدیون خود نفقه دهد بغیر امر قاضی واجب میشود ضمان آن
بر مودع و بری نمیشود مدیون از دین زیراچه آنها بمالک نداده اند و نه بنائب او بخلاف وقتیکه نفقه داده باشند آنها بامر قاضی زیراچه قاضی
نائب مالک است مسئله ۳ اگر مودع و مدیون منکر ودیعت و دین و نکاح و نسب باشند یا منکر نکاح و نسب فقط پس مستحق
نفقه خصم آنها نیست در اثبات چیزیکه آنها انکار آن مینمایند زیراچه خصومت مسموع نیست مگر با مالک یا نائب مالک و در صورت مذکوره مالک
غائب است و حاضر نیست و مودع و مدیون نائب مالک نیستند حقیقةً و حکماً اما حقیقةً پس ظاهر است زیراچه او کسی را وکیل نکرده است و اما حکماً
پس بجهت آنکه مدعی آنچه دعوی مینماید بر غائب سبب آن متعین نیست برای ثبوت حق وی که نفقه است در مال مذکور زیراچه نفقه چنانچه واجب
میشود در این مال همچنین واجب میشود در مال دیگر که از آن مفقود باشد پس مودع و مدیون که مدعا علیه اند نائب آن نخواهند شد حکماً مسئله ۴ فرمود قاضی
را نمیرسد که تفریق نماید میان مفقود و میان زوجهٔ وی و گفته است مالک رح که هرگاه بگذرد چهار سال میرسد قاضی را که تفریق نماید میان وی
و میان زوجهٔ وی و بعد از تفریق زن مذکوره در عدت نشیند چهار ماه و ده روز که عدت وفات است و بعد از آن نکاح کند هر کرا خواهد زیراچه عمر رض
چنین حکم کرده است در حق شخصیکه برده بود آنرا جن از مدینه و اقتدا بعمر رض کافی است و بجهت آنکه مفقود بسبب غیبوبت مانع حق زن مذکوره است
پس تفریق خواهد کرد قاضی میان آنها بعد از گذشتن مدتی بنا بر قیاس آن بر ایلاء و عنت یعنی نامردی **ف** یعنی چنانچه در ایلا طلاق بائن
واقع میشود بعد از گذشتن چهار ماه بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است همچنین در صورتیکه شوهر نامرد باشد تفریق میکند قاضی بعد از گذشتن مدت
یکسال بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است همچنین درینجا نیز تفریق خواهد کرد قاضی بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است ع و بعد از آن باید دانست
که هرگاه مالک رح قیاس نمود آنرا بر ایلاء و عنت پس مقدار مدت آن نیز اخذ نمود از هر دو باینطور که عدت چهار ماه را گرفت از ایلاء و دو سال را گرفت از عنت

عمره بالشبهين ولنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم في امرأة المفقود انها امرأته حتى يأتيها البيان وقول علي رض فيها هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رض رجع الى قول علي رض ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبر في الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الأوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة **قال** واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رض وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت وقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت كأنه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حياته معلومة ولا يرث المفقود احدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح

تا محل مشابهت ظاهر و متحقق گردد و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده بود در حق زن مفقود که زن مذکور زن وی ست تا آنزمان که ظاهر شود بیان و نیز علی رض گفته ست در حق زن مفقود که آن زن مبتلا شده ست پس باید که صبر کند تا آنزمان که ظاهر شود موت آن یا طلاق دادن آن و این بیان علی رض تفصیل بیانی ست که در حدیث مذکور الصدر مجمل ست و دوم این ست که ثبوت نکاح معلوم ست و غائب شدن شوهر موجب فرقت نیست و موت آن محتمل ست پس نکاح آن زائل نخواهد شد بسبب شک و جواب مالک رح این ست که عمر رض رجوع نموده ست بسوی قول علی رض و قیاس آن بر ایلا و عنت که نموده ست مالک رح جائز نیست زیرا چه ایلا در ایام جاهلیت طلاق معجل بود و بعد از آن شارع آن طلاق را مؤجل گردانیده لهذا ایلا موجب فرقت شد و همچنین قیاس آن بر عنت جائز نیست زیرا چه در صورت غیبت شوهر احتمال است که او باز آید و نامرد باز مرد نمی‌شود بعد از آنکه تا یکسال مستمر ماند نامردی او **مسئله ۵** * هرگاه یکصد و بیست سال از روز ولادت مفقود بگذرد حکم نموده می‌شود بموت وی قال رض این را روایت کرده است حسن رح از ابی حنیفه رح و در ظاهر روایت این ست که تقدیر آن نموده می‌شود بموت اقران و امثال وی و از ابی یوسف رح مروی ست که تقدیر آن یکصد سال ست و بعضی از فقها تقدیر آن نود سال نموده اند و مقتضای قیاس این ست که هیچ تقدیر نموده نشود **ف** چون صد و نود زیرا چه تقدیر نمودن بعقل و رای جائز نیست ولیکن باید که تقدیر نموده شود بموت اقران و امثال زیرا چه اگر اصلا تقدیر نموده نشود معطل خواهد ماند حکم مفقود **ص** و مقتضای استحسان این ست که تقدیر نموده شود بنود سال **ف** زیرا چه این کمترین مقادیر ست و در تفحص نمودن از احوال اقران و امثال حرج ست **ص** و بعد ازان باید دانست که هرگاه حکم نموده شود بموت مفقود پس باید که در عدت نشیند زن وی از وقت حکم تا مدت چهار ماه و ده روز که عدت وفات ست و قسمت نموده شود مال وی میان وارثان که موجود اند دران وقت پس چنان شد که مفقود مرده ست در وقت حکم مذکور پس شخصیکه مرده باشد پیش از وقت حکم مذکور وارث آن نخواهد شد چنانکه اگر حیات مفقود معلوم می‌بود وارث او نمی‌شد **مسئله ۶** * اگر کسی از اقربای مفقود بمیرد در زمانیکه او مفقود بود پس مفقود وارث آن نمی‌شود زیرا چه حیات مفقود دران ایام ثابت ست باستصحاب حال چه حیات او معلوم بود پس آن باقی شمرده می‌شود تا که خلاف آن ظاهر نشود و استصحاب حجت ضعیف ست صلاحیت این ندارد

حجة في الاستحقاق وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث
لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث
يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في
يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف
النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود ولو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك
ولا ينزع من يد الاجنبي الا اذا ظهرت منه خيانة ونظير هذا الحمل فانه توقف له ميراث ابن واحد على ما عليه
الفتوى ولو كان معه وارث آخر ان كان لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه وان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى وان كان

که حجت شود برای استحقاق ف یعنی برای اثبات چیزیکه ثابت نیست اگرچه حجت ست برای دفع یعنی ابقای چیزیکه ثابت
ست و آنچه مذکور شد که مفقود وارث آن نمی شود بلکه موقوف داشته میشود زیراچه حیات آن محتمل ست این کفایت میکند برای
توقیف پس اگر ظاهر شود حیات او باو خواهد رسید و اگر حیات او ظاهر نشود تا آن زمان که بگذرد نود سال این نصیب او که موقوف بود
داده خواهد شد بکسانیکه وارث صاحب مال بودند در وقت موت او چنانچه در نهایه ست همچنین اگر وصیت نماید شخصی برای مفقود و بمیرد وصیت
کننده پس این وصیت صحیح نیست بلکه موقوف داشته میشود ف زیراچه وصیت اخت میراث ست ع و بعد ازان باید دانست
که قاعده این ست که اگر باشد با مفقود وارثی که محجوب نمیشود آن وارث بسبب آن مفقود ولیکن ناقص میشود حق وی بسبب مفقود مذکور
پس داده می شود بوارث مذکور چیزیکه کمتر است میان هر دو نصیب و باقی موقوف داشته میشود و اگر باشد با مفقود وارثی که محجوب میشود
بسبب آن مفقود پس چیزی داده نمیشود بوارث مذکور بلکه موقوف داشته میشود جمیع نصیب وی و مثالش این ست که شخصی فوت شد
و گذاشت دو دختر و یک پسر که مفقود ست و پسر پسر را و دختر پسر را و متروکه میت در قبضه اجنبی ست و ورثه مرقومه و اجنبی مذکور همه
متفق اند برینکه پسر میت مفقود ست و هر دو دختران مذکوران طلب نمایند میراث خود را پس داده میشود بآنها نصف متروکه چه این مقدار
حصه آنها یقینی ست و نصف دیگر که حصه مفقود ست موقوف داشته میشود و هیچ چیز داده نمیشود بفرزندان پسر زیراچه آنها محجوب میشوند
بسبب مفقود و اگر او زنده باشد پس آنها مستحق میراث نخواهند شد بسبب شک و نصف باقی مذکور که نصیب مفقود ست
گرفته نمیشود از دست اجنبی مذکور مگر وقتیکه خیانت ظاهر شود از وی و نظیر مسئله مفقود مسئله حمل ست زیراچه موقوف داشته میشود
برای حمل میراث یک پسر بنا بر روایتی که بران فتوی ست و اگر باشد با وجود حمل وارث دیگر که محجوب و ساقط نمیشود در هیچ حالت
و متغیر هم نگردد نصیب او بسبب حمل پس داده می شود باو جمیع نصیب وی و اگر چنان وارث باشد که ساقط
می شود بسبب حمل پس چیزی داده نمی شود باو ف چنانچه شخصی بمیرد و بگذارد خواهر مادری را و زن حامل را پس چیزی
داده نمی شود بخواهر مادری چه او ساقط می شود بسبب فرزند خواه مذکر باشد آن فرزند یا مؤنث ھ و اگر چنان وارث باشد

من يتغير به يعطى الاقل للتيقن به كما في المفقود وقد شرحناه في كفاية المنتهى باتم من هذا

كتاب الشركة

الشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس يتعاملون بها فقررهم عليه **قال** الشركة ضربان شركة املاك وشركة عقود فشركة الاملاك العين يرثها رجلان او يشتريانها فلا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه وكل واحد منهما في نصيب صاحبه كالاجنبي وهذه الشركة تتحقق في غير المذكور في الكتاب كما اذا اتهب رجلان عينا او ملكاها بالاستيلاء او اختلط مالهما من غير صنع احدهما او بخلطهما خلطا يمنع التمييز رأسا او الا بحرج ويجوز بيع احدهما نصيبه من شريكه في جميع الصور ومن غير شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه لا يجوز الا باذنه وقد بينا الفرق في كفاية المنتهى والضرب الثاني شركة العقود وركنها

که متغیر میشود نصیب وی بسبب حمل پس داده میشود چیزیکه کمتر ست میان دو نصیب وی چه آن کمتر یقینی ست چنانچه در مفقود **ف** و مثالش این ست که شخصی فوت شد و گذاشت زن حامل را و مادر را که متمرست بحمل پس داده میشود بزن مذکوره ثمن و بمادر سدس زیرا چه اگر حمل زنده متولد شود مر زن را ثمن و مادرش سدس اگر زنده متولد نشود پس مر زن را ربع و مادر ثلث پس داده خواهد شد بآنها ثمن و سدس چه این یقینی ست کذا فی النهایة والله اعلم **ص**

کتاب الشرکت

ف و آن در لغت عبارت ست از اختلاط دو نصیب یا زیاده بانطور که ممتاز نشود یکی از دیگر و بعد ازان اطلاق نموده میشود اسم شرکت بر عقد اگرچه اختلاط دو نصیب یافته نشود زیرا چه عقد سبب اختلاط ست و در شریعت عبارت ست از اختصاص دو شخص یا زیاده در محل واحد کذا فی النهایة **ص** **مسئله ۱** شرکت جائز ست زیرا چه در زمان پیغمبر صلعم مردمان عمل شرکت مینمودند پس پیغمبر صلعم ثابت داشت آنها را بران **مسئله ۲** شرکت دو قسم ست یکی شرکت ملک و دوم شرکت عقد اما شرکت ملک عبارت ست ازینکه مالک یک عین شوند دو کس یا زیاده **ف** و آن دو نوع ست یکی اختیاری **ص** بانطور که خرید نمایند دو کس یک عین معین را یا هبه نموده شود بآنها و آنها قبول نمایند آنرا یا وصیت نموده شود برای هر دو و قبول نمایند آنها یا هر دو غالب شوند بر یک شئی معین در دار حرب یا هر دو خلط نمایند مال خود ها را بانطور که متعذر باشد تمیز میان آن هر دو **ف** چون خلط گندم بگندم **ص** یا دشوار باشد تمیز میان آن **ف** چون خلط گندم بجو **ص** و جز آن **ف** و دوم جبری ست یعنی غیر اختیاری بانطور که مختلط شود مال دو کس بغیر عمل آنها در حالیکه متعذر باشد تمیز میان آن یا دشوار **ص** یا دو کس وارث مال شوند **ف** پس تا پیشتر یک شریک را که تصرف نماید در نصیب دیگر مگر باذن وی و هر واحد از شرکا مانند اجنبی ست در نصیب دیگر **ص** و جائز ست یک شریک را که بفروشد نصیب خود را از شریک دیگر در جمیع این صورتها و نیز جائز ست که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک بغیر اذن وی مگر در صورت خلط و اختلاط چه درین دو صورت جائز نیست که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک مگر باذن شریک و فرق آن مذکور ست در کفایة المنتهی و اما شرکت عقد پس رکن آن **ف** یعنی ماهیت آن

الايجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك في كذا وكذا ويقول الآخر قبلت وشرطها ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمه المطلوب منه ثم هي اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجوه فاما شركة المفاوضة فهي ان يشترك الرجلان فيتساويا في مالهما وتصرفهما ودينهما لانها شركة عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هي من المساواة قال قائلهم لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا اي متساوين فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك في المال والمراد به ما تصح الشركة فيه ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه وكذا في التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا يملكه الآخر لفات التساوي وكذلك في الدين لما نبين ان شاء الله تعالى وهذه الشركة جائزة عندنا استحسانا وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي رح وقال مالك رح لا اعرف ما المفاوضة ووجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد ووجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس يعاملونها من غير نكير وبه يترك القياس والجهالة متحملة تبعا كما في المضاربة ولا تنعقد الا بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام

ص ایجاب وقبول است بانیطور که بگوید یکی شریک گردانیدم ترا در چنین و چنین و بگوید دیگر قبول نمودم و شرط عقد شرکت این است که تصرفیکه عقد شرکت بران نموده است باید که قابل وکالت باشد تا مشترک باشد میان آن هر دو آنچه حاصل شود بسبب تصرف مذکور پس متحقق خواهد شد حکم آن که مقصود است ف و آن این است که مملوک هر دو شود ص بعد ازان باید دانست که شرکت بر چهار گونه است شرکت مفاوضه و شرکت عنان و شرکت صنائع و شرکت وجوه اما شرکت مفاوضه پس آن عبارت است ازینکه شریک شوند دو کس که مساوی باشند در مال و تصرف و دین زیراچه شرکت مفاوضت شرکت عام است در جمیع تجارت که تفویض می نماید هر واحد از دو عاقد امر شرکت را بدیگری علی سبیل الاطلاق چه معنی مفاوضت در لغت مساوات است چنانچه لفظ فوضی در بعض شعر بمعنی مساوات آمده است و ترجمهٔ آن شعر این است که صلاحیت پذیرد حال مردم تا برابر خالی از سردار و در مقدار یکسان همدیگر سروری نبود در ایشان چون گروه جاهلان سر همدیگر برآورند و گردیدند سر پس ضرور است که یافته شود مساوات ابتداءً و انتهاءً در مال یعنی راس مال شرکت چون درهم و دینار و معتبر نیست زیادتی در غیر راس مال شرکت چون رخت و متاع و زمین و دین و همچنین ضرور است مساوات در تصرف زیراچه اگر یک شریک مالک یک تصرف باشد نه دیگر پس مساوات باقی نخواهد ماند و همچنین ضرور است مساوات در دین بر مذهب بنابر وجهیکه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و باید دانست که شرکت مفاوضت جائز است از روی استحسان و از روی قیاس جائز نیست و این یک قول شافعی رح است و گفته است مالک رح که نمی شناسیم که مفاوضت چه چیز است و وجه قیاس این است که شرکت مفاوضت مشتمل است بر وکالت بچیزیکه جنس آن مجهول است و بر کفالت برای مجهول و این هر واحد بانفراده جائز نیست ف پس وقتیکه هر دو مجتمع شود بطریق اولی جائز نخواهد شد ص و وجه استحسان این است که پیغمبر صلعم فرموده است که عقد مفاوضت نمائید زیراچه دران برکت عظیم است و همچنین مردمان معامله مفاوضه می نمودند و کسی انکار آن نکرد و لهذا ترک نموده شد قیاس و جهالت در عقد مذکور جائز است بتبعیت غیر ف اعنی بتبعیت مساوات چنانچه عقد مضاربت مشتمل است بر توکیل بشرای مجهول الجنس و آن جائز نیست و در صورت عقد مضاربت جائز است بتبعیت عقد همچنین در ینجا نیز ص مسئله و عقد مفاوضت منعقد نمیشود مگر بلفظ مفاوضت ف بانیطور که بگویند ما شریک شدیم بشرکت مفاوضه ص زیراچه شرائط آن بعوام معلوم نیست

حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى **قال** فيجوز بين الحرين المسلمين

مسلمين او ذميين لتحقق التساوي وان كان احدهما كتابيا والآخر

مجوسيا يجوز ايضا لما قلنا ولا يجوز بين الحر والمملوك ولا بين الصبي والبالغ

لانعدام المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا

منهما الا باذن المولى والصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن الولي **قال** ولا

بين المسلم والكافر وهذا قول ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يجوز للتساوي بينهما في الوكالة

والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفعوي والحنفي فانها جائزة ويتفاوتان

في التصرف في متروك التسمية الا انه يكره لان الذمي لا يهتدي الى الجائز من العقود ولهما انه لا تساوي في

التصرف فان الذمي لو اشترى براس المال خمورا او خنازير صح ولو اشتراها مسلم لا يصح ولا يجوز

بين العبدين ولا بين الصبيين ولا بين المكاتبين لانعدام صحة الكفالة

حتی اگر عقد مذکور نمایند و جمیع شرائط آنرا بیان کنند جائز ست اگرچه لفظ مفاوضت مذکور نکنند زیراچه معتبر معنی ست نه لفظ **مسئله ۴**

جائز ست عقد مفاوضت میان دو شخص کبیر که آزاد اند خواه آن هر دو مسلمان باشند یا هر دو ذمی زیراچه مساوات میان آنها متحقق ست و

اگر یکی ازان ذمی کتابی باشد و دیگر مجوسی پس درین صورت نیز عقد مذکور جائز ست **ف** زیراچه کفر ملت واحد ست پس مساوات درین

یافته میشود درین صورت **ص** چه آنها در ذمی شدن مساوی اند و عقد مفاوضت جائز نیست میان آزاد و بنده و نه میان صغیر و کبیر چه مساوات

یافته نمیشود زیراچه حر بالغ مالک تصرف و کفالت ست و بنده مالک هیچ یکی ازان نیست مگر باذن خواجه و صغیر مالک کفالت نیست اصلا و مالک

تصرف نیست مگر باذن ولی **مسئله ۵** جائز نیست عقد مفاوضت میان مسلمان و کافر نزد ابوحنیفه و محمد رح و گفته ست ابو یوسف رح

که جائز ست زیراچه یافته می شود مساوات میان آنها در وکالت و کفالت **ف** زیراچه چنانچه صحیح ست مسلمان را که وکیل و کفیل شود همچنین

جائز ست کافر را نیز **ص** و اما تصرف زائد و بعض امور که یکی را جائز ست نه دیگر را **ف** چون تصرف در خمر و خنزیر مثلا **ص** پس آن معتبر نیست

چنانچه معتبر نیست وقتیکه عقد مفاوضه نماید شافعی المذهب و حنفی المذهب چه آن جائز ست با وجودیکه جائز ست شافعی المذهب را که تصرف

نماید در متروک التسمیه عمدا چه آن نزد شافعی رح جائز ست و حنفی المذهب را تصرف در ان جائز نیست زیراچه آن حرام ست نزد ابوحنیفه رح و لیکن

عقد مذکور میان مسلمان و ذمی مکروه ست نزد او رح بجهت آنکه ذمی گاهی است که عقد غیر جائز را عمل می آرد پس مسلمان بسبب آن در حرام

می افتد و دلیل ابوحنیفه و محمد رح این ست که آن هر دو در تصرف مساوی نیستند زیراچه اگر ذمی خرید نماید خمر و خنزیر را براس المال صحیح ست و اگر خرید کند

آنرا مسلمان صحیح نیست پس آن هر دو در تصرف مساوی نیستند **ف** و جواب ابی یوسف رح این ست که مساوات میان حنفی و شافعی ثابت ست

حکما اگرچه حقیقة ثابت نیست زیراچه حجت قائم ست بر اینکه متروک التسمیه عمدا مال متقوم نیست پس حنفی و شافعی هر دو را تصرف در ان جائز نخواهد بود

بسبب آنکه ولایت الزام ثابت ست پس مساوات متحقق خواهد شد میان آنها در مال تصرف حکما و اما ذمی پس بران ولایت الزام ثابت نیست

زیراچه با مامور یم که بگذاریم آنها را با عتقاد آنها پس مساوات میان مسلم و ذمی ثابت نخواهد شد در تصرف **ص** **مسئله ۶** جائز نیست عقد مفاوضت

میان دو بنده و نه میان دو صغیر و نه میان دو مکاتب زیراچه بنای عقد مفاوضه برین ست که هر واحد از شریک کفیل دیگر شود و کفالت از اینها صحیح نیست

وفي كل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذلك في العنان كان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ هو
قد يكون خاصا وقد يكون عاما **قال** وتنعقد على الوكالة والكفالة اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة في
المال على ما بيناه واما الكفالة فلتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة نحوهما جميعا **قال** وما
يشتريه كل واحد منهما تكون على الشركة الا طعام اهله وكسوتهم وكذا كسوته وكذا الادام لان مقتضى العقد المساواة وكل
واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف وكان شراء احدهما كشرائهما الا ما استثناه في الكتاب وهو استحسان لانه مستثنى
عن المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجابه على صاحبه ولا الصرف من ماله ولا بد من الشراء
فيختص به ضرورة والقياس ان يكون على الشركة لما بينا وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة
ويرجع الكفيل على المشتري بحصته مما ادى لانه قضى دينا عليه من مال مشترك بينهما **قال** وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا
عما يصح فيه الاشتراك فالآخر ضامن له تحقيقا للمساواة فما يصح فيه الاشتراك الشراء والبيع والاستيجار ومن القسم الآخر الجناية و
النكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة **قال** ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يلزمه لانه تبرع

و باید دانست که در هر موضعیکه عقد مفاوضه صحیح نباشد بسبب نیافتن شرط آن و شرط مذکور شرط عقد عنان نباشد پس عقد مفاوضه
درین صورت عقد عنان میگردد بسبب یافتن شرائط عنان زیراچه شرکت عنان گاهی خاص میشود و گاهی عام **ف** بخلاف مفاوضه که آن
نیست مگر عام **ص** مسئله ۷ عقد مفاوضه مشتمل ست بر معنی وکالت و کفالت هر دو اما اشتمال آن بر معنی وکالت پس بجهت آن ست
که اگر هر واحد وکیل دیگر نباشد فوت میشود مقصود که شرکت در مال ست چنانچه سابق مذکور شد و اما اشتمال آن بر معنی کفالت پس بجهت آنست
که اگر هر واحد کفیل دیگر نباشد فوت می شود مساوات در چیزیکه آن از لوازم تجارت ست چون مطالبه ثمن مبیع از هر دو مسئله ۸ آنچه خرید نماید
آنرا هر واحد از دو شریک مفاوضه پس آن مشترک ست میان آن هر دو مگر طعام و کسوت او و اهل و عیال او همچنین نان خورش بجهت آنکه مقتضای
عقد مذکور این ست که مساوی باشند آن هر دو و هر واحد از انها قائم مقام دیگر ست در تصرف پس شرای یکی از انها مانند شرای هر دو ست مگر چیزهائیکه
استثنا نموده شد و این از روی استحسان ست زیراچه آن چیزها مستثنی ست از عقد مفاوضه برای ضرورت بجهت آنکه همیشه بآن حاجت ست و ممکن
نیست که واجب گردانیده شود حاجت یکی بر دیگر و نیز ممکن نیست که صرف نماید یکی در حاجت خود مال دیگر را و شرای آن چیزها ضرورت پس بآن ضرورت
مختص خواهد شد طعام وغیره اشیای مذکوره بخرید کننده آن و مقتضای قیاس این ست که این چیزها نیز مشترک باشد میان آن هر دو بنا بر آنچه مذکور شد
ف که مقتضای عقد مفاوضه مساوات ست **ص** ولیکن بائع طعام و کسوت مذکور را میرسد که بگیرد بهای آنرا از هر کدام از آن دو شریک
که خواهد اما از مشتری پس ظاهر ست بجهت آنکه او خریده است و اصیل ست و اما از شریک دیگر پس بجهت آنکه او کفیل مشتری مذکور ست لیکن بعد از آن
هر چه خواهد داد شریک دیگر به بائع خواهد گرفت نصف آنرا از مشتری بجهت آنکه ادا نموده است دین مشتری را از مالیکه مشترک بود میان آن هر دو
مسئله ۹ آنچه واجب شود دین بر ذمه یکی از دو شریک مفاوضت بعوض چیزیکه اشتراک دران صحیح ست پس شریک دیگر ضامن
آن ست تا مساوات متحقق شود و منجمله چیزیکه اشتراک دران صحیح ست شرا است و بیع و اجاره گرفتن و منجمله چیزیکه اشتراک صحیح نیست دران
جنایت ست و نکاح و خلع و صلح از خون عمد و صلح از نفقه مسئله ۱۰ اگر شریک مفاوضت کفیل بمال شود از جانب اجنبی برای کسی
پس آن مال واجب شود بر شریک دیگر نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب نمی شود بر شریک دیگر زیراچه عقد کفالت تبرع ست

ولهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة رہ انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذكره ويصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة رہ انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا يتحقق معاوضة ولو كانت بغير امره لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة رحمه الله لانه معاوضة انتهاء قال فان ورث احدهما

و لہذا عقد کفالت صحیح نیست از صغیر و بندۂ ماذون و مکاتب و لہذا اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال و ہرگاہ ثابت شد کہ عقد کفالت تبرع ست پس آن مانند دادن قرض و مانند حاضر ضامنی خواہد بود ف یعنی یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دہد باجنبی از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگری حتی کہ حق گرفتن آن از مقروض مر قرض دہندہ راست فقط بجہت آنکہ قرض دادن تبرع ست و ہمچنین اگر حاضر ضامن شود یکی از دو شریک مفاوضت برای احضار بطالبہ نمودہ نمیشود از شریک دیگر پس ہمچنین درینجا نیز ص و دلیل ابوحنیفہ رح این ست کہ عقد کفالت بمال تبرع ست در ابتدا و معاوضہ ست در حالت بقا زیرا چہ بسبب عقد مذکور کفیل مذکور میگیرد از مکفول عنہ آنچہ میدہد بدائن وقتیکہ کفالت با مر مکفول عنہ باشد پس عقد مفاوضت متضمن ست آنرا باعتبار حالت بقا و کلام در حالت بقاست زیرا چہ ما میگوئیم کہ لازم می آید بر شریک وی بعد از آنکہ لازم شد بر وی و آنچہ صاحبین رح گفتہ اند کہ عقد کفالت تبرع ست و لہذا صحیح نیست عقد کفالت از صغیر و بندۂ ماذون و مکاتب پس آنرا شامل نخواہد بود عقد مفاوضت پس جواب آن این ست کہ عقد کفالت از اینہا صحیح نیست باعتبار ابتدا و لازم نمیشود بر شریک دیگر بسبب کفالت مگر در حالت بقای آن پس کفالت باعتبار حالت بقا خواہد بود از باب تجارت و آنرا شامل ست عقد مفاوضت و ہمچنین اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال باعتبار ابتدا پس عقد کفالت بمال باعتبار بقا تبرع نیست بخلاف حاضر ضامنی زیرا چہ آن تبرع ست در ابتدا و انتہا ف پس قیاس عقد کفالت بمال بر حاضر ضامنی صحیح نخواہد بود ص و آنچہ صاحبین رح گفتہ اند کہ یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دہد اجنبی را از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر بجہت آنکہ دادن قرض تبرع ست پس این مسلم نیست زیرا چہ مروی ست از ابوحنیفہ رح کہ لازم میشود بر شریک دیگر و اگر مسلم داشتہ شود کہ لازم نمیشود بر شریک دیگر نزد ابوحنیفہ رح پس جوابش این ست کہ اقراض یعنی دادن قرض مانند اعارت ست پس مالیکہ میدہد بمقروض بقرض دہندہ گویا آن مال ہمان مال ست کہ قرض گرفتہ بود آن را نہ عوض آن ست لہذا میعاد در آن صحیح نیست پس در اقراض معنی معاوضہ تحقق نمیشود و آنچہ کہ مذکور شد وقتی ست کہ کفالت بمال بامر مکفول عنہ باشد و اگر بغیر امر مکفول عنہ باشد لازم نمیشود بر شریک دیگر در روایت صحیح از ابوحنیفہ رح زیرا چہ درین کفالت معنی معاوضہ یافتہ نمیشود در حالت بقا و باید دانست کہ ضمان غصب و ضمان استہلاک بمنزلہ کفالت بمال ست نزد ابوحنیفہ رح زیرا چہ آن معاوضہ ست انتہاء مسئلہ ا۔ اگر یکی از دو شریک مفاوضت بطریق ارث رسید

ما لا يصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده بطلت المفاوضة وصارت عنانا لفوات المساواة فيما يصلح
راس المال اذ هي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب
عنانا للامكان فان المساواة ليس بشرط فيه ولدوامه حكم الابتداء لكونه غير لازم فان ورث احدهما عرضا
فهو له ولا تفسد المفاوضة وكذا العقار لانه لا يصح فيه الشركة فلا يشترط المساواة
فيه **فصل** ولا ينعقد الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة وقال
مالك رح يجوز بالعروض والمكيل والموزون اذا كان الجنس واحدا لانها عقدت
على راس مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة لان القياس يأباها لما فيها من ربح
ما لم يضمن فيقتصر على مورد الشرع ولنا انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن لانه اذا باع كل
واحد منهما راس ماله وتفاضل الثمنان فما يستحقه احدهما من الزيادة في مال
صاحبه ربح ما لم يملك وما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير لان ثمن ما يشتريه

مالیکه دران شرکت صحیح ست یا کسی هبه نماید باو چنین مال را و او قبض نماید آنرا این باطل میشود عقد مفاوضت و میگردد
شرکت عنان بجهت آنکه مساوات در مالیکه صلاحیت راس مال دارد شرط ست ابتداءً و بقاءً و آن یافته نمی شود بجهت آنکه شریک
دیگر در مال موروثه یا موهوبه شریک آن نمیشود زیراچه سبب شرکت یافته نشده است در حق وی ولیکن شرکت مفاوضت منقلب شرکت عنان
میگردد بجهت آنکه شرکت عنان ممکن ست زیراچه مساوات شرط نیست در شرکت عنان و شرط ست در مفاوضت پس مفاوضت باقی نخواهد ماند
زیراچه شرکت مفاوضت لازم نیست و عقدیکه لازم نباشد حکم دوام آن و حکم ابتدای آن واحد ست پس زیادتی در راس مال در حالت دوام مانند
زیادتی ست در حالت ابتدا و زیادتی مال مذکور در حالت ابتدای شرکت مفاوضت مانع انعقاد آن ست پس همچنین زیادتی آن مال در حالت
دوام مانع آن خواهد بود و لهذا شرکت مفاوضت باقی نخواهد بود و اگر یکی از دو شریک مفاوضت وارث رخت و متاع شود پس آن نیز مملوک وی ست
فقط و عقد مفاوضت باطل نمیشود و همچنین حکم ست اگر وارث زمین شود زیراچه این چیزها صلاحیت راس مال ندارد پس مساوات دران شرط نیست والله اعلم
فصل مسئله ۱ شرکت مفاوضت و عنان وقتیکه در مال باشد منعقد نمیشود مگر بدراهم یا دینار یا فلوس رائجه و گفته است مالک رح که جائز باشند
شرکت مذکوره برخت و متاع و مکیل و موزون نیز وقتیکه جنس واحد باشد زیراچه شرکت مذکور منعقد شده است بر راس مال که معلوم ست پس آن مانند
نقد خواهد بود بخلاف عقد مضاربت چه آن مختص ست بدرهم و دینار زیراچه جواز آن خلاف قیاس ست چه حاصل میشود دران ربح مال غیر مضمون
بجهت آنکه ضمان مال مضاربت لازم نمی آید بر مضارب و پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ربح غیر مضمون پس عقد مذکور متجاوز نخواهد گردید از آنچه جواز آن
معلوم شده است بشرع و آنچه معلوم شده است جواز مضاربت دران بشرع درهم و دینارست فقط و دلیل علمای ما رح یکی این ست که اگر جائز داشته شود
عقد مفاوضت و غیره چنانچه میگوید آنرا امام مالک رح لازم می آید در صورت ربح مال غیر مضمون زیراچه هرگاه بفروشد هر واحد از شریک مفاوضت راس
مال خود را که رخت ست و زائد شود بهای رخت یکی بر بهای رخت دیگری پس واجب خواهد شد برای شریک دیگر ربح زائد در مال شریک
اول و آن ربح مال غیر مضمون ست و غیر مملوک ف زیراچه درین هنگام عقد متعلق می شود برخت نه بمثل آن که آن دین باشد
بر ذمه و رخت امانت ست در دست هر واحد پس ربح مال غیر مضمون لازم می آید ص بخلاف دراهم و دینار زیراچه آنچه خرید می کند

فی ذمتہ اذ ہی لا یتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما
مالہ علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ
جائز واما الفلوس النافقۃ تروج رواج الاثمان فالحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رہ لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ
حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رہ وابی یوسف رہ
لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا وروی عن ابی یوسف رہ مثل قول محمد رہ
والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رہ صحۃ المضاربۃ بہا قال ولا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک
الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ہکذا ذکر فی الکتاب وفی الجامع الصغیر
ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذہب او فضۃ ومرادہ التبر فعلی ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ یتعین بالتعیین
فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا یتعین حتی
لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما

ہر واحد از راس مال کہ درہم و دینار ست متعلق نمیشود و شرای آن بتعیین راس مال ف بلکہ متعلق میشود بمثل آن کہ دین ست بر ذمہ چہ بہای
چیزیکہ خرید نمودہ ست دین میشود بر ذمہ و ہرگاہ متعلق گشت شرا بمثل راس مال کہ دین ست بر ذمہ و مطالبہ آن نمودہ میشود از شریک دیگر نیز چہ عقد
مفاوضت متضمن کفالت ست پس ضمان آن واجب میشود بر شریک دیگر پس ربح مال غیر مضمون لازم نمی آید چہ آن ص ربح مال مضمون نیست
و دوم این ست کہ اول تصرفیکہ نمودہ میشود در عروض فروختن متاع بیع آن ست و اول تصرفیکہ نمودہ می شود در نقود خریدن ست بآن و فروختن
کسی مال خود را باین شرط کہ دیگری شریک باشد در بہای آن جائز نیست ف چہ این تملیک دین ست بغیر مدیون و آن جائز نیست ص
و خرید نمودن او چیزی را بمال خود باین شرط کہ آن چیز مشترک باشد میان او و میان غیر او جائز ست ف چہ این تملیک عین ست نہ تملیک
دین ص و اما فلوس رائجہ پس آن ملحق ست بدرہم و دینار زیرا چہ آن مروج ست مانند درہم و دینار و این قول محمد رح ست زیرا چہ فلوس ملحق
بدرہم و دینار نزد وی رح حتی کہ فلوس متعین نمیشود بسبب تعیین ف لہذا اگر خرید کند کسی چیزی را بفلوس معین میرسد او را کہ بدہد
بجای آن فلوس دیگر ص و جائز نیست کہ فروختہ شود دو فلوس معین بعوض یک فلوس بنا بر آنچہ مقرر ست و نزد شیخین رح جائز نیست
شرکت مضاربت بفلوس اگرچہ مروج باشد زیرا چہ ثمنیت آن متبدل میشود ساعت بساعت و میگردد رخت و متاع و از ابی یوسف رح
مثل قول محمد رح نیز مروی ست ولیکن قول اول ظاہر ست و نیز مروی ست از ابی حنیفہ رح کہ عقد مضاربت بفلوس مروجہ جائز ست نہ مفاوضت
پس باید دانست کہ شرکت مفاوضت جائز نیست بما سوای دراہم و دنانیر و فلوس مروجہ چنانچہ مذکور شد ولیکن اگر استعمال طلا و نقرہ غیر مضروب
در شہر مروج و متعارف باشد پس درین ہنگام شرکت مفاوضت جائز ست باین ہر دو و ہمچنین مذکور ست در قدوری و مذکور ست در جامع صغیر
کہ شرکت مفاوضت جائز نیست بطلا و نقرہ غیر مضروب مانند کالا ست و متعین میشود بتعیین و قابل این نیست کہ راس مال شود در عقد
مضاربت و شرکت و مذکور ست در کتاب الصرف از مبسوط کہ نقرہ متعین نمیشود بتعیین حتی کہ فسخ نمیشود عقد بیع بسبب ہلاک آن پیش از تسلیم
ف یعنی اگر شخصی خرید کند چیزی را بہ نقرہ غیر مضروب کہ معین باشد و ہلاک شود پیش از تسلیم پس عقد بیع فسخ نمی شود زیرا چہ آن متعین نمیشود
بسبب تعیین ص و ہرگاہ چنین شد پس بنا بر آن روایت نقرہ غیر مضروب صلاحیت این دارد کہ راس مال گردد در عقد مضاربت و شرکت

وهذا لما عرف انهما خلقا ثمنين في الاصل الا ان الاول اصح لانها وان خلقت للتجارة في الاصل لكن
الثمنية تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلك لا يصرف الى شيء آخر ظاهرا الا ان يجري التعامل
باستعمالهما ثمنا فينزل التعامل بمنزلة الضرب فيكون ثمنا ويصلح راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوى
ذلك يتناول المكيل والموزون والعددي المتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما
ربح متاعه وعليه وضيعته وان خلطا ثم اشتركا فكذلك في قول ابي يوسف رح والشركة شركة ملك
لا شركة عقد وعند محمد رح تصح شركة العقد وثمرة الاختلاف تظهر عند التساوي في المالين واشتراط التفاضل
في الربح فظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف رح لانه تتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله ولمحمد رح انها ثمن
من وجه حتى جاز البيع بها دينا في الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين بالاضافة الى الحالين
بخلاف العروض لانها ليست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا
لا ينعقد الشركة بها بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال

و وجه آن این ست که خلقت طلا و نقره برای ثمنیت ست در اصل ولیکن روایت جامع صغیر اصح ست زیرا چه خلقت طلا و نقره اگرچه برای
تجارت ست در اصل ولیکن ثمنیت آن موصوف ست بر ضرب مخصوص بجهت آنکه هرگاه مضروب میشود ظاهرا صرف نموده نمیشود در امور دیگر
ف چون ساختن انگشتر و آوند و جز آن پس طلا و نقره غیر مضروب ثمن نخواهد شد ص مگر وقتیکه استعمال آن در ثمن متعارف باشد
چه درینصورت بسبب تعارف استعمال بمنزلهٔ مضروب میگردد پس آن ثمن خواهد شد و قابل راس مال خواهد بود و بعد ازان باید دانست که آنچه
مذکور شد که شرکت مفاوضت جائز نیست بما سوای درهم و دینار و فلوس مروجه شامل ست مکیل و موزون عددی متقارب را و در عدم جواز
شرکت مفاوضت باین چیزها هیچ اختلاف نیست میان علمای ما رح وقتیکه عقد شرکت پیش از خلط باشد و درینصورت اگر کسے شرکت مفاوضت
نماید باین چیزها پس آن جائز نیست و میرسد بهر واحد از ایشان ربح متاع وی و زیان متاع آن نیز بر وی ست و اگر دو کس خلط نمایند جنس واحد را
و بعد ازان عقد شرکت نمایند پس همچنین حکم ست نزد ابی یوسف رح و متحقق میشود درینصورت شرکت ملک نه شرکت مفاوضت و همین
ظاهر روایت ست و نزد محمد رح شرکت عقد درین هنگام صحیح ست و ثمرهٔ این اختلاف ظاهر میشود وقتیکه مال هر دو مساوی باشد و هر دو
شریک شرط نمایند ربح زائد برای یکی و کم برای دیگری پس نزد ابی یوسف رح میرسد بهر واحد بقدر ملک و مستحق زیادتی ربح نمیشود شخصیکه
برای او زیاده شرط نموده شده است و نزد محمد رح میرسد بهر واحد موافق شرط آنها و وجه ظاهر روایت این ست که مکیل و موزون و غیره متعین
میشود بتعیین بعد از خلط نیز چنانچه متعین میشود پیش از خلط و دلیل محمد رح این ست که مکیل و موزون وغیره که بحث دران ست ثمن ست
من وجه حتی که اگر کسے بفروشد رخت را بعوض این چیزها باینطور که بهای آن رخت که چیزهای مذکوره است دین باشد بر ذمه مشتری جائز ست
و من وجه مبیع ست باین جهت که متعین میشود بسبب تعیین پس رعایت هر دو جهت نموده شد باعتبار هر دو حال خلط و عدم خلط ف یعنی
گفته شد که پیش از خلط جائز نیست باین جهت که آن مبیع ست و بعد از خلط جائز ست باین جهت که آن ثمن ست ص بخلاف رخت
و متاع دیگر چه آن ثمن نیست اصلا و اگر دو جنس مختلف باشد چون گندم و جو و زیت و سمن و هر دو خلط نمایند و بعد ازان عقد شرکت کنند پس این جائز
نیست باتفاق همه علمای ما رح و وجه فرق نزد محمد رح این ست که آنچه مخلوط میشود از جنس واحد آن از ذوات الامثال ست و آنچه مخلوط میگردد

ومن جنسين من ذوات القيم فتمكن الجهالة كما في العروض واذا لم تصح الشركة فحكم الخلط قد بيناه في كتاب القضاء **قال** واذا اراد الشركة بالعروض باع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقد الشركة قال رض وهذه شركة ملك لما بينا ان العروض لا تصلح راس مال الشركة وتاويله اذا كان قيمة متاعهما على السواء ولو كانت بينهما تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة **قال** واما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة وهي

از دو جنس مختلف آن از ذوات القیم ست وهرگاه مخلوط از دو جنس از ذوات القیم ست پس جهالت یافته میشود و دران زیراچه دران حاجت است که قیمت آن نمایند مقومان پس قابل راس مال نخواهد بود مانند کالای دیگر پس شرکت صحیح نخواهد شد وهرگاه شرکت صحیح نگشت پس جاری خواهد شد دران حکم خلط وبیان آن مذکورست در کتاب القضاء **ف** یعنی در کتاب القضاء جامع صغیر اما درین کتاب پس بیان آن مذکورست در کتاب الودیعت **ص مسئله ۲** اگر دو شخص خواهند که عقد شرکت بر رخت ومتاع نمایند باید که بفروشد هر واحد ازان نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر **ف** حتی که شرکت ملک متحقق شود **ص** بعد ازان عقد شرکت نمایند قال رض درین صورت شرکت ملک متحقق میشود **ف** وشرکت مفاوضت صحیح نیست **ص** بجهت آنکه رخت ومتاع صلاحیت این ندارد که راس مال شرکت گردد وآنچه مذکور شد که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر مراد ازان این ست که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر وقتیکه قیمت رخت هر دو مساوی باشد واگر قیمت متاع هر دو متفاوت باشد پس باید که بفروشد صاحب اقل آن مقدار که ثابت شود بان شرکت **ف** مثلا اگر قیمت رخت یکی چهار صد درم باشد وقیمت رخت دیگر صد درم پس صاحب اقل بفروشد چهار خمس رخت خود را بعوض یک خمس رخت صاحب اکثر تا مشترک شود جمیع متاع میان آن هر دو پنج پنج بخش کذا فی النهایة وباید دانست که آنچه گفته ست صاحب هدایه رح که درصورت مذکوره شرکت ملک متحقق میشود وشرکت مفاوضت صحیح نیست پس بعض شارحان بران اشکال کرده اند وگفته اند که آن ضعیف ست بجهت آنکه راس مال گردانیدن رخت ومتاع در عقد مفاوضت صحیح نیست مگر باین سبب که ربح مال غیر مضمون لازم می آید یا باین سبب که راس مال هر واحد مجهول ست در وقت قسمت وهیچ یکی ازین دو سبب درصورت مذکوره یافته نمیشود واما انتفاء سبب اول پس بجهت آنکه هرگاه بیع نمود هر واحد ازانها نصف نصیب خود را بدست دیگر خواهد بود نصف هر واحد ازانها مضمون بثمن بر شریک دیگر پس ربحیکه حاصل خواهد شد از مال آن هر دو ربح مال مضمون خواهد بود بر انها واما انتفاء سبب دوم پس ظاهرست بجهت آنکه حاجت نیست که تعریف راس مال هر واحد نموده شود در وقت قسمت تا محتاج شوند بتقویم مقومان تا جهالت راه یابد دران زیراچه مال هر دو مساوی ست وآن هر دو شریک اند دران مال پس بالضرور آنچه حاصل خواهد شد بهای مال مذکور مشترک خواهد شد میان آنها بالمناصفه کذا فی العنایة **ص** اما شرکت عنان پس آن منعقد میگردد باینطور که هر واحد وکیل دیگر میشود ونه کفیل دیگر وشرکت مذکوره

ان تشترك اثنان فی نوع بزّ او طعام او یشترك فی عموم التجارات و لایذکر الکفالة وانعقاده علی الوکالة لتحقق مقصوده کما بیناه ولا ینعقد علی الکفالة لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عنّ له ای اعرض وهذا لاینبئ عن الکفالة وحکم التصرف لایثبت بخلاف مقتضی اللفظ ویصح التفاضل فی المال للحاجة الیه ولیس من قضیة اللفظ المساواة و

یصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر و الشافعی رحمه الله لایجوز لان التفاضل فیه یؤدی الی ربح مالم یضمن فان المال اذا کان نصفین و الربح اثلاثا فصاحب الزیادة یستحقها بلاضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکة عندهما فی الربح للشرکة فی الاصل ولهذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلة نماء الاعیان فیستحق بقدر الملك فی الاصل ولنا قوله صلی الله علیه وسلم الربح علی ما شرطا و الوضیعة علی قدر المالین ولم یفصّل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربة وقد یکون احدهما احذق واهدی او اکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواة فمست الحاجة الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدهما لانه یخرج العقد به من الشرکة ومن المضاربة ایضا الی قرض باشتراطه للعامل او الی بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد

عبارت ست ازینکه دو کس شریک شوند در نوعی از تجارت چون تجارت پارچه و گندم مثلاً یا شریک شوند در جمیع تجارات و ذکر کفالت نمایند آنها ف یعنی کفالت شرط عقد شرکت عنان نیست ص اما وکیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرورست چه بی آن مقصود که شرکت در مال ست حاصل نمیشود ف زیراچه تصرف برای غیر یا با ولایت ست یا بوکالت و هرگاه ولایت یافته نشود وکالت متعین خواهد شد تا تصرف نماید برای وی بانطور که مشترک شود مال میان او و میان دیگر ص وکفیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرور نیست زیراچه لفظ عنان بمعنی اعتراض ست و این مشعر بکفالت نیست وحکم تصرف بخلاف مقتضای لفظ ثابت نمیشود مسئله ۳ اگر مال یکی از دو شریک عنان زیاده باشد از مال دیگر جایز ست زیراچه بسوی آن حاجت ست چنانچه بیان آن خواهد آمد ومقتضای لفظ شرکت مذکوره مساوات نیست

مسئله ۴ در شرکت عنان جایز ست که مال هر دو مساوی باشد و ربح میان آنها بطریق تفاضل ف یعنی شرط نموده شود که ربح برای یکی زیاده باشد از دیگر ص و زفر و شافعی رح گفته اند که جایز نیست بجهت آنکه اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جایز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون زیراچه اگر راس مال میان هر دو بالمناصفه باشد و ربح بسه بخش پس صاحب ربح زائد مستحق زیادتی ربح خواهد شد بغیر ضمان چه ضمان بقدر راس مال ست و بجهت آنکه شرکت در ربح نزد شافعی و زفر رح بسبب شرکت در اصل ست و لهذا نزد ایشان خلط شرط ست پس ربح مال بمنزلهٔ نمای اعیان خواهد بود و مستحق آن خواهد شد هر یک بقدر ملک در اصل که راس مال ست و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که ربح میان آنها موافق شرط ایشانست و زیان بمقدار مال هر دو ست و درین هیچ تفصیل نکرده است بانطور که مال میان آنها مساوی باشد یا غیر مساوی و دوم این ست که ربح چنانچه مستحق میشود بسبب مال همچنین مستحق میشود بسبب عمل چنانچه در مضاربت و گاهی یکی ازان دو شریک حاذق و رشید می باشد بنسبت دیگر و هم در عمل قوی پس او راضی نخواهد شد که ربح مساوی باشد میان او و میان دیگر شریک پس حاجت ست که برای یکی زیاده ربح باشد از دیگر بخلاف اگر جمیع ربح شرط نمایند برای یکی ازان دو شریک زیراچه درین عقد شرکت باقی نمیماند و نه عقد مضاربت بلکه قرض میشود اگر جمیع ربح شرط نموده باشد برای عامل کننده و بضاعت میگردد اگر جمیع ربح شرط نموده باشند برای صاحب مال باید دانست که آنچه زفر و شافعی رح گفته اند که اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون پس جواب آن این ست که عقد شرکت عنان

يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان وبشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما **قال** ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما بينا ان المفاوضة تصح به للوجه الذي ذكرناه ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما دنانير ومن الآخر دراهم وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط وعدمه فان عندهما شرط ولا يتحقق ذلك في مختلفي الجنس وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى **قال** وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طولب بثمنه دون الآخر لما بينا انه يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق **قال** ثم يرجع على شريكه بحصته منه معناه اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه **قال** واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين

مشابه عقد مضاربت ست باین جهت که عمل مینماید در مال شریک خود و مشابه شرکت مفاوضت ست هم باعتبار اسم چه هر واحد شریک ست و هم باعتبار عمل زیرا چه هر دو شریک عمل مینمایند پس باعتبار مشابهت آن بعقد مضاربت گفته شد که صحیح ست اشتراط ربح مال غیر مضمون و باعتبار مشابهت آن بشرکت مفاوضت گفته شد که اگر شرط نموده شود که هر دو شریک عمل خواهند نمود باطل نمیشود عقد شرکت عنان **مسئله ۵** جایز ست که عقد شرکت عنان نماید هر واحد ازان دو شریک ببعض مال خود نه ببعض زیرا چه مساوات مال شرط نیست دران چه لفظ عنان مقتضی آن نیست **مسئله ۶** صحیح نیست شرکت عنان مگر بچیزیکه صحیح ست شرکت مفاوضت بآن بنابر وجهیکه سابق مذکور شد **مسئله ۷** جایز ست که دو کس عقد شرکت عنان نمایند و از جانب یکی درهم باشد و از جانب دیگر دینار یا از جانب یکی درهم سفید باشد و از جانب دیگر درهم سیاه و گفته اند زفر و شافعی رح که این جایز نیست و این اختلاف مذکور مبنی ست بر اشتراط خلط و عدم اشتراط خلط زیرا چه نزد ایشان رح خلط راس مال شرط ست و آن یافته نمی شود در صورتیکه دو جنس مختلف باشد و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۸** آنچه خرید کند هر واحد ازان دو شریک برای شرکت مطالبه بهای آن نموده می شود از خریدکننده نه از شریک دیگر بجهت آنکه بیان نموده شد که عقد شرکت مذکوره متضمن ست بوکالت نه بکفالت و وکیل اصل ست در حقوق و بعد ازان مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک دیگر بمقدار حصه وی ازان بها وقتیکه ادا کرده باشد از مال خود نه از مال مشترک زیرا چه او وکیل ست از جانب دیگر در حصه وی پس هرگاه ادا از مال خود خواهد گرفت آنرا از شریک دیگر اگر معلوم نشود که او داده ست بهای آن از مال شرکت یا از مال خود مگر بقول مشتری پس درین صورت واجب ست حجت بر مشتری زیرا چه او دعوی مینماید که مال واجب ست بر ذمه شریک دیگر و او منکر ست پس واجب خواهد شد بینه بر مدعی و قول منکر با سوگند معتبر خواهد بود **مسئله ۹** اگر هلاک شود جمیع مال شرکت یا مال یکی از انها پیش از انکه خرید نمایند آنها چیزی را پس باطل می شود عقد شرکت زیرا چه معقود علیه در عقد شرکت مال ست زیرا چه آن متعین می شود در عقد شرکت چنانچه در هبه و وصیت و بسبب هلاک معقود علیه باطل می شود عقد چنانچه در بیع بخلاف عقد مضاربت و وکالت مفرده زیرا چه درهم و دینار متعین نمی شود بسبب تعیین در مضاربت و وکالت مفرده

وانما يتعينان بالقبض على ما عرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضي بشركة صاحبه في ماله الا ليشركه في ماله فاذا فات ذلك لم يكن راضيا بشركته فيبطل العقد لعدم فائدته وايهما هلك من مال صاحبه ان هلك في يده فظاهر وكذا اذا كان هلك في يد الاخر لانه امانة في يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين وان اشترى احدهما بماله وهلك مال الاخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الاخر بعد ذلك ثم الشركة شركة عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زياد رح حتى ان ايهما باع جاز بيعه

ومتعين نمى شود مگر بقبض بنابر آنچه مقرر ست **ف** بدانکه تقييد وكالت بمفرده بجهت احتراز ست از وكالتيكه ثابت باشد در ضمن عقد شركت و در ضمن عقد رهن زيرا چه آن باطل مى شود بسبب بطلان شركت و رهن چه متضمن باطل مى شود بسبب بطلان متضمن و صورت وكالت مفرده اين ست كه شخصى وكيل كند كسى را براى خريدن بنده بدين هر دو درهم را و هلاك شود دراهم مذكوره در دست آنكس پس باطل نمى شود وكالت مذكوره و بايد دانست كه گفته ست فخر الاسلام در شرح زيادات بخلاف مضاربت و شركت زيرا چه درهم و دينار متعين مى شود در هر دو حتى اگر هلاك شود دراهم پيش از تسليم باطل مى شود مضاربت و اين مخالف ست بچيزيكه ذكر كرده ست آنرا مصنف رح كه درهم و دينار متعين نمى شود در مضاربت و وكالت مفرده مگر بسبب قبض و شايد كه درين مسئله دو روايت باشد كذا في العنايه **ص** و بايد دانست كه آنچه مذكور شد كه هرگاه هلاك شود جميع مال هر دو يا مال يكى از آنها پيش از شرا باطل مى شود عقد شركت و اين ظاهر ست در صورتيكه جميع مال هر دو هلاك شود اما در صورتيكه هلاك گردد مال يكى از آنها پس باطل مى شود شركت بجهت آنكه شريكيكه مال وى هلاك نشده ست راضى نشده بود بآنكه شريك ديگر شريك مال وى گردد مگر بآين سبب كه او نيز شريك گردد در مال شريك ديگر و هرگاه آن فوت شد پس او راضى نخواهد بود كه شريك ديگر شريك شود در مال وى پس باطل خواهد شد عقد چه هيچ فائده نيست درين صورت در باقى ماندن عقد مذكور و مال هر كس از آن دو شريك كه هلاك گردد هلاك ميگردد مال همان كس نه مال ديگر خواه در دست همان كس هلاك شود يا در دست شريك ديگر و اما اگر در دست همان كس هلاك گردد پس ظاهر ست و همچنين اگر در دست ديگر هلاك شود زيرا چه آن امانت ست در دست شريك ديگر بخلاف وقتيكه هلاك گردد بعد از خلط چه درين صورت هلاك مى شود مال مشترك چه مال هر يك ممتاز نيست پس هلاك خواهد شد مال هر دو و اگر خريد نمايد يكى از دو شريك از مال خود چيزى را و بعد از آن هلاك شود مال ديگر پيش از آنكه او خريد كند چيزى را از مال خود پس آنچه خريد نموده ست آنرا شريك اول مشترك خواهد شد ميان هر دو شريك موافق شرط بجهت آنكه در وقت شرا شركت قائم بود ميان آنها پس چيزى را كه خريده بوده ست شريك اول مشترك گشته ست ميان هر دو در آن وقت پس حكم آن متغير نخواهد شد بسبب هلاك شدن مال ديگر بعد از شرا و بعد از آن بايد دانست كه شركت در چيز مذكور شركت عقد ست نزد محمد رح حتى كه هر كدام از آنها بفروشد آنرا جائز ست بيع آن و حسن بن زياد رح ميگويد كه شركت مذكوره شركت ملك ست حتى كه جائز نيست كه بفروشد آنرا يكى از دو شريك مگر نصيب خود را

لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بھلاک المال بعد تمامھا **قال** ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ھذا اذا اشتری احدھما باحد المالین اولاثم ھلک مال الآخر اما اذا ھلک مال احدھما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری مشترک بینھما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بھا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیھا کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتھا الشرکۃ فاذا بطلت یبطل ما فی ضمنھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانھا مقصودۃ **قال** وتجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر والشافعی لا تجوز لان الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکۃ الا بعد الشرکۃ فی الاصل وانہ بالخلط وھذا لان المحل ھو المال ولھذا یضاف الیہ ویشترط تعیین رأس المال بخلاف المضاربۃ لانھا لیست بشرکۃ

زیرا چه عقد شرکت باطل نشود بسبب ہلاک شدن مال چنانچه باطل نشود وقتیکه ہلاک شود مال پیش از انکه خرید کند چیزی را پس باقی نماند مگر حکم شرکت ملک ست لہذا شرکت ملک خواہد بود **ف** و دلیل محمد رح این ست که شرکت تمام گشته ست در چیز مذکور پس منقوض نخواہد شد بسبب ہلاک شدن مال بعد از تمامی آن کذا فی النہایہ **ص** و بعد ازان باید دانست که در صورت مذکوره مشتری مذکور خواہد گرفت از شریک بمقدار حصه وی ازان بہا زیرا چه او خرید کرده ست نصف آن چیز را بوکالت وی وا داده ست بہای آنرا از مال خود چنانچه سابق گذشت و آنچه مذکور شد وقتی ست که خرید کرده باشد یکی ازانہا از مال خود اولاً و بعد ازان ہلاک شده باشد مال دیگر و اما اگر ہلاک شد مال یکی ازانہا اولاً و بعد ازان خرید کند شریک از مال خود چیزی را پس اگر ہر دو تصریح نموده باشند در عقد شرکت که ہر واحد وکیل ست از جانب دیگری پس آنچه خرید نموده ست آن مشتری مذکور مشترک خواہد بود میان آنہا موافق شرطیکه نموده اند آنہا میان خود ہا زیرا چه عقد شرکت اگرچه باطل گشت ولیکن وکالت که مصرح ست در ان ہنوز قائم و ثابت ست پس آن چیز مشترک خواہد بود میان آنہا بحکم وکالت و خواہد بود شرکت ملک و خواہد گرفت مشتری مذکور از شریک خود بمقدار حصه وی از بہا بنا بر وجہیکه سابق مذکور شد و اگر ذکر شرکت فقط نموده باشند و تصریح نکرده باشند که ہر واحد وکیل ست از جانب دیگر پس چیزی را که خرید نموده ست یکی ازان دو شریک خواہد بود آن چیز برای ہمان خرید کننده فقط زیرا چه اگر مشترک گردانیده شود آن چیز میان ہر دو پس مشترک نخواہد شد آن چیز میان آنہا مگر بنا بر وکالتی که متضمن ست آنرا عقد شرکت و عقد شرکت باطل گشت پس باطل خواہد شد وکالت مذکوره که در ضمن آنست بخلاف وقتیکه تصریح نموده باشند ہر دو بوکالت زیرا چه در ینصورت باطل نمیشود وکالت بسبب بطلان شرکت بجہت آنکه وکالت در ینصورت مقصود و بالذات ست و ضمنی نیست **مسئلہ ۱۰** شرکت جایز ست اگرچه ہر دو خلط نکرده باشند مال خود ہا را و گفته اند زفر و شافعی رح که جایز نیست زیرا چه ربح فرع مال ست و فرع مشترک نمیشود مگر وقتیکه اصل آن مشترک باشد و اصل مشترک نمیشود مگر بخلط و سر آن این ست که محل عقد در عقد شرکت مال ست لہذا شرکت مضاف و منسوب میشود بسوی مال **ف** بانطور که گفته میشود شریک گردانیدم ترا در مال **ص** لہذا التعیین راس مال شرط ست **ف** چه بتعیین راس مال نموده نمیشود مگر برای انکه شرکت در ربح منسوب شود بسوی مال کذا فی النہایہ و ہرگاه ثابت شد که محل عقد در شرکت مال ست پس ضرورت که مال مشترک باشد **ص** بخلاف عقد مضاربت زیرا چه آن شرکت نیست

وانما هو یعمل لرب المال فیستحق الربح عمالة علی عمله اما ههنا بخلافه وهذا اصل کبیرلهما
حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز
شرکة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشرکة فی الربح مستندة الی العقد دون
المال لان العقد یسمی شرکة فلابد من تحقق معنی هذا الاسم فیه فلم یکن الخلط شرطا ولان
الدراهم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح براس المال وانما یستفاد بالتصرف لانه
فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکة فی التصرف بدون الخلط تحققت
فی المستفاد به وهو الربح بدونه وصار کالمضاربة فلا یشترط اتحاد الجنس والتساوی فی الربح
وتصح شرکة التقبل **قال** ولا یجوز الشرکة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه
شرط یوجب انقطاع الشرکة فعساه لا یخرج الا قدر المسمی لاحدهما ونظیره فی المزارعة
قال ولکل واحد من المفاوضین وشریکی العنان ان یبضع المال لانه معتاد فی عقد الشرکة ولان له ان یستاجر علی العمل

وجه این نیست که مضارب عمل می نماید برای صاحب مال پس او مستحق ربح میشود باین جهت که اجرت عمل اوست واما درینجا پس بخلاف آنست **ف** یعنی ربح فرع مال ست نه اجرت عمل **ص** و باید دانست که قاعده مذکوره اصل عظیم ست نزد زفر و شافعی رح حتی که بنا بر همین اصل میگویند ضرورست که راس مال هردو در عقد شرکت یکجنس باشد **ف** چه اگر راس مال دو جنس باشد باینطور که مر یکی را درهم باشد و دیگر را دینار صحیح نخواهد بود نزد ایشان رح بنا بر آنکه راس مال مشترک نیست **ص** و بنا بر همین اصل میگویند که خلط نیز شرط ست و نیز بنا بر اصل مذکور جائز نیست که در ربح زیادتی باشد برای یکی ازان دو شریک باوجود مساوات در مال **ف** زیرا چه ربح فرع مال ست **ص** و نیز جائز نیست شرکت تقبل و اعمال بجهت آنکه دران مال نیست **ف** چنانچه بیان آن خواهد آمد **ص** و دلیل علمای ما رح یکی این ست که شرکت در ربح مضاف و منسوب ست بسوی عقد نه بسوی مال زیرا چه عقد را شرکت می نامند پس ضرورست که معنی اسم شرکت یافته شود در عقد و هرگاه چنین شد پس خلط مال شرط نخواهد بود و دوم این ست که درهم و دینار متعین نمیشود و پس ربح حاصل نخواهد شد از راس مال و جز این نیست که حاصل میشود ربح از تصرف زیرا چه هر واحد از انها اصیل ست در نصف و وکیل ست در نصف دیگر و هرگاه ثابت شد که شرکت در تصرف بدون خلط مال متحقق میشود پس متحقق خواهد شد شرکت در چیزیکه حاصل میشود بسبب تصرف مذکور بدون خلط راس مال و آن چیز ربح ست و خواهد بود عقد شرکت مانند عقد مضاربت پس اتحاد جنس راس مال و مساوات در ربح شرط نیست **ف** اگرچه راس مال هردو مساوی باشد **ص** و نیز صحیح خواهد شد شرکت تقبل **مسئله ۱۱** جائز نیست عقد شرکت وقتیکه شرط نموده شود برای یکی از دو شریک دراهم معین از ربح زیرا چه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست چه احتمال دارد که ربح حاصل نشود مگر همان مقدار معین که شرط نموده شده است برای یکی از انها و نظیر آن مزارعت ست **ف** یعنی وقتیکه شرط نمایند عاقدین در عقد مزارعت برای یکی از عاقدین یعنی مزارع یا صاحب زمین قفیز معین را فاسد میشود عقد مزارعت زیرا چه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست و در مزارعت شرط ست که حاصل زمین شائع و مشترک باشد میان آنها کذا فی النهایه **ص** **مسئله ۱۲** میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت و شریک عنان که بطریق بضاعت دهد راس مال را بجهت آنکه این معتاد و متعارف ست در عقد شرکت و بجهت آنکه میرسد هر واحد از دو شریک مذکور که اجیر گیرد شخصی را برای عمل تا تحصیل ربح نماید

والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا له ان يودعه لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا **قال**
ويدفعه مضاربة لانها دون الشركة فيتضمنها وعن ابي حنيفة رح انه ليس له ذلك لانه نوع شركة
والاصح هو الاول وهو رواية الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا
استاجر باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان
الشئ لا يستتبع مثله **قال** ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة و
الشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه
تحصيل العين فلا يستتبع مثله **قال** ويده في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة
فصار كالوديعة **قال** واما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكون
الكسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لان هذه شركة لا تفيد مقصودها وهو
التثمير لانه لابد من راس المال وهذا لان الشركة في الربح تبتني على الشركة في المال على اصلهما على ما قررناه ولنا

وتحصیل ربح بغیر عوض ادنی وکمترست بنسبت استیجار برای ربح پس مالک آن خواهد بود بطریق اولی و همچنین میرسد هر واحد از انها که ودیعت
سپارد راس مال را چه این معتاد و متعارف ست و گاهی تاجر محتاج میشود بآن و همچنین میرسد هر واحد از انها که بدهد راس مال را بکسی بطریق مضاربت
زیراچه مضاربت کمترست بنسبت شرکت مفاوضت و عنان پس عقد شرکت مشتمل خواهد بود بر عقد مضاربت و مرویست از ابوحنیفه رح که این را
نمیرسد مر او را زیراچه مضاربت نیز نوعی از شرکت ست ولیکن روایت اول روایت مبسوط است و همین صحیح ست زیراچه شرکت مقصود نیست در عقد
مضاربت بلکه مقصود از ان تحصیل ربح ست پس دادن راس مال بطریق مضاربت جائز خواهد بود چنانچه جائز ست که اجیر گیرد صاحب مال عمل کننده
را باجرت بلکه دادن راس مال بسبیل مضاربت بطریق اولی جائز خواهد بود بنسبت اجیر گرفتن زیراچه مضارب وقتیکه عمل نماید و چیزی ربح حاصل نشود
هیچ اجرت واجب نمیشود بر صاحب مال **ف** بخلاف اجاره چه اجیر وقتیکه عمل نماید در تجارت و چیزی ربح حاصل نشود واجب میشود اجرت آن
بر اجیر گیرنده **ھ** بخلاف عقد شرکت چه نمیرسد هیچ یکی از شریک مذکور را که عقد شرکت نماید باکسی در راس مال زیراچه شی تابع مثل خود نمی شود
مسئله ۱۳ میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان که وکیل کند شخصی را تا او تصرف نماید زیراچه توکیل به بیع و شرا از توابع تجارت
ست بخلاف وکیل بشرا چه او را نمیرسد که وکیل نماید دیگری را تا او خرید نماید زیراچه توکیل بشرا عقد خاص ست که مقصود از ان ست حاصل نمودن عین
که موجود است و شئی تابع مثل خود نمیشود پس جائز نخواهد بود **مسئله ۱۴** قبضه هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان در مال شرکت قبضه
امانت ست زیراچه او قبض مال نموده است باذن مالک نه باین جهت که عوض آن خواهد داد **ف** چنانچه در صورتیکه کسی قبض میکند چیزی را بقصد شرا
ھ نه باین جهت که وثیقه است **ق** چنانچه در رهن **ھ** پس آن مانند ودیعت خواهد بود **مسئله ۱۵** اما شرکت صنائع که آنرا شرکت
تقبل میگویند پس آن عبارت ست از اینکه دو خیاط یا دو صباغ مثلا شریک شوند بر اینکه هر دو قبول نمایند عمل را و مزد آن مشترک ست میان آنها
پس این جائز ست نزد علمای ما رح و گفته اند زفر و شافعی رح که آن جائز نیست بجهت آنکه مقصود از شرکت این ست که آنچه حاصل شود مشترک
گردد میان هر دو و شرکت مذکوره مفید مقصود مذکور نیست زیراچه راس مال ضرورست بجهت آنکه شرکت در ربح مبتنی ست بر شرکت در اصل
مال بنابر قاعده ایشان رح چنانچه بیان آن سابق گذشت و راس مال درین صورت یافته نمیشود پس جائز نخواهد بود و دلیل علمای ما رح اینست

أنّ المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيلا في النصف أصيلا في النصف تحققت الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لمالك وزفر رح فيهما لأن المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرناه لا يتفاوت

ولو شرطا العمل نصفين والمال اثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن فلم يجز العقد لتاديته اليه وصار كشركة الوجوه لكنا نقول ما ياخذه لا ياخذه ربحا لأن الربح عند اتحاد الجنس

که مقصود از عقد مذکور تحصیل مال است و آن ممکن است باینطور که هر واحد وکیل کند دیگر را زیرا چه هرگاه هر واحد وکیل گشت از جانب دیگر در نصف و اصیل است در نصف دیگر پس متحقق خواهد شد شرکت در مالیکه حاصل خواهد شد و باید دانست که در شرکت مذکوره اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط نیست و دران اختلاف مالک و زفر رح است چه نزد ایشان اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط است ف سوال سابق مذکور شده است که نزد زفر رح جائز نیست شرکت صنائع و ازینجا معلوم میشود که شرکت مذکوره جائز است ولیکن اتحاد عمل و مکان شرط است پس میان هر دو قول تناقض است جواب از زفر رح دو روایت است سابق آنچه مذکور شد موافق یک روایت است و اینجا موافق روایت دیگر است کذا فی النهایه و دلیل ایشان رح این است که اگر اعمال مختلف باشد چنانچه رنگریز و گاذر باهم شریک شوند پس هر واحد از ینها عاجز خواهد بود از عملیکه التزام آن نموده است دیگری چه آن پیشه او نیست پس آنچه مقصود از شرکت است حاصل نخواهد شد و همچنین اگر مکان هر واحد مختلف باشد عاجز خواهد بود از عمل دیگر کذا فی النهایه ص و دلیل علمای ما رح این است که سبب جواز شرکت مذکوره که تحصیل مال است چنانچه مذکور شد متفاوت نمیشود ف بسبب اتحاد عمل و مکان و اختلاف آن اما عدم تفاوت بسبب اتحاد عمل و اختلاف آن بجهت آنکه توکیل بقبول نمودن عمل صحیح است خواه وکیل آن عمل را بوجه احسن متوجه گردد یا نمیتواند کرد زیرا چه شخصی که قبول میکند عمل مذکور را لازم نیست بر وی که عمل مذکور را خود بکند بلکه جائز است او را که شخصی را معین نماید تا ادا عمل مذکور را بجا آرد و هر واحد از ینها میتواند که شخصی را معین نماید برای عمل مذکور پس عقد صحیح خواهد شد و اما عدم تفاوت بسبب اتحاد مکان و اختلاف آن بجهت آنکه اگر یکی از دو شریک عمل نماید در یک دکان و شریک دیگر عمل نماید در دوکان دیگر هیچ متفاوت نمیشود و احوال واین ظاهر است کذا فی النهایه ص و باید دانست که درین مسئله اگر هر دو شریک شرط نمایند که عمل خواهند کرد بالمناصفه و آنچه مال حاصل خواهد شد از عمل مذکور سه بخش خواهند گرفت آن را پس این جائز است از روی استحسان و مقتضای قیاس این است که این جائز نباشد زیرا چه ضمان بمقدار عمل است ف یعنی هر قدر که عمل نماید آنقدر مضمون است ص و آنچه زیاده بران است ربح غیر مضمون است پس اگر جائز باشد ربح غیر مضمون لازم می آید پس بقاصل ربح جائز نخواهد شد چنانچه جائز نیست در شرکت وجوه ف و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ص و وجه استحسان این است که آنچه میگیرد هر واحد از دو شریک مذکور آن را بطریق ربح نمیگیرد زیرا چه ربح حاصل نمیشود مگر وقتیکه جنس راس المال و ربح متحد باشد

وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فيتقدر بقدر ما قوم به فلا يحرم بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح ما لم يضمن لا يجوز الا في المضاربة **قال** وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب بالاجر ويبرأ الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك لان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما تقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل **قال** واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشتري بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن

و در اینجا جنس متحد نیست بجهت آنکه راس مال در اینجا عمل ست و ربح مال ست پس آن مال ربح نیست بلکه بدل عمل ست و عمل متقوم میشود بسبب تقویم و هرگاه هر دو راضی گشتند بر چیزی معین پس همان تقویم عمل آنها خواهد بود پس آن زیادتی حرام نخواهد بود در حق شخصیکه برای وی شرط نموده شده است بخلاف شرکت وجوه زیراچه در ان ربح از جنس راس مال ست بجهت آنکه ربح و راس مال هر دو از جنس مال ست و ربح متحقق میشود در صورتیکه راس مال و ربح از یک جنس باشد و ربح مال غیر مضمون جائز نیست مگر در عقد مضاربت پس جائز نخواهد شد در شرکت وجوه لهذا قیاس این عقد شرکت بر شرکت وجوه جائز نخواهد بود **مسئله ۱۶** هر عمل که قبول نماید یکی از دو شریک شرکت صنائع لازم میشود بر او و بر شریک دیگر حتی که صاحب عمل را میرسد که مطالبه عمل نماید از هر واحد از انها و هر واحد را میرسد که طلب اجرت خود نماید از صاحب عمل و هرگاه بدهد صاحب عمل اجرت را بیکی از انها پس او بری میشود بسبب دادن اجرت مذکوره بآن و این ظاهر ست در صورتیکه شرکت صنائع همان شرکت مفاوضت باشد **ف** باینطور که هر دو مساوی باشند در اموریکه مساوات آن شرط است در عقد مفاوضت **ص** اما در صورتیکه شرکت مذکوره شرکت مفاوضت نباشد **ف** بلکه شرکت عنان باشد **ص** پس آن از روی استحسان ست و مقتضای قیاس خلاف انست زیراچه شرکت منعقد شده است مطلق بغیر ذکر کفالت **ف** و کفالت از مقتضای شرکت عنان نیست بلکه مقتضای شرکت مفاوضه است پس باید که صاحب عمل مطالبه عمل از هر واحد نتواند و نه هر واحد مطالبه اجرت کند از صاحب عمل و نه بری شود دهنده اجرت بسبب دادن اجرت بیکی از انها **ص** و وجه استحسان این ست که شرکت مذکوره سبب ضمان است یعنی بسبب شرکت مذکوره عمل واجب میشود بر ذمه آنها لهذا هر عمل که قبول میکنند آنرا هر کدام از انها واجب میشود آن بر شریک دیگر بنابران شریک دیگر مستحق اجرت میشود بسبب آنکه نافذ میشود قبول نمودن یکی عمل را در حق دیگر چه اگر ضمان آن واجب نمیشد شریک او مستحق اجرت نمی گشت پس شرکت مذکوره مانند شرکت مفاوضت خواهد بود در حق وجوب عمل و قبض نمودن بدل آن **مسئله ۱۷** اما شرکت وجوه پس آن عبارت ست از اینکه دو کس که هیچ مال ندارند شریک شوند بر اینکه آن هر دو خرید خواهند کرد چیزی را بوجاهت خود و بهائی آنکه بدهند بهای آن و خواهند فروخت آنرا و این جائز ست و این نوع شرکت را شرکت وجوه بجهت آن میگویند که خرید بنسیه نمی کنند مگر شخصی که وجاهت داشته باشد نزد مردمان و شرکت مذکوره جائز ست که شرکت مفاوضت باشد زیراچه ممکن ست که هر واحد از انها

لتحقق الکفالة والوکالة فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان مطلقه ینصرف الیه وهی جائزة عندنا خلافا للشافعی رح والوجه من الجانبین ما قدمناه فی شرکة التقبل **قال** وکل واحد منهما وکیل الآخر فیما یشتریه لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوکالة او بولایة ولا ولایة فتتعین الوکالة فان شرطا ان المشتری بینهما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلا فیه وان شرطا ان یکون المشتری بینهما اثلاثا فالربح کذلک وهذا لان الربح لا یستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال یستحقه بالمال والمضارب یستحقه بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواها الا تری ان من قال لغیره تصرف فی مالک علی ان لی ربحه لم یجز لعدم هذه المعانی واستحقاق الربح فی شرکة الوجوه بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملک فی المشتری وکان الربح الزائد علیه ربح ما لم یضمن فلا یصح اشتراطه الا فی المضاربة والوجوه لیست فی معناها بخلاف العنان لانه فی معناها من حیث ان کل واحد منهما یعمل فی مال صاحبه فیلتحق بها والله اعلم **فصل** فی الشرکة الفاسدة ولا تجوز الشرکة فی الاحتطاب والاصطیاد

کفیل دیگر شود و هم وکیل در مبیع و بهای آن **ف** و هرگاه چنین شد پس شرکت ... دو کس که اهلیت کفالت دارند خرید نمایند چیزی را با این شرط که میان آنها بالمناصفه باشد و تلفظ نمایند بلفظ مفاوضت پس آن مفاوضت خواهد بود **ع** و اگر مطلق گذارند شرکت عنان خواهد بود زیرا چه مطلق آن منصرف میشود بسوی شرکت عنان و باید دانست که آنچه مذکور شد که شرکت مذکوره جایز است پس آن نزد علمای ما رح است بخلاف شافعی رح چه نزد او جایز نیست و دلیل جانبین همانست که سابق مذکور شده است در شرکت تقبل **مسئله ۱۸** در شرکت وجوه هر واحد از آن دو شریک وکیل است از جانب دیگر در چیزیکه او خرید میکند آنرا زیرا چه تصرف بر غیر جایز نیست مگر بوکالت یا بولایت و ولایت متحقق نیست پس متعین خواهد بود **مسئله ۱۹** اگر هر دو شریک وجوه شرط نمایند که چیزی را که خرید خواهند نمود میان آنها بالمناصفه خواهد بود و همچنین ربح نیز پس این جایز است و جایز نیست درین صورت که زیاده ربح برای یکی شرط نموده شود و اگر هر دو شرط نمایند که چیز مذکور میان آنها بسه بخش باشد و ربح نیز همچنین باشد پس جایز است **ف** و حاصل این است که اگر ربح بقدر ملک باشد جایز است وگرنه جایز نیست **ع** و وجه آن این است که انسان مستحق ربح نمیشود مگر بمال یا بعمل یا بضمان پس صاحب مال مستحق ربح میشود بسبب مال و مضارب مستحق ربح میشود بسبب عمل و استادیکه عمل از شاگرد میگیرد بنصف اجرت یا ثلث اجرت مثلاً او مستحق ربح عمل میشود بسبب ضمان عمل لهذا اگر بگوید بغیر که تصرف بکن در مال خود بر این شرط که ربح آن برای من است پس این جایز نیست زیرا چه هیچ یکی ازین سه چیز یافته نمیشود درین صورت و هرگاه ثابت شد که انسان مستحق ربح نمیشود بدون یکی ازین سه چیز و در شرکت وجوه استحقاق ربح بسبب ضمان آنست چنانچه سابق بیان آن گذشت و ضمان واجب میشود بقدر ملک هر مشتری **ف** اعنی در چیزیکه خرید شده است **ع** پس آنچه که زائد است بر مقدار ملک مذکور ربح چیزیست که غیر مضمون است پس شرط نمودن ربح غیر مضمون صحیح نخواهد بود مگر در عقد مضاربت و شرکت وجوه در معنی عقد مضاربت نیست بخلاف شرکت عنان چه آن در معنی عقد مضاربت است باین جهت که هر واحد از دو شریک عنان عمل میکند در مال دیگر چنانچه عمل میکند مضارب در مال صاحب مال لهذا شرکت عنان در حکم مضاربت گردانیده شد والله اعلم

فصل در بیان شرکت فاسده **مسئله ۱** جایز نیز نیست شرکت در گرد آوردن هیمه و کاه و شکار نمودن پس اگر دو کس عقد شرکت نمایند

وما اصطاده کل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك فی اخذ کل شیء مباح لان الشرکة متضمنة معنى الوکالة والتوکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل به غیر صحیح والوکیل یملکه بدون امره فلا یصلح نائبا عنه وانما یثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بینهما نصفان لاستوائهما فی سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم یعمل الآخر شیئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر فی عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف فی موضعه **قال** واذا اشترکا ولاحدهما بغل وللآخر راویة یستقی علیها الماء فالکسب بینهما لم تصح الشرکة والکسب کله للذی استقى وعلیه اجر مثل الراویة ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویة فعلیه اجر مثل البغل اما فساد الشرکة فلانعقادها على احراز المباح وهو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز وهو المستقی فقد استوفى منافع ملك الغیر وهو البغل او الراویة بعقد فاسد فیلزمه اجره

در چیزهای مذکوره و بعد از ان گرد آورند هیمه یا کاه را یا شکار نمایند آنها پس هر چه گرد آورده است از هیمه و کاه یا آنچه شکار نموده است هر واحد از آنها میرسد باو نه بشریک دیگر و همچنین در صورتیکه دو کس عقد شرکت نمایند در گرفتن یک شی مباح **ف** چون چیدن میوه از درختهای بادیه که مملوک کسی نباشد **ص** زیرا چه عقد شرکت متضمن است بر وکالت و توکیل بگرفتن مباح باطل است زیرا چه امر نمودن موکل بآن صحیح نیست **ف** چه توکیل عبارت است از اثبات ولایت تصرف در چیزیکه ثابت است ولایت تصرف در ان مر موکل را نه وکیل را **ص** و در صورت مذکوره چنین نیست بجهت آنکه وکیل را میرسد که بگیرد آن شی مباح را بدون امر موکل پس وکیل درین صورت صلاحیت این ندارد که نائب موکل شود و در صورت مذکوره جز این نیست که ثابت می‌شود ملک شی مباح ایشانرا بسبب گرفتن و احراز آن پس اگر هر دو گرفته باشند آنرا معاً پس آن مشترک خواهد بود میان هر دو بالمناصفه زیرا چه هر دو در سبب استحقاق برابرند و اگر عمل نموده باشد در گرفتن آن مباح یکی از انها فقط و دیگری هیچ عمل نکرده باشد پس آن میرسد بعامل و اگر عمل نموده باشد یکی از انها و دیگری اعانت نموده باشد در عمل وی باینطور که برکنده باشد یکی و جمع نموده باشد دیگری یا یکی برکنده باشد و هم جمع نموده باشد و دیگری برده باشد آنرا از ان مکان بمکان دیگر پس میرسد معین مذکور را اجرت مثل عمل وی هر قدر یکه باشد نزد محمد رح و نزد ابی یوسف رح نیز اجرت مثل عمل است برای وی اگر آن اجرت زیاده بر نصف قیمت آن شی مباح نباشد و اگر زیاده بر نصف قیمت آن شی باشد داده میشود نصف قیمت آن شی **ف** زیرا چه او راضی بنصف مسمی پس حق او ساقط خواهد شد در زائد از نصف مسمی **ص** **مسئله ۲** ۰ اگر باشد مر شخصی را استر و شخصی دیگر را مشک که آب می‌کشد تا آن و آن هر دو عقد شرکت نمایند در کشیدن آب بر این وجه که آنچه حاصل شود از ان مشترک باشد میان آنها پس این شرکت صحیح نیست و جمیع حاصل میرسد بشخصی که آب کشیده بر ان استر و واجب میشود بر وی اجرت مثل مشک اگر کشنده آب صاحب استر باشد و اگر کشنده آب صاحب مشک باشد واجب میشود بر وی اجرت مثل استر و وجه فساد شرکت مذکوره این است که شرکت مذکوره منعقد شده است بر احراز شی مباح که آب است لهذا جائز نخواهد بود و باید دانست که وجوب اجرت در صورت مذکوره بجهت آن است که شی مباح که آب است مملوک کشنده آب گشت و او نفع برداشته است بعقد از مملوک غیر که استر است یا مشک پس واجب خواهد شد بر وی اجرت آن

وکل شرکة فاسدة فالربح فیها علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیها تابع للمال فیتقدر بقدره کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعة والزیادة انما تستحق بالتسمیة وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر رأس المال واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکة لانها تتضمن الوکالة ولا بد منها لیتحقق الشرکة علی ما مر والوکالة تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقه لانه بمنزلة الموت علی ما بیناه من قبل ولا فرق بینهما اذا علم الشریک بموت صاحبه او لم یعلم لانه عزل حکمی فاذا بطلت الوکالة بطلت الشرکة بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکة حیث یتوقف علی علم الاخر لانه عزل قصدی والله اعلم

فصل

ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکوة مال الاخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارة فان اذن کل واحد منهما لصاحبه ان یؤدی زکوته فادی کل واحد منهما فالثانی ضامن علم باداء الاول او لم یعلم وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وهذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا ضمن کل واحد منهما نصیب صاحبه وعلی هذا الاختلاف المامور باداء الزکوة اذا تصدق علی الفقیر بعد ما ادی الامر بنفسه

مسئله ۳ - درصورتیکه شرکت فاسد باشد پس ربح دران براندازه مال ست و باطل میشود شرط زیادتی ربح برای یکی از ایشان حتی اگر مال میان آنها بالمناصفه باشد و شرط نموده باشند که ربح میان آنها بتثلیث باشد پس شرط مذکور باطل ست و ربح میان آنها بالمناصفه خواهد شد بجهت آنکه ربح دران تابع مال ست پس اندازه آن بمقدار مال خواهد شد چنانچه حاصل زراعت تابع تخم ست در عقد مزارعت و سر آن این ست که استحقاق زیادتی ربح بسبب تسمیه ست و تسمیه فاسد گشت بسبب فساد عقد شرکت پس باقی ماند استحقاق بمقدار راس مال مسئله ۴ - اگر بمیرد یکی از دو شریک یا مرتد شده لاحق گردد بدار حرب باطل میشود عقد شرکت زیرا که عقد شرکت مشتمل ست بر وکالت و آن ضرورست برای تحقق شرکت بنا بر وجهیکه سابق مذکور شده است و وکالت باطل میشود بسبب موت و همچنین باطل میشود بسبب لحوق آن بدار حرب در حالت ارتداد وقتیکه حکم نموده باشد قاضی بلحوق آن بدار حرب زیرا که آن بمنزله موت ست و بیان آن سابق گذشت در احکام مرتد و هرگاه باطل گشت وکالت باطل خواهد شد عقد شرکت و باید دانست که هیچ فرق نیست در حق بطلان شرکت درین صورت میان اینکه شریک مطلع باشد بر موت شریک خود یا مطلع نباشد زیرا که در صورت مذکوره شریک زنده بسبب موت شریک خود معزول میگردد از وکالت حکما پس اطلاع شرط نیست بخلاف وقتیکه فسخ نماید عقد شرکت را یکی از دو شریک که این فسخ موقوف می ماند بر علم دیگر زیرا که او بالقصد معزول نموده است پس موقوف خواهد ماند بر علم دیگر والله اعلم

فصل مسئله ۱ - جائز نیست یکی از دو شریک که ادا نماید زکوة مال دیگر را مگر باذن وی چه ادای زکوة از باب تجارت نیست و اگر اذن داد هر واحد از ایشان دیگری را که ادا نماید زکوة مال او را و بعد از ان ادا نمود هر واحد از ایشان زکوة مال شریک را پس درین صورت شخصیکه متاخر ادا نموده است زکوة را واجب می شود بروی ضمان خواه مطلع باشد بر اینکه شریک او اول ادا کرد آن زکوة یا مطلع نباشد و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که واجب نمیشود بروی ضمان وقتیکه مطلع نباشد و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که ادا نموده باشند آنها زکوة را بسبیل تعاقب و اما وقتیکه ادا نموده باشند آنها معا نه بسبیل تعاقب پس واجب میشود بر هر واحد از ایشان ضمان نصیب دیگر و برهمین اختلاف ست وقتیکه شخصی بکسی امر نماید که ادا کند زکوة مال او را و آنکس ادا نماید زکوة مال آنشخص را بعد از ان که ادا کرده باشد آن شخص زکوة مال خود را یعنی واجب میشود در ضمان بر مامور نزد ابی حنیفه رح خواه دانسته ادا کرده باشد زکوة را یا نادانسته و نزد صاحبین رح واجب نمیشود ضمان وقتیکه نادانسته ادا کرده باشد زکوة را

لانہ مامور بالتملیک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل وھذا لان فی وسعہ التملیک لا وقوعہ زکوۃ لتعلقہ بنیۃ الموکل وانما یطلب منہ ما فی وسعہ وصار کالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الامر لم یضمن المامور علم او لا ولابی حنیفۃ رہ انہ مامور باداء الزکوۃ والمؤدی لم یقع زکوۃ فصار مخالفا وھذا لان المقصود من الامر اخراج نفسہ عن عہدۃ الواجب لان الظاھر انہ لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر وھذا المقصود حصل باداءہ وعری اداء المامور عنہ فصار معزولا علم او لم یعلم لانہ عزل حکمی واما دم الاحصار فقد قیل ھو علی ھذا الاختلاف وقیل بینھما فرق ووجہہ ان الدم لیس بواجب علیہ فانہ یمکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار وفی مسئلتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فیہ دون دم الاحصار

قال واذا اذن احد المتفاوضین لصاحبہ ان یشتری جاریۃ فیطاھا ففعل فھی لہ بغیر شیء عند ابی حنیفۃ رہ وقالا یرجع علیہ بنصف الثمن لانہ ادی دینا علیہ خاصۃ من مال مشترک

ص بسبب آنکہ مامور مذکور ادا نمودہ است با مر پس ضمان واجب نخواہد شد بر وی ف سوال مامور مذکور مامور بود باداء زکوۃ و ادا داده زکوۃ نگردید پس باید کہ ضمان واجب شود بروے جواب ص مامور مذکور مامور باداء زکوۃ نیست بلکہ مامورست فقط بہمین قدر کہ تملیک نماید بفقیر چہ وقوع زکوۃ در وسع وی نیست چہ این تعلق دارد بنیت موکل ومطالبہ نمودہ میشود از مامور مذکور مگر چیزیکہ در وسع وطاقت وی باشد پس آن خواہد بود مانند مامور بذبح نمودن قربانی احصار ف یعنی اگر شخصے احرام حج نمودہ محصر شد در دست عدو و بشخصے امر نمود کہ قربانی کند در حرم از جانب وی تا آمر مذکور حلال گردد ص مامور مذکور چنین کرد بسبب آنکہ آمر مذکور رہائی یافت از دست عدو و حج کرد پس مامور مذکور ضامن نمی شود خواہ مامور مطلع باشد بر زوال احصار یا مطلع نباشد و دلیل ابی حنیفہ رح این است کہ مامور مذکور مامورست باداء زکوۃ و چیزیکہ ادا کردہ است آن زکوۃ واقع نشد پس او مخالفت امر موکل خود نمود زیرا چہ مقصود آمر این بود کہ خود را خلاص نماید از عہدہ کہ واجب است بر وی چہ ظاہر این است کہ او ضرر خود التزام نکردہ است مگر برای ہمین کہ دفع شود ضرر وی کہ عقاب است بسبب عدم ادای زکوۃ و مقصود مذکور حاصل شدہ است بسبب ادا نمودن آمر مذکور و بسبب ادا نمودن مامور پس مامور مذکور معزول خواہد شد مطلع باشد یا نباشد زیرا چہ این عزل حکمی است ف و دران علم شرط نیست ص واما مسئلہ قربانی احصار کہ نظیر آوردہ اند صاحبین رح پس در جواب آن بعضے گفتہ اند کہ آن متفق علیہ نیست بلکہ دران نیز اختلاف مذکور است و بعضی گفتہ اند کہ میان آن و میان مسئلہ کہ بحث دران است فرق است و وجہ فرق این است کہ قربانی واجب نیست بر محصر مذکور چہ ممکن وی را کہ صبر نماید تا آن زمان کہ زائل گردد احصار و در مسئلہ کہ بحث است ادای زکوۃ واجب است پس مقصود از توکیل در ینجا اسقاط واجب است و آن حاصل نشد پس ادای وی معتبر نخواہد شد ف بلکہ ادای او تعدی و اتلاف مال آمر است لہذا ضامن آن خواہد شد ص و قربانی احصار چنین نیست ف چہ آن جائز است نہ واجب پس ذبح قربانی مذکور تعدی و اتلاف مال آمر اعتبار نمودہ نخواہد شد ص

اگر اذن دہد یکی از دو شریک مفاوضت بشریک دیگر کہ خرید کند کنیزی را از مال مشترک و بعد از ان وطی کند آن را و شریک مذکور چنین کند پس کنیز مذکور می رسد بمشتری مذکور و ہیچ ضمان لازم نمے آید بر وی نزد ابی حنیفہ رح و گفتہ اند صاحبین رح کہ او خواہد گرفت از شریک مذکور نصف بہای کنیز را زیرا چہ مشتری مذکور ادا نمودہ است دین خاص خود را از مال مشترک

فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد وكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسئلتنا قضى دينا عليهما لما بينا وللبائع ان يأخذ بالثمن ايهما شاء بالاتفاق لانه دين وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الكفالة فصار كالطعام والكسوة

كتاب الوقف

قال ابو حنيفة رحمه الله لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته فيقول اذا مت فقد وقفت داري على كذا وقال ابو يوسف يزول ملكه بمجرد القول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا ويسلمه اليه قال رضي الله عنه الوقف لغة هو الحبس تقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنى وهو في الشرع عند ابي حنيفة رحمه الله حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ في الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم

پس خواهد گرفت شریک دیگر نصیب خود را از وی چنانچه در صورت شرای طعام و لباس ف یعنی اگر یکی از دو شریک مفاوضه خرید کند طعام و کسوت را و بدهد بهای آن از مال مشترک میگیرد شریک دیگر نصف بهای از مشتری مذکور همچنین در اینجا نیز ص و سر آن این ست که کنیز مذکوره مملوک مشتری مذکور شده است مخصوص ف بسبب ضرورت حلت وطی صحیح واجب شد و بمقابله ملک پس نیز واجب خواهد شد بر مشتری مذکور مخصوص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که کنیز مذکوره در ملک هر دو شریک در آمده است یقینا بنا بمقتضای شرکت چه آنها مقتضای آن را تغییر نتوانند کرد پس آن کنیز مملوک هر دو خواهد شد چنانچه در حالت عدم اذن لیکن اذن مشتمل ست بر اینکه اذن دهنده هبه نموده است نصیب خود را بمشتری مذکور چه وطی حلال نیست مگر بملک و طریق اثبات آن نیست در اینجا مگر بهبه زیرا چه اثبات بیع در اینجا متصور نیست بجهت آنکه بیع مخالف مقتضای عقد شرکت ست ف زیرا چه اگر شریک دیگر بفروشد نصیب خود بدست مشتری مذکور پس آن نصیب نیز مشترک خواهد شد میان هر دو مخصوص بمشتری نخواهد شد ص پس نصیب او مملوک مشتری مذکور خواهد شد بطریق هبه که در ضمن اذن ثابت ست بخلاف طعام و کسوت زیرا چه آن مستثنی است از عقد بجهت ضرورت پس آن مملوک مشتری مذکور خواهد شد فقط بسبب نفس عقد و مشتری مذکور پس خواهد داد نصف بهای آن را بشریک دیگر زیرا چه او ادا نموده است دین خود را از مال مشترک و در مسئله که بحث در آن ست ادا کرده است مشتری مذکور دین مشترک را که بر ذمه آن هر دو بود و چنانچه مذکور شد و باید دانست که در صورت مذکوره بایع کنیز مذکوره را میرسد که بگیرد بهای آن را از هر کدام از دو شریک که خواهد باتفاق چه علمای ما رح زیرا چه بهای مذکور دین ست که واجب شده است بسبب تجارت و عقد مفاوضت متضمن کفالت ست پس آن مانند بهای طعام و لباس خواهد بود والله اعلم

كتاب در بيان وقف

و آن در لغت بمعنی حبس ست و در شرع نزد ابی حنیفه رح عبارت ست از حبس نمودن عین بانطور که آن در ملک وقف کننده باقی ماند و منفعت آن بتصدق کرده شود بمنزله عاریت و بعد از آن بعضی گفته اند که منفعت معدوم ست و تصدق نمودن معدوم صحیح نیست پس وقف اصلا جائز نخواهد شد نزد ابی حنیفه رح و در مبسوط نیز مذکور ست که وقف جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و صحیح این ست که جائز ست نزد او رح و لیکن لازم نیست

بمنزلة العارية وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف
عنه الى الله تعالى على وجه تعود منفعته الى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث
واللفظ ينتظمهما والترجيح بالدليل لهما قول النبي لعمر رض حين اراد ان يتصدق بارض له
تدعى ثمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف
منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى
اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فيجعل كذلك ولابي حنيفة قوله عليه السلام لا حبس عن
فرائض الله تعالى وعن شريح جاء محمد عليه السلام ببيع الحبس ولان الملك باق فيه بدليل انه
يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
بصرف غلاته الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصار شبيه العارية
ولانه يحتاج الى التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنه الا بالبقاء على ملكه ولانه لا يمكن ان يزال

بمنزلهٔ عاریت است پس وقف کننده را که رجوع نماید از ان و نیز جایز است بیع آن و هبهٔ آن هـ و نزد صاحبین رح عبارت است از حبس نمودن
عین باینطور که در حکم ملک خدای تعالی در آید پس زائل میشود ملک وقف کننده و میشود مملوک خدای تعالی باین طور که منفعت آن عائد میشود بسوی
بندگان خدای تعالی پس وقف لازم است نزد ایشان رح و رجوع از ان صحیح نیست و نه بیع و نه هبه و نه ارث جاری میشود در ان و لیکن
میان قول ابی یوسف و محمد رح فرق این است که وقف لازم میشود بمجرد وقف نمودن نزد ابی یوسف رح و نزد محمد رح لازم میشود وقتیکه تسلیم
نماید بمتولی چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و باید دانست که لفظ وقف باعتبار معنی لغوی شامل است چیزی را که گفته است ابو حنیفه رح
و هم شامل است چیزی را که گفته اند صاحبین رح و هرگاه چنین شد ترجیح یک مذهب بر مذهب دیگر باعتبار معنی لفظ متصور نیست پس ترجیح
آن باعتبار دلیل است دلیل صاحبین رح یکی این است که هرگاه عمر رضی الله عنه خواست که تصدق نماید زمینی را که نام آن ثمغ بود فرمود پیغمبر علیه السلام
که تصدق کن اصل آن زمین را تا نه بیع نموده شود و نه هبه نموده شود و نه ارث جاری شود در ان دوم این است که بسوی لزوم وقف حاجت است تا ثواب ان همیشه
برسد و بوقف کننده و دفع حاجت مذکوره ممکن است باینطور که وقف کننده از ملک خود بیرون کند و صرف برای خدای تعالی گرداند آن را
و این جایز است شرعا مانند مسجد پس چنین گردانیده خواهد شد و دلیل ابو حنیفه رح یکی این است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مال حبس
نموده نمیشود و بعد موت مالک از قسمت نمودن میان ورثه هـ یعنی وقف لازم نیست و ارث جاری میشود در ان هـ و نیز شریح رح
گفته است که پیغمبر علیه السلام جایز داشته است بیع وقف را هـ یعنی پیش از شریعت محمد مصطفی صلعم وقف لازم بود و شریعت ما ناسخ
آنست هـ و دوم این است که ملک وقف کننده هنوز باقی است باین دلیل که جایز است گرفتن نفع از وقف مر بندگان خدای تعالی را
باینطور که زراعت نمایند در ان یا سکونت نمایند چه اگر ملک در ان نمی بود تصرف جایز نمیشد چنانچه در مسجد پس معلوم شد که ملک در ان باقی است
و ظاهر این است که ملک همان وقف کننده است نه ملک غیر چه مر او را میرسد که تصرف نماید حاصل آن را در مصارف وقف و متولی را منصوب
کند و لیکن چون وقف عبارت است از تصدق نمودن منافع آن مشابه عاریت خواهد شد و سوم این است که وقف کننده محتاج می شود برای
اینکه تصدق نماید حاصل وقف را همیشه و این ممکن نیست مگر وقتیکه باقی ماند ملک وی و چهارم این است که ممکن نیست که زائل شود

ملكه لا الى مالك لانه غير مشروع مع بقائه كالسائبة بخلاف الاعتاق لانه اتلاف وبخلاف

المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه

فلم يصر خالصا لله تعالى قال رض قال في الكتاب لا يزول ملك الواقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته

وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه

تصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم والمراد بالحاكم المولى فاما المحكم

ملک وقف کننده از وقف و در ملک غیر نیز در آید با وجود بقای آن چه مشروع نیست که چیزی بیرون شود از ملک مالک و در ملک غیر در نیاید
با وجود بقای آن مانند سائبه ف یعنی ناقه که بگذارد آن را برای نذر بایطور که بگوید کسی اگر نجات یابم ازین سفر یا شفا یابم ازین مرض پس
این ناقه من سائبه است و حرام گردانند انتفاع بآن مانند بحیره و بحیره آن ناقه را میگویند که ده بچه زائیده باشد و عادت جاهلیت بود که خوردن
گوشت آن حرام میکردند بر زنان و غرض این است که وقف مانند سائبه اهل جاهلیت است در حق آنکه بیرون خارج نمیشود از ملک یعنی اگر سائبه
گردانند کسی ستوری را پس آن ستور خارج نمیشود از ملک مالک همچنین اگر وقف کند کسی زمینی را یا ستوری را کذا فی العنایه بخلاف آزاد کردن چه
آن اتلاف است بخلاف مسجد چه آنرا خالصا برای خدا تعالی میگردانند و بنا برآن جائز نیست انتفاع بمسجد و درصورت وقف حق بنده
منقطع نمیگردد پس خالص برای خدای تعالی نمیشود قال رض در قدوری مذکور است که گفته است ابوحنیفه رح که ملک واقف زائل نمیشود مگر
وقتیکه حکم کند بآن حاکم یا معلق نماید وقف بموت خود بایطور که بگوید هرگاه بمیرم پس هر آینه وقف نمودم این خانه خود را چنین یا در گفته است ابویوسف رح
که زائل میشود ملک بمجرد قول چه همینقدر وقف نمودم و همین قول شافعی رح است زیرا چه آن اسقاط ملک است مانند اعتاق و گفته است محمد رح که
زائل نمیشود تا آنزمان که متولی نماید برای آن و تسلیم کند آنرا بمتولی و بر همین فتوی است و وجه آن این است که حق خدا تعالی ثابت نمیشود در وقف
مگر در ضمن تسلیم به بنده خدا تعالی چه تملیک بخدا تعالی که مالک جمله اشیاست قصدا ثابت نمیشود و ضمنا ثابت میشود پس در حکم ملک خدا تعالی
میگردد تبعا پس وقف مانند زکوة و صدقه خواهد بود قال رض آنچه مذکور شد از مذهب ابوحنیفه رح که ملک واقف زائل میشود بسبب حکم حاکم پس آن
صحیح است چه بسبب حکم نمودن حاکم در مسئله مختلف فیه متفق علیه میگردد واما آنچه مذکور شد که ملک واقف زائل میشود بسبب معلق نمودن وقف بموت
پس آن صحیح نیست علی الاطلاق بلکه صحیح این است که ملک او زائل نمیشود درینصورت مگر وقتیکه تصدق نماید منفعت آن بسبیل دوام پس درینهنگام
میشود بمنزله وصیت بمنفعت که بطریق دوام باشد و درین هنگام زائل میشود ملک وی و لازم میگردد وقف ف و در فتاوی قاضی خان
مذکور است که صورت حکم نمودن حاکم این است که تسلیم کند وقف کننده وقف را بمتولی و بعد ازان خواهد که واپس گیرد آنرا و منازعت نمایند
آنها درینکه وقف لازم نیست و ببرند این قضیه را پیش قاضی قاضی حکم نماید بلزوم وقف اگر مرده حکم نماید شخصی را او حکم نماید بلزوم وقف

ففيه اختلاف المشائخ ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت
والصحيح انه لا يلزمه عند ابي حنيفة رح وعندهما يلزمه الا انه يعتبر من الثلث والوقف
في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الشافعي
بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد رح لا بد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى
وانما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق
مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فيأخذ حكمه فينزل منزلة الزكوة والصدقة **قال** واذا صح
الوقف على اختلافهم وفي بعض النسخ واذا استحق مكان قوله واذا صح خرج من ملك الواقف
ولم يدخل في ملك الموقوف عليه لانه لو دخل في ملك الموقوف عليه لا يتوقف عليه بل ينفذ بيعه
كسائر املاكه ولانه لو ملكه لما انتقل عنه بشرط المالك الاول كسائر املاكه قال رض وقوله خرج عن ملك
الواقف يجب ان يكون قولهما على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند ابي يوسف

پس دران اختلاف ست و صحیح این ست که بسبب حکم نمودن حاکم اختلاف مرتفع می شود مسئله ۲ + اگر شخصی وقف نماید در حالت
مرض موت خود پس گفته ست طحاوی رح که آن بمنزله وصیت ست بعد از موت یعنی لازم میشود و این وقف نزد ابی حنیفه رح بخلاف وقف
در حالت صحت چون لازم نمیشود و نزد او رح و صحیح این ست که وقف مذکور لازم نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح لازم ست لیکن
فرق این ست که وقف مذکور اعتبار کرده میشود از ثلث مال وقف و در حالت صحت اعتبار نموده می شود از جمیع مال مسئله ۳ + هرگاه صحیح
گردد وقف ف یعنی لازم گردد و در بعض نسخ بسبب اختلاف اقوال علمای ما رح وقف لازم میشود و نزد ابی حنیفه رح یعنی بقول واقف و وقف لازم
مع حکم حاکم مثلا و نزد ابی یوسف رح بمجرد قول وی وقف لازم شود و نزد محمد رح بقول وی و وقف لازم مع تسلیم بمتولی پس بیرون میشود وقف
از ملک وقف کننده و داخل نمیشود در ملک موقوف علیه یعنی شخصیکه وقف نموده شده است در حق او بجهت آنکه اگر داخل شود وقف
در ملک موقوف علیه باید که بیع وی نافذ شود و بیع آن مانند املاک دیگر بجهت آنکه اگر موقوف علیه مالک آن می گشت باید که انتقال
نمیکرد از ملک وی بسبب شرط نمودن مالک اول ف و حال آنکه چنین نیست زیرا چه اگر وقف نماید کسی چیزی را بفقرای بنو فلان
بعد ازان بر اهل شهر فقیر یکی ازانها انتقال میکند بسوی شهری دیگر و اگر مالک میشد انتقال نمیکرد ص مانند املاک دیگر قال رض آنچه در کتاب
مذکور ست که بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده و واجب ست که قول صاحبین رح شود بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد ف سوال
مذکور شد که ملک زائل میگردد و نزد ابی حنیفه رح مناقض ست بانچه سابق مذکور شد که نزد ابی حنیفه رح در وقف ملک زائل
نمیشود جواب از ابی حنیفه رح دو روایت ست یکی آنچه سابق مذکور شد دوم این است که قول ابی حنیفه رح موافق قول محمد رح ست و بعضی
در جواب این گفته اند که مراد این ست که این چیز مستثنی ست که حاکم حکم نماید بلزوم وقف و درین هنگام بیرون میشود از ملک وقف کننده ص
مسئله ۴ + وقف مشاع جائز ست نزد ابی یوسف رح و گفته ست محمد رح که وقف مشاع جائز نیست زیرا چه اصل قبض شرط ست
نزد او رح بانطور که قبض کنند آن را متولی پس تا قبض شرط خواهد بود و چیزیکه از تتمه قبض ست یعنی قسمت و این در چیزی ست که قابل قسمت باشد
و اما چیزیکه قابل قسمت نیست [illegible]

لان القسمۃ من تمام القبض و القبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمتہ وقال محمد رہ لایجوز لان اصل القبض عندہ
شرط فکذا ما یتم بہ وھذا فیما یحتمل القسمۃ فاما فیما لا یحتمل القسمۃ فیجوز مع الشیوع عند محمد رہ ایضا لانہ یعتبرہ
بالھبۃ والصدقۃ المنفذۃ الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل ایضا عند ابی یوسف رہ
لان بقاء الشرکۃ یمنع الخلوص للہ تعالی ولان المھایاۃ فیھما فی غایۃ القبح بان یقبر فیہ الموتی سنۃ
ویزرع سنۃ ویصلی فیہ فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستغلال وقسمۃ
الغلۃ ولو وقف الکل ثم استحق جزء منہ بطل فی الباقی عند محمد رہ لان الشیوع مقارن کما فی الھبۃ بخلاف ما اذا رجع
الواھب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وھب او وقف فی مرضہ وفی المال ضیق
لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء ممیز بعینہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولھذا جاز فی الابتداء وعلی
ھذا الھبۃ والصدقۃ المملوکۃ **قال** ولا یتم الوقف عند ابی حنیفۃ ومحمد رہ حتی یجعل آخرہ بجھۃ لا تنقطع ابدا وقال
ابو یوسف رہ اذا سمی فیہ جھۃ تنقطع جاز وصار بعدھا للفقراء وان لم یسمھم لھما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابد

و وجہ قول ابی یوسف رح این است کہ قسمت نمودن مشاع از تتمۂ قبض ست و قبض شرط نیست در وقف نزد او پس لہذا
تتمۂ قبض نیز شرط نخواہد بود پس وقف مشاع جائز ست نزد ابی یوسف رح مگر در مسجد و مقبرہ چہ وقف مشاع دران جائز نیست اگرچہ قابل
قسمت نباشد **ف** نہ پیش از قسمت نہ بعد از قسمت اما پیش از قسمت پس **ص** بجہت آنکہ بقای شرکت مانع این ست کہ خالص برای
خدای تعالی گردد **ف** اما بعد از قسمت **ص** پس بجہت آنکہ کلام دران صورت ست کہ موضع مذکور قابل قسمت نباشد بسبب آنکہ کوچک
و تنگ ست پس قسمت دران نخواہد بود و دیگر بطریق مہایات و نوبت باینطور کہ یکسال دفن نمودہ شود مردہ دران و یکسال دیگر زراعت نمودہ شود
یا یک وقت نماز گذاردہ شود در مسجد و در وقت دیگر اصطبل نمودہ شود و این نہایت قبیح ست بخلاف وقف سوای مسجد و مقبرہ چہ وقف
مشاع آن جائز ست باتفاق ہمہ وقتیکہ قابل قسمت نباشد بجہت آنکہ ممکن ست کہ بکرایہ دادہ شود مثلا و حاصل آنرا قسمت نمایند **مسئلہ ۵**
اگر شخصی وقف کند زمینی را مثلا و بعد ازان حق دیگری برآید جزو شائع ازان زمین **ف** چون ربع مثلا **ص** پس باطل میشود وقف در باقی
نیز نزد محمد رح زیرا چہ شیوع مقارن وقف ست پس جائز نخواہد بود وقف مانند ہبہ بخلاف وقتیکہ رجوع نماید ہبہ کنندہ در بعض موہوب یا رجوع
نمایند وارثان واہب مریض در دو ثلث بعد از موت او یعنی اگر مریض بمرض موت ہبہ نماید یا وقف کند جمیع مال خود را در حالت مرض موت
و مال گنجایش آن نداشتہ باشد و وارثان او رجوع نمایند در دو ثلث پس در صورتہا باطل نمیشود ہبہ و نہ وقف زیرا چہ شیوع طاری ست نہ مقارن
ف یعنی در وقت ہبہ و وقف شیوع نبود و بعد ازان عارض و لاحق شدہ ست **ص** و اگر در حق دیگر برآید پارۂ معین از آنکہ شائع نباشد پس باطل
نمیشود وقف در باقی بسبب عدم شیوع و برہمین قیاس ست ہبہ و صدقۂ مملوکہ **ف** یعنی صدقۂ منفذہ **ص** **مسئلہ ۶** وقف تمام
نمیشود نزد ابی حنیفہ و محمد رح مگر وقتیکہ بگرداند با آخرہ وقف را برای جہتیکہ منقطع نمیشود **ف** باینطور کہ با آخرہ گرداند وقف را برای فقرا و
نگوید کہ وقف نمودم بر فلان و بعد ازان بر فلان و بعد ازان بر فقرا زیرا چہ آنہا منقطع نمیشوند گاہی **ص** و گفتہ است ابو یوسف رح کہ ہرگاہ
وقف کنندہ تسمیہ نماید جہتی را کہ منقطع میشود **ف** چنانچہ بگوید کہ وقف نمودم بر زید **ص** جائز ست و بعد از مردن زید میگردد وقف
برای فقرا اگرچہ تسمیہ آنہا نکردہ ست و دلیل طرفین رح این ست کہ مقتضای وقف این ست کہ ملک زائل گردد بغیر تملیک این سبب

كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع و
لابي يوسف رح ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون في الصرف الى الجهة تنقطع ومرة بالصرف الى الجهة
تتابد فيصح في الوجهين وقيل ان التابيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسف رح لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف والصدقة
مبنية عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم
وهذا هو الصحيح وعند محمد رح ذكر التابيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون مؤبدا
فمطلقه لا ينصرف الى التابيد فلا بد من التنصيص **قال** ويجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم
وقفوه ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول قال رض وهذا على الارسال قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها
وهم عبيده جاز وكذا سائر آلات الحراثة لانه تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب
في البيع والبناء في الوقف ومحمد رح معه فيه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى وقال محمد رح يجوز
حبس الكراع والسلاح ومعناه وقفه في سبيل الله وابو يوسف رح معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل وجه الاستحسان

مانند عتق پس اگر وقف گرداند برای جهتی که منقطع می شود پس مقتضای آن یافته نخواهد شد لهذا بسبب توقیت باطل
می شود وقف چنانچه باطل می شود بیع بسبب توقیت و دلیل ابی یوسف رح این ست که مقصود از وقف عبادت
خدای تعالی ست و آن حاصل می شود در هر دو صورت زیراچه عبادت یافته می شود گاهی باین طور که وقف
گرداند برای جهتی که منقطع می شود و گاهی باین طور که وقف گرداند برای جهتی که منقطع نمی شود پس در هر دو صورت
وقف صحیح خواهد شد و بعضی گفته اند که تابید شرط ست باجماع لیکن نزد ابی یوسف رح ذکر تابید شرط نیست زیراچه
لفظ وقف و صدقه دلالت میکند بران بنا برانچه سابق مذکور شده است که وقف عبارت ست از ازاله ملک بدون
تملیک مانند عتق و نزد محمد رح ذکر تابید شرط است زیراچه وقف تصدق ست بمنفعت یا تصدق ست بغله و آن گاهی
موقت می شود و گاهی مؤبد پس مطلق آن منصرف نخواهد شد بسوی مؤبد لهذا ضرورست که ذکر تابید صریحا نماید **مسئله**
وقف زمین جائز ست زیراچه جماعتی از صحابه رض وقف نموده بودند زمین را و وقف منقول جائز نیست مطلقا خواه
قصدا باشد یا بتبعیت و این قول ابی حنیفه رح ست و گفته است ابو یوسف رح که اگر وقف کند زمین را مع گاوان
و بندها که برزگر اند جائز ست و همچنین دیگر آلات و اسباب کشتکاری چه آن همه تابع زمین ست در حاصل نمودن مقصود
پس وقف این چیزها بتبعیت زمین جائز خواهد شد زیراچه بعضی از احکام تبعا ثابت می شود و قصدا ثابت نمیشود مانند
بیع شرب و مانند وقف بنا **ف** یعنی بیع شرب تنها جائز نیست و مع زمین جائز ست و همچنین وقف بنا تنها جائز نیست
و به تبعیت دار جائز ست **ص** بالاتفاق و قول محمد رح موافق قول ابی یوسف رح ست زیراچه هرگاه وقف بعض
منقول جائز ست نزد او رح بالاستقلال پس وقف آن به تبعیت بطریق اولی جائز خواهد بود و گفته است محمد رح که اگر کسی وقف
نماید اسپ و شتر و سلاح را فی سبیل الله پس وقف این جائز ست و قول ابی یوسف رح درین مسئله موافق قول محمد رح ست بنا برانچه فقها گفته اند
و آن از روی استحسان ست و از روی قیاس جائز نیست بنا برانچه سابق مذکور شد **ف** که تابید شرط ست و آن در منقول متحقق نیست **ص** وجه استحسان

الآثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا له فى سبيل الله تعالى وطلحة رض حبس دروعه فى سبيل الله تعالى ويروى واكراعه والكراع الخيل ويدخل فى حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها وعن محمد رح انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابى يوسف لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد فى الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمد رح يقول القياس قد يترك بالتعامل كما فى الاستصناع وقد وجد التعامل فى هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة واكثر فقهاء الامصار على قول محمد رح وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعى رح كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه على ما بيناه فصار كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقى على اصل القياس وهذا لان العقار يتأبد والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما فى معناهما **قال** واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه

که پیغمبر صلعم فرموده است که اما خالد وقف نموده است فرس وزره را فی سبیل الله و طلحه رض وقف نموده است زره را فی سبیل الله و باید دانست که شتر در حکم فرس است زیرا چه عرب بسواری شتر جهاد میکردند و همچنین داخل است سلاح در حکم زره و نزد محمد رح جائز است وقف منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف است چون تبر و کلند و تیشه و اره و جنازه **ف** یعنی تخته تابوت **ص** و پارچه آن و دیگ سنگین و مسی و مصحف و نزد ابی یوسف رح جائز نیست زیرا چه قیاس ترک نموده میشود مگر بنص و نص وارد است در اسپ و سلاح پس بر آن قصر نموده خواهد شد و محمد رح میگوید که قیاس ترک نموده میشود بسبب تعامل چنانچه در استصناع و تعامل یافته شده است درین اشیاء و مرویست که نصیر بن یحیی وقف نموده بود کتابهای خود را بنا بر قیاس آن بر مصحف **ف** یعنی وقف مصحف صحیح است پس همچنین وقف کتاب نیز **ص** و همین صحیح است زیرا چه هر واحد از کتاب و قرآن نگاه داشته میشود برای تعلم و تعلیم دین و برای قرأت و اکثر فقهاء بر قول محمد رح فتوی داده اند **ف** و در فتاوی قاضی خان مذکور است که در وقف نمودن کتاب اختلاف است میان مشائخ رح و فقیه ابو اللیث جائز داشته است آنرا و بر همین فتوی است **مسئله ۸** جائز نیست وقف نمودن منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف نیست نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح هر چیزیکه ممکن است انتفاع بآن باوجود باقی ماندن اصل آن و هر چیزیکه جائز است بیع آن پس جائز است وقف آن زیرا چه ممکن است انتفاع بآن پس آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود و دلیل علمای ما رح این است که مقتضای وقف تابید است بنا بر آنچه سابق مذکور شده است **ف** و آن یافته نمیشود در منقول چه آن همیشه نمی ماند پس مقتضای قیاس این است که وقف منقول مطلقاً صحیح نباشد ولیکن در بعض منقول جائز است برخلاف قیاس بنا بر حدیث مشهور و در بعضی منقول جائز است بنا بر تعامل چون تبر و کلند و تیشه و دیگ و باقی اشیای منقول چون پارچه و فرش و بنده و کنیز پس وقف آن جائز نیست موافق مقتضای قیاس **ص** چه در آن نه حدیث یافته شده است و نه تعامل پس آن مانند درهم و دینار خواهد بود و آنچه شافعی رح گفته است که آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود جواب آن این است که قیاس آن بر زمین و اسپ وغیره صحیح نیست زیرا چه زمین همیشه می ماند و اسپ وغیره آله جهاد است و جهاد از اعلی عبادتهای دین است پس معنی تابید در زمین و اسپ وغیره قوی است بنسبت منقولات دیگر پس قیاس آن بر زمین و اسپ و سلاح صحیح نیست **مسئله ۹** هرگاه صحیح و لازم گردد وقف جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن نزد جمیع فقهاء اما عدم جواز تملیک

الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رہ فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمتہ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمیز وافراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسِما ومقاسَما ولو کان فی القسمۃ فضل دراہم ان اُعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراہم شراء قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ شرط ذلک الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ مؤبدا ولا یبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ اقتضاء ولان الخراج بالضمان

بجهت آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که تصدق بکن اصل آن زمین تا نه بیع نموده شود و نه هبه نموده شود و نه وارث جاری شود در ان چنانچه سابق مذکور شده است پس هرگاه لازم گردد وقف جایز نخواهد بود بیع و تملیک ولیکن اگر وقف مشاع باشد لازم گردد بنابر قول ابی یوسف رح و طلب نماید شریک قسمت آنرا پس قسمت آن صحیح است بجهت آنکه قسمت عبارت است از افراز و تمیز و غایت الامر این است که در غیر مکیل و موزون معنی مبادله غالب است ولیکن در باب وقف معنی افراز و تمیز غالب اعتبار نموده میشود تا وقف صحیح گردد پس قسمت وقف در معنی بیع و تملیک نخواهد شد لهذا جایز خواهد شد و بعد ازان باید دانست که اگر شخصی وقف کند نصیب خود از زمین مشترک پس همان وقف کننده قسمت نموده خواهد گرفت از شریک خود زیرا چه ولایت آن مر وقف کننده راست و بعد از موت وی ولایت آن مر وصی وی راست و اگر شخصی وقف کند نصف زمین خود را پس درینصورت قاضی قسمت نموده خواهد گرفت از وقف کننده مذکور یا وقف کننده مذکور بفروشد نصیب خود را که نصف است مثلاً بدست شخصی و بعد ازان قسمت نموده بگیرد از مشتری مذکور زمین وقف را و بعد ازان خرید کند حصه خود را که فروخته بود از مشتری مذکور ف و نیز سزد وقف کننده مذکور را که خود تقسیم نموده علیحده سازد حصه زمین را که وقف کرده است و حصه خود را که وقف نکرده است ص بجهت آنکه شخص واحد نمیتواند که خود قسمت نموده دهد خود را چه قسمت جاری نمیشود مگر میان دو کس ع اگر در نمودن وقف چیزی فضل دراهم باشد یعنی اگر وقف کند شخصی نصیب خود را از زمینیکه مشترک است میان او و میان غیر و بعد ازان با یکدیگر تقسیم نمایند و حصه یکی ناقص باشد و داده شود دراهم عوض نقصان پس اگر داده شود آن دراهم بوقف کننده جایز نیست زیرا چه بیع وقف جایز نیست و اگر بدهد وقف کننده دراهم را جایز است و آنچه بگیرد بمقابل دراهم مذکور مملوک او شود بسبب شراء ف پس اگر خواهد که جدا کند آنرا از مقدار وقف پس باید که این قضیه را پیش قاضی برد تا او ممتاز و علیحده کرده دهد وقف را از آنچه گرفته است آنرا بمقابل دراهم ق مسئله ۱۰ و واجب است که از حاصل وقف اولاً تعمیر آن نماید خواه شرط کرده باشد این را واقف یا شرط نکرده باشد بجهت آنکه مقصود واقف این است که حاصل وقف همیشه صرف نموده شود و وقف همیشه باقی نمی ماند مگر بتعمیر آن پس شرط تعمیر آن از لوازم وقف است و بجهت آنکه خراج بضمان است ف یعنی نفع بنقصان است و حاصل آنست که شخصیکه میرسد منفعت یک چیز با و مضرت آن چیز هم بروی است

وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها ثم ان كان الوقف على الفقراء ولا يظفر بهم
واقرب اموالهم هذه الغلة فيجب فيها ولو كان الوقف على رجل بعينه وآخره للفقراء فهو في ماله اى ماله
شاء في حال حيوته ولا يؤخذ من الغلة لانه معين يمكن مطالبته وانما يستحق العمارة عليه بقدر ما يبقى
الموقوف على الصفة التي وقفه وان خرب يبنى على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت غلتها مصروفة
الى الموقوف عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة عليه والغلة مستحقة له فلا يجوز صرفها
الى شئ آخر الا برضاه ولو كان الوقف على الفقراء فكذلك عند البعض وعند الآخرين يجوز ذلك
والاول اصح لان الصرف الى العمارة ضرورة ابقاء الوقف ولا ضرورة في الزيادة **قال** فان وقف دارا على
سكنى ولده فالعمارة على من له السكنى لان الخراج بالضمان على مامر فصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فان امتنع
من ذلك او كان فقيرا آجرها الحاكم وعمرها باجرتها واذا عمرها ردها الى من له السكنى لان في ذلك رعاية الحقين حق
الواقف وحق صاحب السكنى لانه لو لم يعمرها تفوت السكنى اصلا والاول اولى ولا يجبر الممتنع على العمارة لما فيه من اتلاف ماله

ص وهرگاه چنین شد پس تعمیر وقف مانند نفقه بنده است که شخصی وصیت نموده باشد بخدمت آن برای کسی چه نفقه بنده مذکور بر موصی له بخدمت است
بعد ازان باید دانست که اگر وقف بر فقرا باشد و مطالبه تعمیر وقف از آنها ممکن نباشد و قریب ترین اموال آنها همین حاصل وقف است
پس واجب میشود تعمیر آن از حاصل مذکور و اگر وقف بر شخصی معین باشد و بعد ازان بر فقرا پس واجب میشود تعمیر در مال آن شخص و او مختار است
از هر مال خود که خواهد برای تعمیر وقف دهد در حالت حیات خود و درینصورت گرفته نمیشود از حاصل وقف برای تعمیر زیراچه مطالبه از شخص مذکور
درین هنگام ممکن است چه او معین معلوم است و نیز باید دانست که تعمیر وقف واجب نمیشود بر شخص مذکور مگر همین قدر که باقی ماند آن وقف بر صفتیکه
وقف نموده بود واقف آنرا و اگر خراب شده باشد وقف بنا نموده میشود بر صفتیکه بود در حالت وقف زیراچه وقف در حالتیکه بر صفت مذکوره بود
حاصل آن صرف نموده شده است بر موقوف علیه نه حاصل آن در حالتیکه زائد باشد بر صفت مذکوره و حاصل مذکور حق موقوف علیه مذکور است پس
جائز نیست صرف آن در تعمیر زائد بر صفتیکه در حالت وقف بود مگر برضای وی و اگر وقف بر فقرا باشد **ف** نه بر شخصی معین **ص** پس
بعضی گفته اند که درینصورت نیز همان حکم است که مذکور شد **ف** یعنی صرف نموده نمیشود حاصل وقف مذکور در تعمیر زائد بر صفتیکه در حالت
وقف بود **ص** و نزد بعضی جائز است و قول اول اصح است زیراچه صرف نمودن حاصل وقف در تعمیر آن باین ضرورت است که وقف
مذکور باقی ماند و هیچ ضرورت نیست در تعمیر نمودن زائد بر حالت وقف **مسئله ۱۱۴۱** اگر شخصی وقف نماید سرائی را باین شرط که سکونت
نماید دران فرزند وی یا غیر فرزند وی پس تعمیر آن سرای واجب است بر شخصی که حق سکونت مراورا است بجهت آنکه خراج بضمان است چنانچه
سابق مذکور شد پس خواهد بود مانند نفقه بنده که وصیت نموده باشد خواجه بخدمت آن برای کسی پس اگر شخص مذکور ابا نماید از تعمیر آن
سرای و مرمت آن نکند یا فقیر باشد و استطاعت تعمیر نداشته باشد پس باید که حاکم باجاره دهد آن سرای را و تعمیر آن نماید از اجرت آن و هرگاه
فارغ شد از تعمیر واپس دهد آن سرای را بشخص مذکور بجهت آنکه درین رعایت حق واقف و رعایت شخص مذکور هر دو است چه اگر تعمیر آن
نکند آن سرای باقی نمیماند پس فوت میشود حق واقف و آن شخص هر دو پس تعمیر آن از اجرت آن اولی است تا حق هر دو باقی و ثابت ماند
و باید دانست که درینصورت هرگاه شخص مذکور ابا نماید از تعمیر جبر نموده نمیشود بر وی که تعمیر آن نماید بجهت آنکه در تعمیر آن اتلاف مال وی است

فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعه رضا منه ببطلان حقه لانه فی حیز التردد ولا یصح
اجارة من له السکنی لانه غیر مالک **قال** وما انهدم من بناء الوقف والته صرفه الحاکم فی عمارة الوقف
ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفه فیها لانه لا بد من العمارة لیبقی
علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر
علیه ذلک اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر اعادة عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة
صرفا للبدل الی مصرف المبدل ولا یجوز ان یقسمه یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانه جزء من العین
ولا حق للموقوف علیهم فیه وانما حقهم فی المنافع والعین حق الله تعالی فلا یصرف الیهم غیر حقهم
قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولایة الیه جاز عند ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلة
لنفسه وجعل الولایة الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف رہ ولا یجوز علی قیاس قول محمد رہ وهو قول هلال
الرازی رہ وبه قال الشافعی رہ وقیل ان الاختلاف بینهما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز

پس این مانند صاحب تخم ست در عقد مزارعت **ف** یعنی اگر صاحب تخم ابا نماید از عمل مزارعت جبر نموده نمیشود بر وی که عمل زراعت
نماید بجهت آنکه عمل مذکور متصور نیست بدون اتلاف مال که تخم ست همچنین درینجا نیز **سوال** هرگاه صاحب حق سکونت ابا نمود از تعمیر
پس باید که قاضی واپس دهد سرای مذکوره را با وی بعد از تعمیر زیرا چه او راضی گشت ببطلان حق خود پس رعایت حق او ضرور نیست **جواب**
ابا نمودن صاحب حق مذکور از تعمیر سرای مذکور دلالت نمیکند برانیکه او راضی ست ببطلان حق خود زیرا چه در رضای وی ببطلان حق خودش
شک و تردد ست چه احتمال دارد که او ابا نموده باشد از تعمیر آن بسبب آنکه تلف میشود مال وی پس حق او باطل نموده نخواهد شد بسبب شک
و باید دانست که شخص مذکور اگر اجاره دهد سرای مذکور را جائز نیست چه او مالک آن سرای نیست **ف** واما حاکم پس او نائب عامه خلائق
ست و او را ولایت ست علی العموم **مسئله** ۱۲ + آنچه خراب و منهدم شود از بنا از آلت بنا چون خشت و چوب باید که حاکم صرف
نماید آنرا در تعمیر وقف اگر حاجت آن باشد و اگر حاجت آن نباشد نگاه دارد آنرا تا آن زمان که حاجت روی دهد بسوی تعمیر آن و در وقت
باید که صرف نماید آن را در تعمیر آن چه تعمیر آن ضرور ست تا همیشه باقی ماند وقف و مقصود وقف حاصل گردد و بعد ازان باید دانست که اگر
صرف نمودن عین آن خشت و چوب دران موضع خراب شده متعذر باشد **ف** باینطور که چوب شکسته باشد مثلا **ص** پس باید که حاکم
بفروشد آنرا و صرف نماید بهای آنرا در مرمت آن و جائز نیست حاکم را که قسمت نماید و بدهد آنرا بکسانیکه مستحق وقف اند زیرا چه چوب و خشت
مذکور از اجزای عین وقف ست و آن کسان را هیچ حق نیست دران و جز این نیست که حق آنها در منفعت آنست نه در عین آن چه
عین آن حق خدای تعالی ست پس آن داده نخواهد شد بآنها **مسئله** ۱۳ + اگر شخصی وقف نماید سرائی را مثلا باین شرط که حاصل آن برای
واقف مذکور باشد تا حالت حیات وی و بعد از موت وی برای فقرا پس این جائز ست نزد ابی یوسف رح قال رض این جائز ست نزد ابی یوسف
و جائز نیست بنا بر قیاس قول محمد رح و همین قول هلال رازی و شافعی رح است و بعضی گفته اند که اختلاف میان ابی یوسف رح و میان محمد رح
درصورت مذکوره بنا بر اختلاف آنهاست در شرط نمودن قبض **ف** یعنی نزد محمد رح تسلیم وقف بمتولی شرط ست پس شرط نمودن حاصل آن برای خود
جائز نخواهد بود چه این منافی تسلیم ست و نزد ابی یوسف رح جائز ست چه تسلیم آن بمتولی شرط نیست نزد او رح کذا فی النهایه ۱۲

وقيل هي مسئلة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حيوته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي يوسف رح ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه

ص و بعضی گفته اند که اختلاف این مسئله منتنی بر مسئله دیگر نیست و دران اختلاف ست ابتداءً میان آنها و باید دانست که اختلاف در مسئله مذکور و میان آنها در هر صورت ست خواه واقف مذکور بعضی حاصل وقف را شرط نموده باشد برای خود تا حالت حیات خود و بعد از موت خود برای فقرا خواه جمیع حاصل آنرا شرط نموده باشد برای خود تا حالت حیات خود و بعد از موت برای فقرا و نیز باید دانست که اگر واقف مذکور شرط نموده باشد بعض حاصل وقف را یا جمیع حاصل آنرا برای ام ولدهای خود یا برای مدبرهای خود تا حالت حیات آنها و بعد از موت آنها برای فقرا پس بعضی گفته اند که این جائز ست بالاتفاق نزد همه و بعضی گفته اند که درین نیز اختلاف مذکور ست و همین صحیح ست زیرا چه شرط نمودن حاصل آن برای آنها و در حین حیات آنها مانند شرط نمودن حاصل آنست برای خود و دلیل قول محمد رح این ست که وقف تبرع ست بطریق تملیک بخدای تعالی باین طور که تسلیم نماید آنرا بمتولی چه تملیک بخدای تعالی که مالک جمیع اشیاست بقصد و بالذات متحقق نمیشود و گاهی به تبعیت متحقق میشود و شرط نمودن بعض حاصل وقف یا جمیع حاصل آن برای ذات خود منافی آن ست زیرا چه تملیک از ذات خود متحقق و ثابت نمیشود و پس آن خواهد بود مانند صدقه منفذه ف یعنی صدقه که بالفعل تسلیم نموده شود بفقیر ص و مانند آنکه شرط نماید بعض بقعه مسجد را برای خود ف یعنی اگر شخصی تسلیم نماید مال را بفقیر بطریق صدقه و شرط نماید که بعض آن در ملک او باشد پس صدقه بدین شرط جائز نیست و همچنین اگر بانی مسجد شرط نماید که بعض مسجد در ملک او باشد پس این مانع جواز ست در جمیع آن مسجد همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی یوسف رح یکی این است که پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم میخورد از حاصل چیزیکه وقف نموده بود و خوردن آن حلال نیست مگر آنکه شرط نموده باشد خوردن آن برای خود پس خوردن رسول علیه السلام از حاصل آن چیز دلالت می کند بر آنکه جائز ست واقف را که شرط نماید حاصل وقف را برای خود دوم اینست که وقف عبارت ست از آنکه مالک مال ازاله ملک خود نماید باینطور که تملیک نماید آنرا بخدای تعالی بطریق عبارت چنانچه سابق گذشت و هرگاه چنین شد پس وقتیکه شرط نماید واقف بعض حاصل وقف را یا جمیع را برای خود پس او برای خود گردانید چیزی را که مملوک خدای تعالی بوده نه آنکه ملک خود را برای خود گردانیده و گردانیدن مملوک خدای تعالی برای خود جائز ست چنانچه اگر کسی بنا نماید کاروان سرای را یا سقایه را یا زمین خود را مقبره گرداند و شرط نماید که او فرود خواهد آمد دران کاروانسرای یا آب خواهد خورد ازان سقایه یا او دفن نموده شود دران مقبره پس این جائز ست همچنین درینجا نیز

ولان مقصوده القربة وفی التصرف الی نفسه ذلک قال علیه السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان یستبدل به ارضا اخریٰ اذا شاء ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسه فی الوقف ثلثة ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف باطل وهذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایة فقد نص فیه علی قول ابی یوسف وهو قول هلال ایضا وهو ظاهر المذهب وذکر هلال فی وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولایة لنفسه کانت له وان لم یشترط لم تکن له ولایة قال مشائخنا الاشبه ان یکون هذا قول محمد رح لان من اصله ان التسلیم الی القیم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق له ولایة فیه ولنا ان المتولی انما یستفید الولایة من جهته بشرطه فیستحیل ان لا یکون له الولایة

وسوم این است که مقصود از وقف عبادت است در صورتیکه او حاصل وقف را شرط نماید برای خود عبادت یافته می شود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که نفقه نمودن مرد بر ذات خود صدقه است مسئله ۱۴ اگر وقف کننده شرط نماید در وقف که او هرگاه خواهد بدل نماید این زمین وقف را بازمین دیگر پس آن جائز است نزد ابو یوسف رح ونزد محمد رح وقف جائز است وشرط مذکور باطل است ف زیرا چه شرط مذکور مانع زوال ملک نیست ووقف تمام وکامل میشود بسبب زوال ملک باقی ماند فقط شرط استبدال وآن شرط فاسد است پس باطل نخواهد شد چنانچه در مسجد اگر شرط استبدال نماید باطل است همچنین در بنجا ص مسئله ۱۵ اگر واقف شرط خیار سه روز نماید برای خود در وقف ف باینطور که بگوید وقف نمودم این سرای را چنین وچنین ص باین شرط که مرا اختیار است تا سه روز پس نزد ابی یوسف رح وقف وشرط هر دو جائز است ونزد محمد رح وقف باطل است واختلاف درین مسئله بنابر اختلاف ایشان است در شرط نمودن حاصل وقف برای ذات واقف ف یعنی هرگاه شرط نمودن حاصل وقف برای واقف تا حالت حیات او جائز است نزد ابی یوسف رح پس جائز است که شرط خیار سه روز نماید برای خود تا تامل کند در آن ایام ونزد محمد رح وقف مذکور باطل است چه قبض شرط است نزد او رح وشرط خیار مانع تمام قبض است چه قبض تمام نمیشود بدون رضای واقف وهرگاه شرط خیار نمود رضای او یافته نشد پس باطل خواهد شد وقف چون باطل گشت باز جائز نخواهد شد بعد از اسقاط شرط خیار کذا فی النهایه ص مسئله ۱۶ اگر شخصی وقف نماید زمین را باین شرط که ولایت وقف مذکور مر او را باشد پس این جائز است نزد ابی یوسف رح قال رض تصریح نموده است باین صاحب قدوری درهمین قول هلال رح است وهمین ظاهر مذهب است وذکر نموده است این را هلال رح در کتاب الوقف وگفته اند بعض مشائخ رح که واقف اگر شرط ولایت وقف نماید برای خود پس مر او را ولایت است واگر شرط نماید مر او را ولایت آن نیست وگفته اند مشائخ ما که مشبه است که این قول محمد رح است زیرا چه قاعده نزد او رح این است که تسلیم نمودن وقف بمتولی شرط است برای صحت وقف وهرگاه او تسلیم نماید بمتولی باقی نخواهد ماند مر او را ولایت در وقف ف واما بنابر قاعده ابی یوسف رح پس تسلیم نمودن وقف بمتولی شرط نیست پس هم اهر بود مر واقف را ولایت وقف اگرچه شرط نماید ولایت آنرا برای خود وباید دانست که آنچه مذکور شد از قول محمد رح که اگر تسلیم نماید بمتولی باقی نخواهد ماند مر او را ولایت آن وقت است که ولایت شرط نکرده باشد در ابتدای وقف واگر شرط نکرده باشد در ابتدای وقف پس بسبب تسلیم نمودن بمتولی باطل نمیشود ولایت او زیرا چه اگر شرط نماید ولایت را برای غیر ثابت میشود ولایت باو پس وقتیکه شرط نماید ولایت را برای خود بطریق اولی ثابت خواهد شد ولایت مر او را ص ودلیل قول ابی یوسف رح که ظاهر مذهب است یکی این است که متولی استفاده ولایت نمیکند مگر از جانب واقف بسبب شرط نمودن وی پس محال است که واقف را ولایت آن نباشد

وغيره يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى بولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه وكمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه ولو ان الواقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غير مأمون على الوقف فللقاضي ان ينزعها من يده نظرا للفقراء كما له ان يخرج الوصي نظرا للصغار وكذا اذا شرط ان ليس لسلطان ولا لقاض ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف لحكم الشرع فبطل **فصل**

واذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلى فيه واحد زال عند ابي حنيفة رح عن ملكه اما الافراز فلانه لا يخلص لله تعالى الا به واما الصلوة فيه فلانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد رح ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوة فيه اولانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفى بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة رح وكذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن محمد رح انه يشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد بني لذلك في الغالب وقال ابو يوسف رح يزول ملكه بقوله جعلته مسجدا لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط لملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد وصار كالاعتاق وقد بيناه من قبل **قال** ومن جعل مسجدا

و ديگري استفاده ولايت نمايد از او و ديگر آنست كه واقف بنسبت مردمان ديگر قريب تر است بوقف پس سزاوار است كه ولايت آن مر او را باشد چنانچه اگر شخصے مسجد بنا كند پس ولايت تعمير آن و نصب مؤذن دران مر او راست و چنانچه اگر شخصي آزاد كند بنده خود را ولاي آن مير سد باو زيراچه او بنسبت مردمان ديگر قريب تر است بسوي آن بنده **مسئله ۱** اگر واقف شرط نمايد ولايت وقف را براي خود و بر واقف مذكور امان نباشد **ف** يعني خائن باشد **ص** پس قاضي را ميرسد كه بگيرد وقف را از دست او بجهت شفقت بر حال فقيران چنانچه ميرسد قاضي را كه بدر سازد وصي را از وصايت وقتيكه خائن باشد بجهت شفقت بر حال يتيمان همچنين اگر واقف متولي نمايد غير را و شرط كند كه سلطان و قاضي از قبضه او برآرند وقف را پس ميرسد سلطان و قاضي را كه برآرند از قبضه متولي مذكور وقتيكه خائن باشد زيراچه شرط مذكور مخالف حكم شرع است پس باطل خواهد شد والله اعلم

فصل **مسئله ۱** اگر شخصے بناي مسجد نمايد زائل نميشود ملك او از آن ما دامي كه جدا نكند آنرا از مملوك خود با راه آن و اذن ندهد مردمان را براي گذاردن نماز دران پس هرگاه نماز گذارند مردمان دران يا يك كس نماز گذارد زائل ميشود ملك او نزد ابي حنيفه رح اما جدا كردن آن از مملوك واقف بجهت آن ضروريست كه مسجد مذكور خالصا براي خداي تعالى نميگردد و ديگر وقتيكه جدا كند آنرا وقف از ملك خود اما گذاردن نماز دران بجهت آن شرط است كه تسليم نمودن ضروريست نزد ابي حنيفه رح و محمد رح پس تسليمي كه لائق اين نوع ست شرط خواهد بود زيراچه تسليم در هر نوع مناسبت آن نوع شرط ست و تسليمي كه مناسب مسجد ست گذاردن نماز ست دران يا بجهت آن شرط ست كه قبض نمودن خداي تعالى متعذر ست پس انچه مقصود از مسجد است قائم مقام قبض آن خواهد بود و بعد از آن بايد دانست كه اگر يك كس نماز گذارد كفايت ميكند در يك روايت از ابي حنيفه رح و محمد رح زيراچه متعذر ست كه جميع مردمان نماز گذارند دران پس گذاردن يك كس كه كمتر است شرط خواهد بود و نيز مرويست از ابي حنيفه و محمد رح كه گذاردن نماز بجماعت شرط است دران زيراچه بناي مسجد غالب براي نماز جماعت ست و گفته است ابو يوسف رح كه زائل ميشود ملك آن شخص بمجرد گفتن او كه گردانيدم من اين را زيراچه تسليم شرط نيست نزد او رح زيراچه آن عبارت ست از اسقاط ملك بنده پس خالص براي خداي تعالى خواهد شد بسبب سقوط حق بنده مانند اعتاق چنانچه بيان آن سابق گذشت **مسئله ۲** اگر شخصے مسجدي بنا كند

تحته سرداب وفوقه بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملكه فله ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما فى مسجد بيت المقدس وروى الحسن عنه انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق فى السفل دون العلو وعن محمد رح على عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابى يوسف رح انه جوز فى الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد رح انه حين دخل الرى اجاز ذلك كله لما قلنا **قال** وكذلك ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه يعنى له ان يبيعه ويورث عنه لان المسجد ما لا يكون لاحد فيه حق المنع واذا كان ملكه محيطا بجوانبه كان له حق المنع فلم يصر مسجدا ولانه ابقى الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالى وعن محمد رح انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا وهكذا عن ابى يوسف رح انه يصير مسجدا لانه لما رضى بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل فى الاجارة من غير ذكر **قال** ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تحرر عن حق العباد وصار خالصا لله وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما فى الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد

و پائین آن سرداب **ف** یعنی تہ خانه بنا کند **ص** یا بالای آن مسجد بالاخانه بنا نماید و دروازه آن مسجد بسوی راه نماید و جدا کند آنرا از ملک خود پس آن شخص را میرسد که بفروشد آن مسجد را و اگر بمیرد آن شخص مسجد مذکور میراث میگردد لهذا آن مسجد خالصا برای خدا تعالی نشد بسبب باقی ماندن حق عبد دران و این وقتی ست که سرداب را برای مصالح مسجد بنا نکرده باشد و اگر آنرا برای مصالح مسجد بنا نموده باشد چنانچه در مسجد بیت المقدس است پس جائز میشود وقف و روایت نموده است حسن رح از ابی حنیفه رح که اگر پائین خانه را مسجد گرداند و بالاخانه که بر آنست از جهت سکونت گذارد پس آن پائین خانه مسجد میگردد زیرا چه مسجد منجمله آن چیزهاست که همیشه میماند پائین خانه چنین است نه بالاخانه و مرویست از محمد رح عکس آن زیرا چه تعظیم مسجد ضرورست و هرگاه بالاخانه بنا نموده شود و بالای مسجد برای سکونت یا برای دادن کرایه تعظیم آن متعذرست و مرویست که چون ابو یوسف رح در بغداد رفت و دید تنگی منازل را جائز داشت هر دو صورت یعنی اگر پائین خانه را مسجد گرداند یا بالاخانه را هر دو جائز است پس او رح بنا بر ضرورت جائز داشت هر دو صورت را و نیز مرویست که هرگاه محمد رح ببلده ری داخل گشت او نیز جائز داشت هر دو صورت بسبب ضرورت تنگی منازل و خانه **مسئله ۳** اگر شخصی وسط خانه خود را مسجد گرداند و اذن دهد مردمان که داخل شوند دران مسجد نمیگردد و میرسد او را که بفروشد آنرا و ارث جاری میشود دران بجهت آنکه مسجد مکانی ست که کسی را حق منع نباشد دران و هرگاه ملک شخصی باشد در همه جوانب خواهد بود آن شخص را منع پس آن مسجد نخواهد شد و بجهت آنکه او راه را برای خود نگاهداشته ست پس خالصا برای خدا تعالی نخواهد شد و مرویست از محمد رح که در صورت مذکوره وسط خانه مذکور که آنرا مسجد گردانیده است فروخته نمی شود و نه هبه نموده میشود و نه موروث میگردد پس او رح آنرا مسجد اعتبار نموده است و همچنین مرویست از ابی یوسف رح که آن مسجد میگردد زیرا چه آن شخص هرگاه راضی گشت بانکه آن مسجد گردد و آن مسجد نمیگردد بدون راه پس راه داخل خواهد شد دران بدون ذکر چنانچه در اجاره داخل میشود بدون ذکر **مسئله ۴** اگر شخصی زمین خود را مسجد گرداند پس جائز نیست که او رجوع کند دران یا بفروشد آنرا و همچنین جائز نیست که از و موروث شود زیرا چه زمین مذکور فارغ می شود از حق عبد و خالصا برای خدا تعالی میگردد و وجه آن اینست که جمله اشیا مملوک خدا تعالی ست و هرگاه عبد ساقط نماید حق خود را که دران زمین ست پس آن عود خواهد کرد بسوی اصل خود و تصرف وی منقطع خواهد شد چنانچه منقطع میشود حق وی بسبب اعتاق و رجوع نمیتواند کرد **مسئله ۵** اگر محله که در اطراف مسجد ست ویران شد و

واستغنی عنه یبقی مسجدا عند ابی یوسف رح لانه اسقاط منه فلا یعود الی ملکه وعند محمد رح عاد الی ملک البانی او الی وارثه بعد موته لانه عینه لنوع قربة وقد انقطعت فصار کحصیر المسجد وحشیشه اذا استغنی عنه الا ان ابا یوسف رح یقول فی الحصیر والحشیش انه ینقل الی مسجد آخر **قال** ومن بنی سقایة للمسلمین او خانا یسکنه بنو السبیل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم یزل ملکه عن ذلک حتی یحکم به الحاکم عند ابی حنیفة رح لانه لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان له ان ینتفع به فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایة ویدفن فی المقبرة فیشترط حکم الحاکم او الاضافة الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانه لم یبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالی من غیر حکم الحاکم وعند ابی یوسف یزول ملکه بالقول کما هو اصله اذ التسلیم عنده لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایة وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة زال الملک لان التسلیم عنده شرط والشرط تسلیم نوعه وذلک بما ذکرناه ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کله وعلی هذا البئر الموقوفة والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی هذه الوجوه کلها لانه نائب عن الموقوف علیه وفعل النائب کفعل المنوب عنه واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانه لا تدبیر للمتولی فیه وقیل یکون تسلیما لانه یحتاج الی من یکنسه ویغلق بابه فاذا اسلم الیه صح التسلیم والمقبرة فی هذا بمنزلة المسجد علی ما قیل

و حاجت مسجد مذکور نماند باینطور که کسی نماز نگذارد در آن پس آن مسجد باقی میماند نزد ابی یوسف رح باز مملوک بانی مسجد نمی شود زیرا که خارج کرده است آنرا از ملک خود پس باز مملوک او نخواهد شد و امام محمد رح میگوید که مسجد مذکور باز مملوک بانی آن میگردد و اگر بانی آن بمیرد مملوک وارثان او میگردد بجهت آنکه بانی مسجد مذکور بنا کرده است آنرا برای عبادت و حالا منقطع گشت آن عبادت پس آن مانند بوریا و کاه مسجد گشت یعنی اگر حاجت بوریای مسجد و کاه آن باقی نماند باز مملوک مالک میشود همچنین درینجا نیز لیکن این الزام بر ابی یوسف رح نمیتواند شد چه او در بوریا و کاه مسجد نیز می گوید که هرگاه حاجت آن باقی نماند در آن مسجد باید که آنرا در مسجد دیگر نقل نمایند **ف** پس این مسئله مجمع علیه نیست **ص مسئله ۶** اگر شخصی سقایه بنا نماید برای مسلمانان یا کاروان سرا بنا کند برای آمدن مسافران یا خانه بنا کند در سرحد برای فرود آمدن غازیان که آنرا رباط میگویند یا زمین خود را مقبره گرداند پس ملک او زائل نمیشود از آن تا آن زمان که حاکم حکم نماید بآن زیرا که حق مالک منقطع نشده است از آن لهذا انتفاع برداشتن از آن جائز است مر او را باینطور که سکونت نماید در کاروان سرا و فرود آید در رباط و آب خورد از سقایه و دفن نماید مرده را در مقبره پس حکم حاکم شرط است تا ملک او زائل گردد یا اضافت نماید آنرا بسوی ما بعد موت تا وصیت گردد و لازم شود بعد از موت چنانچه در چیزیکه وقف نماید آنرا بر فقیران بخلاف مسجد زیرا که در مسجد حق انتفاع باقی نمیماند مر بانی آنرا پس آن خالصاً برای خدای تعالی میگردد بدون حکم حاکم و اینهمه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و گفته است ابو یوسف رح زائل میشود ملک او بمجرد گفتن او که این را سقایه گردانیدم یا کاروان سرا گردانیدم یا این زمین را مقبره گردانیدم زیرا که قاعده نزد او رح اینست که وقف لازم است و تسلیم آن شرط نیست و محمد رح گفته است که هرگاه آب خورند مردمان از سقایه و فرود آیند مسافران در کاروان سرا و نازل شوند غازیان در رباط و دفن نموده شود مرده در مقبره زائل میشود ملک مالک آن بجهت آنکه تسلیم که شرط وقف است نزد او رح یافته میشود و در هر صورت تسلیم هر نوع مناسب آنست و کفایت میکند اگر یک کس هم آب خورد از سقایه یا فرود آید یک مسافر در کاروان سرا یا یک غازی در رباط یا دفن نموده شود یک مرده در مقبره زیرا که فعل جمیع متعذر است پس یک کس که کمتر است معتبر خواهد بود و برین قیاس است چاه و حوض و اگر تسلیم نماید متولی در هر صورتها پس این تسلیم صحیح است زیرا که متولی نائب موقوف علیه است و فعل نائب مانند فعل منوب است و اما در مسجد پس بعضی گفته اند بسبب تسلیم نمودن آن بمتولی تسلیم متحقق نمیشود زیرا که متولی در مسجد هیچ تدبیر نمیکند و بعضی گفته اند که تسلیم متحقق میشود زیرا که در مسجد حاجت است که شخصی جاروب نماید و دروازه آنرا بند نماید پس هرگاه تسلیم نماید مسجد را بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم و بعضی گفته اند که مقبره هم مانند مسجد است

لانه لامتولی له عرفا وقیل هی بمنزلة السقایة والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانه لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادة ولو جعل داره بمکة سکنی لحاج بیت الله والمعتمرین او جعل داره فی غیر مکة سکنا للمساکین او جعلها فی ثغر من الثغور سکنی للغزاة والمرابطین او جعل غلة ارضه للغزاة فی سبیل الله تعالی ودفع ذلک الی والی یقوم علیه فهو جائز ولا رجوع فیه لما بینا الا ان فی الغلة یحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواه من سکنی الخان والاستقاء من البئر والسقایة وغیر ذلک یستوی فیه الغنی والفقیر والفارق هو العرف فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرها التسویة بینهم وبین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف هذه الغلة لغناه والله اعلم بالصواب

زیرا چه متولی نمی باشد برای مقبره در عرف وبعضی گفته اند که آن مانند سقایه وکاروان سرا ست پس اگر تسلیم نماید مقبره را بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم زیرا چه بنصب نمودن متولی برای آن صحیح ست اگرچه مخالف عرف باشد **مسئله** اگر شخصی سرای خود را که در مکه ست برای سکونت حاجیان یا برای سکونت عمره کنندگان مقرر کند یا سرای خود را که در غیر مکه است برای سکونت مسکینان وفقیران مقرر نماید یا سرای خود را که در حد ست برای فرود آمدن غازیان وبستن ستوران آنها مقرر نماید یا حاصل زمین خود برای غازیان فی سبیل الله مقرر نماید وبدهد آن سرای را وزمین بوالی که اقامت این امور وتعلق دارد پس این جائز ست وبعد ازان اگر شخص مذکور خواهد که رجوع نماید ازان صحیح نیست بنابر وجهیکه سابق مذکور شد ولیکن اینقدر ست که حاصل زمین مذکور حلال ست بفقرا نه باغنیا وانچه سوای آنست چون فرود آمدن در کاروان سرا ودر رباط وخوردن آب از حوض وسقایه وجز آن **فاسپ** دران غنی وفقیر هر دو برابر اند ووجه فرق یکی این ست که اهل عرف در صورت حاصل زمین اراده فقرا می نمایند ودر غیر آن غنی وفقیر هر دو را برابر می فهمند واما دوم این ست که بسوی فرود آمدن در سرای مذکور وخوردن آب از حوض وسقایه غنی وفقیر هر دو محتاج اند وبسوی صرف نمودن حاصل زمین غنی محتاج نیست بسبب غنای خود وفقیر محتاج ست

بآن والله اعلم بالصواب

بحمد الله که جلد دوم هدایه مع ترجمه فارسی باهتمام سید انشاء الله العزیز تاریخ ... وسنه اتمام باختتام جلد رابع بنگاشته خواهد شد